

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ROBSON GERLIANDRO DA SILVA

**RETRATOS DA FÉ: UMA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA DE EVANGÉLICOS
PENTECOSTAIS NO CURSO SUPERIOR DE HISTÓRIA**

CAMPINA GRANDE – PB

2018

ROBSON GERLIANDRO DA SILVA

**RETRATOS DA FÉ: UMA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA DE EVANGÉLICOS
PENTECOSTAIS NO CURSO SUPERIOR DE HISTÓRIA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – PPGCS/UFPG – como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Dr. Ronaldo Laurentino Sales Junior

CAMPINA GRANDE – PB

2018

S586r Silva, Robson Gerliandro da.
Retratos da fé: uma análise da experiência de evangélicos pentecostais no curso superior de história / Robson Gerliandro da Silva. – Campina Grande, 2018.
228 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2018.
"Orientação: Prof. Dr. Ronaldo Laurentino Sales Junior".
Referências.

1. Pentecostalismo. 2. Experiência Religiosa - Universidade. 3. Retrato sociológico. I. Sales Junior, Ronaldo Laurentino. II. Título.

CDU 2-4:378(043)

ROBSON GERLIANDRO DA SILVA

**RETRATOS DA FÉ: UMA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA DE EVANGÉLICOS
PENTECOSTAIS NO CURSO SUPERIOR DE HISTÓRIA**

Data da defesa: 27 de março de 2018

BANCA EXAMINADORA

Dr. Ronaldo Laurentino Sales Junior – Orientador (PPGCS-UFCG)

Dr. Luís Henrique Cunha – Examinador interno (PPGCS-UFCG)

Dr. Vanderlan Silva – Examinador interno (PPGCS-UFCG)

João Marcos Leitão Santos – Examinador externo (PPGH-UFCG)

Antônio Giovanni Boaes Gonçalves – Examinador externo (PPGS-UEPB)

DEDICATÓRIA

Às quatro mulheres mais importantes da minha vida: minha mãe (Rosilda Maria da Silva), minha irmã (Geizeane Roberta da Silva), minha esposa (Monik Dayane Pinheiro Florêncio) e minha filha (Esther Isabelly Florêncio da Silva). Amo vocês.

AGRADECIMENTOS

Nestes anos de curso tantas pessoas preciosas me ajudaram que fico até com medo de citar nomes e ser injusto, esquecendo-me de alguém. Porém, como também seria injusto não mencionar ninguém, exponho nas linhas abaixo minha lista de gratidão.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, que esteve comigo em todo tempo, dando-me sabedoria, saúde, graça e força para que eu chegasse ao final de mais uma etapa na minha vida. Sem ele, certamente, eu nada poderia fazer.

Agradeço aos meus pais (Luiz Roberto da Silva e Rosilda Maria da Silva), que sempre me amaram e, mesmo em apertos, lutaram pela minha educação. Meu pai, que sempre me incentivou aos estudos, dando-me medalhas e troféus no ensino fundamental, pois seu desejo era que eu fosse um “doutor” (médico). Pai, não sou médico, mas se tudo der certo, serei um doutor! E minha mãe, não tenho palavras... ela renunciou sua vida pelos filhos e investiu bastante em meus estudos, espero apenas dar muito orgulho a ela e recompensá-la por tudo que fez por mim.

À minha esposa (Monik Dayane Pinheiro Florêncio), que é o amor da minha vida, companheira fiel e amiga, que enfrentou todos os desafios do curso ao meu lado (o processo seletivo, a quase perda do doutorado, a perda da bolsa e a reconquista de todas estas coisas), chorando e se alegrando comigo, e tendo paciência com a minha ausência em tantos momentos e situações importantes.

À minha filha (Esther Isabelly Florêncio da Silva), que nasceu em período tão corrido da minha vida e, mesmo sem saber o que é doutorado, experimentou bastante os efeitos desse curso. Tantas vezes me trancava no escritório com o coração partido depois de ouvi-la chamando por mim, mas, no final dessa etapa, espero desfrutar intensamente desta pérola preciosa.

À minha irmã (Geizeane Roberta da Silva) e ao meu cunhado (Jaquielson Ferreira dos Santos) pelo companheirismo, pelas palavras de incentivo, pelos conselhos e, sobretudo, pela grande amizade que existe entre nós. Agradeço a Jaquielson também pela leitura e importantes correções no texto. Não posso esquecer de mencionar também meu irmão, Ricardo Geizon da Silva (*in memoriam*), que não está fisicamente entre nós, mas sempre estará em meu coração. Ele não chegou a ver meu ingresso no doutorado, mas, se estivesse aqui, certamente, estaria muito feliz por essa conquista.

Ao meu orientador (Dr. Ronaldo Laurentino Sales Junior), pela IMENSA contribuição que deu a este trabalho, por sua sensibilidade diante dos problemas delicados que enfrentei no início do doutorado e pela paciência e sabedoria que teve diante dos meus medos e “traumas”. Tenho certeza que foi o melhor orientador que eu poderia ter.

Aos professores do PPGCS, que contribuíram, significativamente, para o aumento da minha maturidade acadêmica. Dentre eles, minha gratidão especial ao Dr. Luis Henrique Cunha e ao Dr. Jesus Izquierdo Villota, por terem participado da qualificação da tese e pelas preciosas instruções que me deram para melhorar o texto.

Aos professores que aceitaram o convite e estiveram na banca de exame e aprovação deste trabalho, pelas dicas e correções que fizeram.

A Rinaldo e a Claudiane, que sempre foram prestativos na secretaria e, além disso, se entristeceram e se alegraram comigo em momentos de tristeza e de festa.

À minha colega de turma, Josileide Carvalho de Araújo, que me ajudou bastante, sempre prestativa quando eu precisava de seu auxílio.

À professora Cynthia Hamlin e ao professor Tiago Pânica, do PPGS-UFPE, que me aceitaram como aluno especial na disciplina “sociologia do indivíduo” e me ajudaram a aprofundar e corrigir muitas questões deste trabalho.

A todos os membros da 1ª Igreja Congregacional Vale da Bênção, que sempre me incentivaram, torcendo e orando bastante por mim.

Ao professor Kleber Fernando Rodrigues, pela correção do resumo em francês e por toda sua ajuda e incentivo, desde o processo seletivo.

À CAPES pela concessão da bolsa, que foi tão importante no auxílio das muitas viagens que fiz a Campina Grande e a Recife, bem como na aquisição de livros e materiais necessários.

Aos 186 alunos que responderam ao questionário e, sobretudo, aos seis que se dispuseram a gastar seu tempo precioso para compartilhar, em detalhes, suas experiências de vida com um pesquisador estranho. Indubitavelmente, eles são os sujeitos que deram vida a este trabalho.

Enfim, meu carinho e gratidão a todos que acreditaram e me ajudaram para que hoje eu estivesse com este trabalho concluído.

RESUMO

O presente trabalho analisa a experiência de evangélicos pentecostais que, após o ingresso na universidade, lidam com o desafio de conciliar a experiência religiosa do templo com a vida e o conhecimento da academia. Nas duas últimas décadas, o Brasil tem vivido um processo rápido de massificação do acesso aos cursos superiores, que tem feito com que o público universitário se torne cada vez mais diversificado e que algumas classes de pessoas, antes impossibilitadas de ingressar no curso superior, realizem o sonho da universidade. Dentre essas classes que foram beneficiadas pela popularização do ensino superior, se encontram muitos adeptos do pentecostalismo, que, comparando os dados do IBGE, nos anos 2000 e 2010, foi o grupo religioso que mais cresceu na universidade, apesar de ainda ser um grupo composto, majoritariamente, por pessoas de classes baixas. Uma vez que o pentecostalismo é caracterizado pela ênfase no ascetismo, no misticismo e no proselitismo e que, em alguns de seus membros, são geradas disposições ligadas a estas características pentecostais, na presente pesquisa analisamos como o patrimônio disposicional dos pentecostais é afetado pelo seu ingresso no curso superior de história, visto que a universidade, em geral, tem sido marcada, no decorrer dos séculos, por um processo contínuo de secularização, que culminou em sua completa emancipação da religião no século XIX. Portanto, o objetivo é analisar a experiência de pessoas cuja consciência não foi tão afetada pela secularização, mas vivem em um espaço altamente secularizado, ou seja, muitos universitários evangélicos, que nos fins de semana participam dos cultos em suas igrejas e são exortados por seus líderes a viver uma constante experiência de fé, mas no decorrer da semana, na universidade, escutam de seus professores um discurso científico, que, algumas vezes, é oposto à proposta religiosa. Utilizando as contribuições teórico-metodológicas da sociologia à escala individual (sobretudo o modelo de “homem plural”, desenvolvido por Bernard Lahire), focalizamos o eventual conflito de disposições incorporadas na socialização religiosa do templo com as possíveis disposições geradas no contexto acadêmico, e como os estudantes pentecostais as relacionam (transferindo-as ou dicotomizando-as) em sua experiência social nos dois contextos. Quanto ao nível de análise individual, o procedimento metodológico utilizado consistiu na realização de entrevistas de cunho biográfico, as quais foram trabalhadas e analisadas sob procedimentos analíticos que culminaram na elaboração de seis “retratos sociológicos”, cujo foco esteve no momento de “ruptura biográfica” que marca o ingresso do fiel na universidade.

Palavras-Chave: Pentecostalismo. Universidade. Disposição. Contexto. Retrato sociológico.

ABSTRACT

The present work analyzes the experience of Pentecostal evangelicals who, after entering university, deal with the challenge of reconciling the religious experience of the temple with the life and knowledge of the academy. In the last two decades, Brazil has been experiencing a rapid process of massification of access to higher education, which has made the university public increasingly more diversified, and that some classes of people, previously unable to enter higher education, realize the dream of the university. Among those classes that were benefited by the popularization of higher education, there are many adherents of Pentecostalism, which, comparing IBGE data, in the years 2000 and 2010, was the religious group that grew most at university, although it is still a composite group, mostly by people of lower classes. Since Pentecostalism is characterized by the emphasis on asceticism, mysticism and proselytism, and that some of its members generate dispositions related to these Pentecostal characteristics, in the present research we analyze how the dispositional patrimony of the Pentecostals is affected by their entrance in the higher course of history, since the university, in general, has been marked over the centuries by a continuous process of secularization, culminating in its complete emancipation from religion in the nineteenth century. Therefore, the aim is to analyze the experience of people whose consciences have not been so affected by secularization but who live in a highly secularized space, that is, many evangelical university students, who participate in church services at weekends and are exhorted by their leaders to live a constant experience of faith, but during the week, at the university, they listen of their teachers a scientific discourse that, sometimes, is opposed to religious proposal. Using the theoretical-methodological contributions of sociology to the individual scale (especially the "plural man" model, developed by Bernard Lahire), we focused on the eventual conflict of dispositions incorporated in the religious socialization of the temple with the possible dispositions generated in the academic context, and as Pentecostal students relate them (transferring or dichotomizing them) in their social experience in the two contexts. Regarding the level of individual analysis, the methodological procedure used consisted of biographical interviews, which were worked and analyzed under analytical procedures that culminated in the elaboration of six "sociological portraits", whose focus was in the moment of "biographical rupture" that marks the entrance of the believer in the university.

Keywords: Pentecostalism. University. Disposition. Context. Sociological portrait

RESUMÉ

Le présent travail de recherche analyse l'expérience des évangéliques pentecôtistes qui, après leur entrée à l'université, affrontent le défi de réconcilier l'expérience religieuse du temple avec la vie et la connaissance de l'académie. Au cours des deux dernières décennies, le Brésil a connu un processus rapide de massification de l'accès à l'enseignement supérieur, ce qui a rendu le public universitaire de plus en plus diversifié et certaines catégories de personnes, auparavant incapables d'entrer dans l'enseignement supérieur, le rêve de l'université. Parmi ces classes sociales qui ont bénéficié de la généralisation de l'enseignement supérieur, sont nombreux les membres des églises pentecôtistes qui, selon la comparaison des données du l'IBGE, en 2000 et 2010, c'est le groupe religieux qui a le plus progressé dans l'université, bien que toujours un groupe composite, principalement par des gens de classes populaires. Étant donné que le pentecôtisme se caractérise par l'accent sur l'ascétisme, le mysticisme et le prosélytisme et que, dans certains de ses membres, des dispositions sont produits liés à ces caractéristiques pentecôtistes. Dans cette étude, nous analysons comment le patrimoine dispositionnelle de pentecôtistes est affectée par votre billet dans la partie supérieure de l'histoire, comme l'université en général a été caractérisée, au cours des siècles, par un processus continu de sécularisation, qui a abouti à son émancipation complète de la religion au XIXe siècle, par conséquent, l'objectif est d'analyser l'expérience les personnes dont la conscience n'a pas été aussi touchés par la sécularisation, mais vivent dans un espace très sécularisée, qui est, beaucoup l'université évangélique, qui le week-end participer aux services dans leurs églises et sont invités par leurs dirigeants religieux à vivre une expérience constante de la foi, mais pendant la semaine, à l'université, ils écoutent leurs professeurs un discours scientifique Je reçois qui est parfois opposé à la proposition religieuse. En utilisant les apports théoriques et méthodologiques de la sociologie au niveau individuel (en particulier le modèle développé par Bernard Lahire « homme pluriel »), nous concentrons sur le conflit potentiel des dispositions incorporées sur la socialisation religieuse du temple avec les dispositions possibles générées dans le contexte académique, et comme les étudiants pentecôtistes les relie (les transfèrent ou les dichotomisent) dans leur expérience personnelle et sociale dans les deux contextes. En ce qui concerne le niveau d'analyse individuelle, la procédure méthodologique a consisté de la nature biographique des entretiens qui ont été élaborées et analysé des procédures analytiques ont abouti à la préparation de six « portrait sociologique » dont l'objectif était le temps de « rupture biographique » cela marque l'entrée des fidèles à l'université.

Mots-clés: Pentecôtisme. Université. Disposition. Contexte. Portrait sociologique

LISTA DE QUADROS

Quadro 01:	Comparação do crescimento de grupos religiosos entre 2000 e 2010.....	82
Quadro 02:	Comparação considerando cor ou raça.....	82
Quadro 03:	Comparação considerando a alfabetização.....	83
Quadro 04:	Distribuição de evangélicos no estado de Pernambuco.....	83
Quadro 05:	Evolução do número de IES entre 1995 e 2015.....	91
Quadro 06:	Evolução do número de matrículas no Ensino Superior entre 1995 e 2015...	92
Quadro 07:	Pessoas de 15 anos ou mais de idade nos grandes grupos de religião, segundo os grupos de anos de estudo.....	94
Quadro 08:	Nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos, segundo os grandes grupos de religião no Brasil.....	95
Quadro 09:	Nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos, segundo os grandes grupos de religião em Pernambuco.....	97
Quadro 10:	Comparação do nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos os, os grandes grupos de religião no Brasil e em Pernambuco.....	97
Quadro 11:	Alunos da Fafica que responderam o questionário, distribuídos por período	100
Quadro 12:	Renda domiciliar mensal dos alunos da Fafica.....	100
Quadro 13:	Escolaridade dos pais dos alunos da Fafica.....	101
Quadro 14:	Perfil religioso dos estudantes da Fafica.....	102
Quadro 15:	Distribuição dos estudantes evangélicos da Fafica por denominação.....	104
Quadro 16:	Alunos da UFPE que responderam o questionário, distribuídos por período	107
Quadro 17:	Escolaridade dos pais dos alunos da UFPE.....	108
Quadro 18:	Renda domiciliar mensal dos alunos da UFPE.....	109
Quadro 19:	Perfil religioso dos alunos da UFPE.....	109
Quadro 20:	Distribuição dos estudantes evangélicos da UFPE por denominação.....	111
Quadro 21:	Síntese das respostas dos alunos pertencentes às religiões menos expressivas na UFPE.....	113

LISTA DE SIGLAS

CAC	- Centro de Artes e Comunicação (na UFPE)
CFCH	- Centro de Filosofia e Ciências Humanas
ESTEADDEB	- Faculdade de Teologia das Assembleias de Deus no Brasil
FABEJA	- Faculdade de Formação de Professores de Belo Jardim
FAFICA	- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru
FAVIP	- Faculdade do Vale do Ipojuca
FIES	- Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia Estatística
IES	- Instituição de Ensino Superior
INEP	- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
MEC	- Ministério da Educação
UFPB	- Universidade Federal da Paraíba
UFPE	- Universidade Federal de Pernambuco
UPE	- Universidade [estadual] de Pernambuco

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	15
1.1. Modernidade, universidade e secularização.....	15
1.2. Religião e universidade: apresentando o problema.....	21
2. BERNARD LAHIRE E OS ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA SOCIOLOGIA À ESCALA INDIVIDUAL.....	30
2.1. Os fundamentos da sociologia à escala individual	30
2.2. Bernard Lahire e seu pensamento com e contra Bourdieu.....	37
2.3. Principais aspectos da teoria Lahiriana.....	45
2.4. Algumas características das disposições.....	52
2.5. A sociologia à escala individual e os pentecostais no ensino superior.....	60
2.6. Aspectos metodológicos da sociologia à escala individual.....	64
2.7. Retratos sociológicos: vantagens e desafios.....	67
2.8. Considerações sobre a pesquisa de campo.....	74
3. UNIVERSIDADE E PENTECOSTALISMO: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONTEXTOS.....	80
3.1. Considerações sobre o pentecostalismo.....	81
3.2. Pentecostais e a expansão do ensino superior no Brasil.....	91
3.3. Considerações sobre o curso de Licenciatura em História na Fafica.....	99
3.4. Considerações sobre o curso de Licenciatura em História na UFPE.....	106
4. RETRATO SOCIOLÓGICO APLICADO AOS PENTECOSTAIS QUE ESTUDAM NA FAFICA.....	114
4.1. Álefe Silva.....	114
4.1.1. Aspectos gerais.....	114
4.1.2. Ingresso na faculdade.....	118
4.1.3. Adaptando-se à nova realidade: transferências e dicotomias.....	121

4.1.4. Medo de dar mais um passo.....	125
4.1.5. Recapitulação dos pontos de análise.....	128
4.2. Karla Oliveira.....	130
4.2.1. Aspectos gerais.....	130
4.2.2. Ingresso na faculdade.....	132
4.2.3. Mudanças enquanto estava na faculdade.....	138
4.2.4. Uma disposição mais forte.....	142
4.2.5. Recapitulação dos pontos de análise.....	145
4.3. Daniel Santos.....	146
4.3.1. Aspectos gerais.....	146
4.3.2. Ingresso na faculdade.....	149
4.3.3. Desencanto com a faculdade.....	153
4.3.4. Tentativas de “salvar” outras pessoas.....	156
4.3.5. Recapitulação dos pontos de análise.....	160
5. RETRATO SOCIOLÓGICO APLICADO AOS PENTECOSTAIS QUE ESTUDAM NA UFPE.....	162
5.1. Elaine Costa.....	162
5.1.1. Aspectos gerais.....	162
5.1.2. Ingresso na universidade.....	166
5.1.3. Mudanças enquanto estava na universidade.....	171
5.1.4. Recapitulação dos pontos de análise.....	175
5.2. Fabio Ramos.....	176
5.2.1. Aspectos gerais.....	176
5.2.2. Ingresso na universidade.....	179
5.2.3. Estratégias de resistência disposicional.....	183
5.2.4. Fé além da razão.....	186

5.2.5. Recapitulação dos pontos de análise.....	189
5.3. Diego Lopes.....	190
5.3.1. Aspectos gerais.....	190
5.3.2. Ingresso na universidade.....	192
5.3.3. Racionalização da fé.....	197
5.3.4. Recapitulação dos pontos de análise.....	202
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
REFERÊNCIAS	211
APÊNDICE A – Roteiro para entrevista.....	221
APÊNDICE B – Carta de autorização para gravação da entrevista.....	227
APÊNDICE C – Questionário para alunos da Fafica e a UFPE.....	228

1. INTRODUÇÃO

1.1. MODERNIDADE, UNIVERSIDADE E SECULARIZAÇÃO

Desde os primeiros séculos do cristianismo, sempre houve bastante discussão entre pensadores cristãos sobre a possível relação entre fé e razão. Alguns teólogos do período patrístico, como Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes e Agostinho, defendiam uma relação amigável entre esses dois elementos e até utilizaram a filosofia como subsídio para a apologia da fé. Outros, porém, como Tarciano e Tertuliano, não viam tal relação com bons olhos, inclusive este último expressou sua opinião negativa perguntando retoricamente: “O que, pois, tem em comum Atenas com Jerusalém? O que tem a Academia em comum com a Igreja?” (TERTULIANO, 2002, p. 45).

Esta relação conflituosa entre razão e fé tornou-se mais tensa a partir da Idade Moderna, quando, partindo do renascimento e culminando no iluminismo, a filosofia descentralizou a divindade e, conseqüentemente, a teologia (que na Idade Média era tida como a rainha das ciências) perdeu seu lugar para a filosofia (LINNEMANN, 2009). Nessa nova configuração intelectual e cultural, surgiram vários pensadores que, em diversas áreas do conhecimento, questionaram a existência da divindade e o papel da religião no mundo moderno, contribuindo (em meio a outros fatores) para o aumento da secularização na modernidade.

Dos clássicos da sociologia, Weber foi o que mais refletiu sobre a secularização no mundo moderno (WEBER, 1982, 2000, 2001) e diversos autores contemporâneos têm discutido pontos importantes de sua análise, sobretudo, referentes à relação entre secularização, desencantamento do mundo e racionalização, como Pierucci (1998, 2003) e Sell (2015).

Contudo, a despeito das divergências entre os teóricos, parece haver unanimidade no reconhecimento de que, para Weber, o processo de secularização aponta para uma luta da “cultura moderna” contra a influência da religião. Nesse ponto, pode-se perceber, como afirma Pierucci (1998), uma diferença sutil entre os conceitos de “secularização” e “desencantamento do mundo”, uma vez que este se refere primariamente à luta da religião contra a magia (sendo uma de suas manifestações mais recorrentes a perseguição aos

feiticeiros e bruxas pelos profetas e sacerdotes) enquanto aquela expressa um projeto mais amplo de subtração da influência da religião sobre o mundo moderno.

Entretanto, segundo Berger (1999), embora a secularização seja um fenômeno global das sociedades modernas, sua distribuição entre as instituições e grupos sociais não é uniforme, podendo-se até mesmo falar, em alguns casos, de um efeito contrário à secularização, que ele chama de “dessecularização” e Kepel (1991), com muito otimismo, chama de revanche de Deus.

Todavia, embora seja inegável que nas últimas décadas tem havido um ressurgimento de manifestações religiosas (muitas delas com ênfase no misticismo e no emocionalismo, como o pentecostalismo) em diversas regiões do planeta, é aconselhável seguir a cautela de Pierucci (1998) em caracterizar tais fenômenos como “dessecularização global” e em reprovar a noção de secularização do mundo como um prognóstico falho de Max Weber.

Para Pierucci, conceber a influência religiosa sobre o mundo de forma linear (encantamento – desencantamento – reencantamento) é limitar a complexidade da realidade, que pode existir sob diversas formas e com graus diversos de secularização e, por isso, segundo Pearcey (2006), é possível que concomitantemente algumas esferas sociais estejam ficando mais religiosas enquanto outras estão ficando mais secularizadas.

Dentre os grupos mais afetados pela secularização, Berger destaca a universidade:

Existe uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada. Essa subcultura é o vetor principal de crenças e valores progressistas e iluministas. Embora seus membros sejam relativamente pouco numerosos, são influentes, pois controlam as instituições que definem “oficialmente” a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal (BERGER, 1999, p. 10).

Entretanto, embora, em linhas gerais, o ensino superior seja marcado pela secularização, esta marca não é essencial à natureza das universidades. Pelo contrário, tendo como base a definição de secularização do próprio Berger¹, pode-se perceber claramente seu efeito gradativo na história geral de tais instituições de ensino.

¹ “Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo” (BERGER, 1985, p. 119).

As primeiras universidades surgiram na Idade Média sob o domínio da igreja católica romana, que as utilizava para a consolidação do poder papal e seu fortalecimento diante da resistência das igrejas locais, da ameaça das heresias e da vontade de independência dos príncipes laicos (VERGER, 1999; LE GOFF, 2006). Porém, segundo Charle e Verger (1996), a partir do século XIV, o controle das universidades passou cada vez mais para as cidades e Estados, que esperavam de tais instituições a formação de letrados e juristas competentes de que necessitavam suas administrações. Essa mudança de controle foi acentuada por alguns sinais modernos de ruptura entre religião e universidade, sendo um deles o Renascimento cultural.

Enquanto o tradicionalismo medieval mantinha uma concepção estática, hierárquica e dogmática da sociedade, da natureza e dos elementos sagrados, os renascentistas estavam empenhados em reformar a educação tradicional através dos estudos humanísticos, pois tinham “redescoberto” a cultura grega clássica e consideraram-na superior à cultura cristã interpretada pela Idade Média.

De acordo com Verger (1999), nesse contexto o desenvolvimento das universidades de Florença, Roma e Nápoles foi central para o fim da hegemonia teológica e o advento do antropocentrismo. Segundo Sevcenko (1988, p. 18-19):

Estando sob a república independente de Veneza, onde a força da igreja fora há muito minimizada, Pádua tornou-se um centro de estudos voltado principalmente para a medicina e os fenômenos naturais, desligado de preocupações teológicas. [...] Os paduanos levaram seu naturalismo a ponto de romper com alguns dos dogmas fundamentais da igreja, acreditando, junto com Averróis, na supremacia natural da razão, negando a criação, a imortalidade da alma e os milagres. Essas atitudes eram extremamente ousadas para a época, e levaram os livros de Pomponazzi a serem queimados em praça pública e Galileu a escapar por pouco da mesma fogueira.

A despeito deste fenômeno ocorrido na universidade de Pádua, segundo Buarque (1994), embora o renascimento tenha se originado nas universidades, seu desenvolvimento se deu fora dela, pois ela parece ter se acomodado, tornando-o inviável em seu contexto. Para esse autor, no geral, as instituições universitárias estavam muito presas aos ideais políticos e eclesiásticos para arriscar-se em uma aventura intelectual moderna, por isso, embora o Renascimento tenha sido um primeiro sinal de ruptura entre religião e universidade, ainda foi bastante limitado.

De certa forma, pode-se dizer que o segundo sinal moderno de ruptura se deu a partir da Reforma Protestante. Este movimento apresentou vários comentários negativos acerca da

influência do catolicismo sobre a educação, como, demonstra esta crítica de Lutero às universidades alemãs:

Não está evidente que hoje se pode formar um menino em três anos de modo que aos 15 ou 18 sabe mais do que lhe puderam ensinar até agora todas as universidades e conventos? Afinal, que se aprendeu até agora nas universidades e conventos a não ser tornar-se burro, tosco e estúpido? Houve quem estudasse vinte, quarenta anos e não sabe nem latim nem alemão (LUTERO, 1995, p. 306).

Crendo que o controle das escolas e universidade deveria ser exercido pelo poder civil, Lutero estabeleceu as bases da laicização da educação, que foi uma concepção tão corrente na modernidade. Ele estava completamente desencantado com o modelo de universidade da época e, por isso, propôs que as instituições de ensino superior fossem reformadas urgentemente: “sou da opinião de que não há tarefa mais digna de um papa ou de um imperador do que uma boa reforma das universidades; em contrapartida, nada há pior e mais diabólico do que universidades não-reformadas” (LUTERO, 1989, p. 330).

De acordo com Eby (1970), na Alemanha, os líderes da Reforma estavam todos direta ou indiretamente ligados às universidades e, por isso, utilizaram-nas para fortalecer o movimento de Reforma, fundando algumas instituições universitárias e reformando outras. Estas se tornaram cada vez mais ligadas aos príncipes, recebendo deles seu mantimento (ao invés dos antigos recursos eclesiásticos) e tornando o controle exercido por eles preponderante sobre as universidades, que se tornaram cada vez mais livres da obediência ao papa.

Contudo, é importante salientar que embora a Reforma Protestante tenha sinalizado um tipo de ruptura entre religião e universidade (uma vez que lançou bases para a educação laica e rompeu com a influência papal), não houve mudanças significativas na relação entre ambas nesse contexto. A religião ainda tinha presença forte na sociedade e continuava interferindo no conteúdo e na administração das instituições universitárias, tendo sua influência minimizada apenas no Iluminismo, que levou ao clímax algumas ideias e conceitos inicialmente desenvolvidos pelo Renascimento Cultural e pela Reforma Protestante, sendo o terceiro (e mais forte) sinal de ruptura entre religião e universidade.

Este movimento, que exaltou o uso da razão humana (KANT, 1985) e apregoou o “espírito de liberdade”, alcançou também a esfera educacional. Para os autores iluministas a

educação não deveria estar mais atrelada à religião e, por isso, a escola deveria ser laica e independente dos privilégios de qualquer grupo social.

Segundo o Iluminismo, a religião é responsável pela estagnação da humanidade e, por isso, o homem “iluminado” deve desvencilhar-se do julgo religioso e confiar em sua própria potencialidade, tendo a educação como meio de emancipação. Com base nesta compreensão, alguns pensadores iluministas lutaram fortemente para retirar toda influência da igreja sobre as escolas e universidades e colocá-las sob o poder apenas do Estado, como, por exemplo, o Projeto elaborado por Condorcet (2008), o “Plano de uma universidade”, elaborado por Diderot (2000) e a ação radical do Marquês de Pombal, que, na segunda metade do século XVIII, expulsou os jesuítas de Portugal e estabeleceu a educação laica, sob responsabilidade total do Estado.

Segundo Charles e Verger (1996), do século XVI ao XVIII, as reformas nas universidades se multiplicaram e eram, na maioria das vezes, efetuadas pelos príncipes, que visavam, sobretudo, assegurar o controle dos Estados sobre as universidades, restabelecer a regularidade dos cursos e implantar inovações disciplinares. Posteriormente, no século XIX, passou a ser popularizado o modelo de universidade moderna proposto pelo ministro prussiano Wilhelm von Humboldt, que proclamava a autonomia institucional da universidade diante das demandas da religião e do Estado, tornando a universidade menos transcendente e mais imediatista. Nas palavras de Chauí (2003, p. 5):

A legitimidade da universidade moderna fundou-se na conquista da idéia de autonomia do saber em face da religião e do Estado, portanto, na idéia de um conhecimento guiado por sua própria lógica, por necessidades imanentes a ele, tanto do ponto de vista de sua invenção ou descoberta como de sua transmissão. Em outras palavras, sobretudo depois da Revolução Francesa, a universidade concebe-se a si mesma como uma instituição republicana e, portanto, pública e laica.

O Iluminismo, portanto, lançou as bases para uma universidade sem a presença da religião e, diferente de épocas anteriores, em que Deus era tido como peça fundamental para o sentido do universo e da existência humana, nesse novo contexto o ser humano se distanciou da divindade, tornando-a desnecessária para o progresso da humanidade. Como escreve Rubem Alves (1988, p. 67): “O homem que um dia foi expulso do paraíso por comer da árvore da ciência do bem e do mal, se vingava agora comendo do conhecimento do segredo do universo e com isto expulsava Deus do universo que ele habitava”.

Sobre as bases lançadas pelo Iluminismo, alguns pensadores do século XIX lutaram veementemente contra o conceito de “Deus” e contra a religião, influenciando, posteriormente, a academia e aumentando o distanciamento entre religião e universidade, como, por exemplo, Marx (2007, 2010), que via a religião sob o aspecto da ideologia e da alienação, tendo influenciado muitos setores universitários, sobretudo, as ciências sociais, história, filosofia e economia.

Assim também Freud (1990, 2010), que influenciado pelo ateísmo feuerbachiano, compreendeu a divindade como projeção da necessidade humana e realização de desejos profundamente assentados que provêm da primeira infância, tais como o sentimento de impotência e o desejo de proteção (sua influência na universidade tem sido, sobretudo, na psicologia, psiquiatria e áreas afins). E, por fim, Darwin (2002), que embora não fosse ateu, difundiu um esquema de pensamento que tornou Deus (no mínimo) desnecessário (DAWKINS, 2007), uma vez que a intervenção sobrenatural é substituída pela seleção natural, que se encarrega de selecionar indivíduos mais adaptados a determinada condição ecológica e de eliminar aqueles desvantajosos para essa mesma condição. Sua influência na academia é, sobretudo, nas ciências biológicas e áreas afins.²

No decorrer das páginas acima percebeu-se como, no aspecto geral, a universidade nasceu em um contexto bastante marcado pela influência da igreja católica e como, aos poucos ela se emancipou desta influência, tornando-se um espaço secularizado, de reflexão, debate e questionamento das mais diversas teorias, ideias e conceitos. Por esta razão, se em épocas anteriores, autores como Marx, Nietzsche e Freud seriam acusados de heresia e ameaçados de morte, atualmente suas ideias têm livre acesso para transitar nas universidades, sendo defendidas, questionadas e adaptadas aos diversos contextos.

Segundo Ortis (2001), embora a religião não tenha desaparecido na modernidade, ela perdeu a centralidade como forma e instrumento hegemônico de organização social como um todo e, por isso, ao invés de legitimar o conhecimento produzido na universidade, ela mesma se tornou objeto de análise pelos acadêmicos.

Além disso, na universidade tudo é questionável, inclusive conceitos que durante séculos foram absolutos em muitas culturas, como o conceito de “Deus”, de “fé” e até de “verdade”, que tradicionalmente era determinado pela religião, porém, como afirma Mariz

² Essa lista não exaustiva. Pode-se acrescentar Feuerbach, Nietzsche, Heidegger e outros.

(2006), na modernidade o critério de verdade é redefinido e, ao invés de ser legitimada pela antiguidade, ela é determinada por sua racionalidade e verificação empírica.

Esta secularização da universidade é parte de uma secularização mais abrangente que marcou a modernidade. Na Idade Média, a religião estava em todas esferas da vida humana, mas no mundo ocidental moderno seu espaço foi delimitado e ela passou a lidar apenas com questões referentes ao sobrenatural, à ideia de Deus e de salvação. Essa é uma das razões que limita a concepção de “dessecularização global”, pois percebe-se que mesmo na ascensão dos novos movimentos religiosos e no aumento de pessoas que buscam o sagrado, não há, em geral, um aumento da influência religiosa sobre a esfera pública, pelo contrário, a força da religião se restringe, basicamente, ao espaço privado (PIERUCCI, 1997; PEARCEY, 2006).

Tendo abordado o processo de secularização da universidade, na próxima seção apresentaremos alguns desafios que este contexto secularizado apresenta para adeptos de algumas instituições religiosas.

1.2. RELIGIÃO E UNIVERSIDADE: APRESENTANDO O PROBLEMA

A característica volátil e antidogmática da universidade, descrita acima, contrasta com o perfil de outras instituições, que têm no dogma seu sustentáculo e sua razão de ser, como é caso de algumas instituições religiosas. Por esta razão, a propagação e aceitação das ideias dos autores supramencionados tem sido desafiante para muitos religiosos que atualmente estudam nas universidades, gerando diversas tensões e reações.

Se, por um lado, a universidade deve ser um espaço de debate de ideias sem vínculo religioso, político ou ideológico *a priori*, e aqueles que nela estudam devem estar dispostos a discutir as diversas teorias e a construir seu pensamento à luz dos teóricos que lhe pareçam mais coerentes, por outro lado, o cristianismo tradicional concebe a verdade como absoluta e contida na Bíblia. Portanto, aqueles que são doutrinados em contextos cristãos ortodoxos e interiorizam o discurso eclesiástico tendem a sentir, no mínimo, desconforto diante de alguns contextos acadêmicos, como relata o ex-evangélico Phillip Wentworth acerca de sua própria experiência.

Wentworth nasceu em uma família presbiteriana e sua vida inicialmente era centrada principalmente nas atividades espirituais e eclesiásticas. Quando ingressou na universidade de Harvard, em 1924, ele afirma que sua fé cristã era sólida e que tinha pretensões de tornar-se

pastor, mas no decorrer do curso acadêmico viu suas convicções religiosas sendo corroídas pelo estudo da história, da filosofia e das ciências naturais, que fizeram com que ele concluísse que havia uma batalha inevitável entre religião e inteligência. É assim que ele descreve os primeiros choques entre sua experiência religiosa e acadêmica

No decorrer do tempo, o impacto do novo conhecimento e, especialmente, o da ciência e o método científico, forjou grandes estragos em minhas ideias originais. Todas as coisas, ao que parecia, estavam sujeitas às leis da natureza. Este conceito forneceu à minha mente um padrão totalmente novo no qual minhas crenças religiosas se recusavam se encaixar. Em um universo tão ordenado parecia não haver lugar para um Deus que operava maravilhas. Ele seria um fora da lei, impensável e impossível. Ruiu a base do meu mundo e eu lutei comigo mesmo em uma tentativa fútil de consertá-lo (WENTWORTH, 1932).

Experiências como esta fazem com que muitos evangélicos vejam a universidade como vilã da fé e antro da perdição, onde muitos jovens entram crentes e saem céticos, desistindo completamente da vida religiosa. Como lamenta Pearcey (2006, p. 21): “continuamos perdendo nossos filhos. A história trágica e repetitiva é que os jovens crentes, criados em lares cristãos, vão para a faculdade e abandonam a fé”.

Reforçando esta visão negativa da universidade, o teólogo Augustus Nicodemus Lopes (que foi chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie durante dez anos) cita uma pesquisa feita pelo Instituto Barna (U.S) em novembro de 2011, na qual se constatou que dentre os jovens cristãos norte-americanos que ingressam na universidade 10% se tornam pródigos (vão à igreja, mas cometem deliberadamente práticas reprovadas pela igreja), 40% ficam nômades (vão à igreja, mas sem qualquer compromisso), 20% se tornam ateus e apenas 30% continuam firmes na igreja.³

Dados como esses amedrontam muitos líderes evangélicos, que acrescentam inúmeros casos de pessoas que vivem experiências semelhantes, como relata o pastor pentecostal Pontes Filho (2014, p.7):

Já conversei com dezenas de pais alarmados ou líderes preocupados os quais me contaram que a vida de muitos dos seus filhos e jovens das igrejas foram totalmente “desviadas” dos caminhos de Deus quando passaram a frequentar um curso superior. Algumas histórias e testemunhos me impactaram, pois conhecia pessoalmente alguns desses jovens, os vi nascer e crescer na igreja, e, agora, já crescidos,

³ LOPES, Augustus Nicodemus. **O desafio da universidade**. Disponível em: <<http://www.editoraculturacrista.com.br/3congresso/material/Rev%20Augustus%20Nicodemus/1%20-%20O%20desafio%20da%20universidade%20-%20SLIDES.pdf>> Acesso em: 08 de outubro de 2014.

frequentando um curso superior “viraram” totalmente a cabeça. Alguns se declararam ateus, defendendo que durante os anos de igreja foram enganados com vãs filosofias e pela religião.

A despeito da atual popularização das universidades no Brasil, a reação de muitos evangélicos diante dela ainda é de apreensão e temor, uma vez que os elementos apresentados no templo como absolutos, eternos e transcendentais são tratados na academia apenas como objetos temporários e arraigados na cultura. Em nossa pesquisa de campo, por exemplo, dois entrevistados relataram a reação negativa de alguns membros da igreja quando informaram que ingressariam no curso de História:

tinha um grupo de jovens que dizia que eu era muito dedicado na igreja e que eu ia perder as coisas de Deus porque eu ia me corromper, aí pegavam exemplos de outras pessoas, aí diziam fulano entrou e se afastou, tu vai se afastar também. Até inventaram uma história de que Deus tava dizendo que a faculdade não era meu lugar (Álefe Silva).⁴

À princípio não foi muito positiva, principalmente por ser o curso de história, porque a maioria, eu não sei de onde se criou essa história que a maioria das pessoas que fazem história depois fica ateu e essas coisas assim, eu não sei de onde se tirou isso, e a princípio ficaram bem preocupados comigo, mas eu disse “não, não precisa se preocupar não”, mas o presbítero e a dirigente do conjunto que eu fazia parte disseram “é porque muita gente que faz história depois fica ateu e tal”, bem assim. Aí eu fiquei... me fez pensar né, mas mesmo assim eu não desisti, mas eu fiquei com um pouco de medo (Karla Oliveira).

Os exemplos supramencionados mostram algumas características do choque cultural entre o contexto da academia e o contexto da religião. Neste, o religioso é incentivado a ter fé (como de uma criança), nunca duvidando e sempre confiando sem reservas na vontade soberana de um Criador onipotente. Na academia, porém, até a pessoa do Criador é questionada e, ao invés de uma verdade revelada, as pessoas normalmente confiam no método científico quando buscam a veracidade dos fatos.

Além disso, por causa dos abusos que ao longo do tempo foram cometidos em nome da religião, as tendências “pós-modernas” excluem de seu discurso as “verdades absolutas” levantando a bandeira do relativismo contra a cosmovisão religiosa. Essa tendência causa bastante incômodo a alguns cristãos, como demonstram os filósofos cristãos Moreland e Craig (2005, p. 15-16): “Há uma batalha intelectual sendo travada nas universidades[...]. O

⁴ Este nome, assim como dos outros atores entrevistados e citados nesse trabalho, é fictício.

naturalismo iluminista e o anti-realismo pós-moderno uniram-se numa aliança profana contra uma cosmovisão amplamente teísta e especificamente cristã”.

Nesta perspectiva, para muitos cristãos, a universidade é a porta-voz do anti-cristianismo, que perturba a fé e as convicções dos cristãos tradicionais. Nas palavras da teóloga Alemã Eta Linnemann (2009, p. 33-34):

Todo estudante que ingressa na universidade tem de aceitar o julgo do ponto de partida intelectual ateuista como uma necessidade inescapável. Esse é um julgo que faz dobrar cruelmente aquele que o carrega, e é colocado sobre o estudante à parte de sua escolha consciente, por meio do objetivo de se completar o curso do estudo em um campo privilegiado – campo dominado pelo ponto de vista ateuista. Mesmo o cristão que frequenta a universidade recai sob esse julgo. É-lhe permitido, é claro, manter a fé na vida privada, em meio àqueles ao seu redor, que vejam a fé de maneira favorável, ou com ironia, ou que talvez compartilhem as mesmas convicções. Entretanto, ele é proibido de reter o Deus vivo e seu Filho Jesus Cristo em seu pensamento acadêmico, ou de lhe conceder qualquer função material nesse sentido. Assim, ele retém Jesus em seu sentimento, mas nega-o diariamente em seu pensamento, pois esse pensamento segue os princípios ateuistas anticristãos.

Todavia, segundo Nascimento (2016), embora a experiência mostre que o abandono da fé cristã dentro da universidade ocorre com frequência, dizer que a universidade é culpada pelo desvio espiritual dos cristãos e que eles não abandonariam a igreja se não tivessem ingressado nela é uma concepção errônea.

Ele lembra que o ingresso na universidade geralmente coincide com a fase da vida em que o jovem está em busca de maior liberdade, independência e tentativa de rompimento com os paradigmas anteriormente vivenciados, portanto, muitos cristãos já teriam uma pré-disposição ao abandono da fé. Para confirmar esse ponto, Nascimento cita algumas pesquisas que apontam que a quantidade de jovens que não ingressam na universidade e abandonam a fé (ou que a abandonam antes de ingressar na universidade) não é inferior à daqueles que a abandonam na academia. Portanto, a universidade não seria o fator central do abandono da fé, mas apenas um entre outros nessa fase de transição na vida do jovem evangélico.

Outro ponto que Nascimento destaca é que os maiores ataques contra a fé cristã não acontecem no campo teórico, mas no aspecto fático, ou seja, o maior desafio para o universitário cristão não seria o discurso ateuista ou secularizado dos professores, mas a influência dos amigos.

Contudo, a despeito dessa inferência, Nascimento ainda concorda que o cristão, normalmente, enfrenta diversas dificuldades em sua inserção na universidade e apresenta o

ambiente universitário como, em grande medida, hostil à fé cristã, dizendo que lá os cristãos são bombardeados por ataques de professores e alunos contra o cristianismo. Por essa razão: “o campus deve ser considerado um campo de batalha, razão pela qual o cristão precisa estar preparado antes de entrar nesse combate, sob pena de sair morto ou ferido espiritualmente”. (NASCIMENTO, 2016, p. 34).

Craig também expressa essa preocupação com os cristãos que ingressam no ensino superior, utilizando uma motivação bélica: “precisamos treinar os nossos filhos para a guerra. Não podemos arriscar enviá-los aos colégios e universidades armados com espadas e armaduras de plástico. O tempo de brincadeira já passou” (CRAIG, 2012, p. 19).

Independente dos possíveis exageros desses autores, não se pode negar que para o cristão ortodoxo a universidade apresenta novas possibilidades de leitura do mundo, que destoam de sua cosmovisão religiosa. Até então sua concepção era de que o mundo tinha sido criado por um Deus amoroso e que intervém em sua criação constantemente, mas, de acordo com as visões humanistas, o ser humano está sozinho no universo, é fruto da evolução das espécies e não difere em valor de qualquer outro animal.

Enquanto na concepção religiosa Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, na visão humanista o ser humano criou Deus(es) por causa de suas vicissitudes e medos, sobretudo, atribuindo ao divino os aspectos da existência que outrora eram inexplicáveis pelo ser humano. Contudo, com o avanço da ciência, o conhecimento parece ter desvendado os “mistérios divinos”, naturalizando o que antes era visto como sobrenatural e podendo manipular os elementos que antes eram restritos aos deuses.

Na cosmovisão religiosa, o ser humano aliena as mudanças individuais e coletivas à vontade divina, da qual ele depende através da oração. Na concepção humanista, porém, o ser humano é o agente único da mudança e a ideia de Deus é vista como empecilho para as mudanças sociais. O problema da sociedade não é o pecado, mas a ignorância e, por isso, a solução não está na oração e no arrependimento, mas na educação.

Finalmente, em algumas concepções religiosas, o líder religioso (pastor, padre, bispo, apóstolo, etc.) é o escolhido de Deus para interpretar seus desígnios ao povo, mas com o ingresso do cristão na universidade, o profeta do templo é rivalizado pelo “profeta” da universidade e, assim como os líderes religiosos são os porta-vozes da fé, de certa forma os professores e intelectuais são vistos como porta-vozes da academia, que concorrem com os

primeiros, podendo causar transtornos à visão espiritual do fiel. Nas palavras de Pontes Filho (2014, p. 21):

Muitos cristãos, que ingressam na faculdade ou na universidade, acabam crendo em tudo que os professores falam e que os livros ensinam. Qualquer teoria que um professor traz abala a fé e as convicções de muitos desses “cristãos”. Pois recebem aquilo como se fosse uma verdade absoluta, passam a questionar o que a Bíblia ensina e o que aprenderam na igreja e no seio familiar.

Diante das diferenças entre o contexto religioso e o acadêmico, o presente trabalho analisa a experiência de pessoas que participam semanalmente desses dois contextos e que conciliam, de alguma forma, o conhecimento e a experiência que adquirem em ambos. Esses sujeitos da pesquisa são os religiosos universitários, mas, obviamente, com a multiplicidade de expressões religiosas e de universidades e cursos é fundamental que haja uma delimitação. Portanto, embora os pormenores metodológicos sejam expressos no capítulo seguinte, no momento serão apresentados apenas alguns fatores de delimitação do tema.

No princípio, a proposta era trabalhar com “os evangélicos no curso superior”, mas, devido a multiplicidade de igrejas, denominações, crenças e práticas evangélicas, preferimos delimitar a pesquisa aos grupos pentecostais, uma vez que o pentecostalismo tem sido apontado por alguns sociólogos como um dos fenômenos que marcam o “reencantamento do mundo”, indicando, de certa forma, uma ruptura com a secularização que marcou a modernidade.

A observação de Berger (1985) de que a presença da secularização não é uniforme nas instituições e grupos sociais também se aplica ao protestantismo. Segundo Weber (2001), o protestantismo reformado reduziu drasticamente a magia que estava presente no catolicismo, excluindo o milagre da missa e distanciando o céu da terra através da retirada da intercessão dos santos, contudo, se, por um lado, esse modelo desembocou no liberalismo teológico, que é o extremo da religião desencantada, por outro, do protestantismo reformado também surgiu o pentecostalismo, que expressou o reencantamento desse segmento através da glossolalia e de outras manifestações místicas, minimizando o aspecto racionalizante e enfatizando a experiência e a magia. Nas palavras de Rolim (1980, p. 149): “[os pentecostais] não se preocupam com justificar racionalmente o poder de Deus. Esta experiência religiosa, dizem, não anda atrás de provas. Basta vivê-la”.

Embora nos últimos anos tenha havido algumas mudanças no cenário pentecostal brasileiro, a experiência continua sendo muito estimada nesse segmento, que continua tendo

como fator central o batismo com o Espírito Santo, que resulta no uso de dons espirituais, tais como profecia, falar em línguas estranhas, operação de milagres e outros.

Portanto, ao delimitar a pesquisa nos evangélicos pentecostais, o objetivo é analisar como pessoas que estão inseridas em um grupo religioso fortemente marcado pelo encantamento são afetadas quando passam a participar, frequentemente, de um contexto social bastante marcado pela secularização.

Tomando a distinção feita por Berger (1985), podemos dizer que esse trabalho analisa a experiência de pessoas cuja consciência não foi tão afetada pela secularização (“secularização subjetiva”), mas vivem em um espaço altamente secularizado (“secularização objetiva”), ou seja, muitos universitários evangélicos, que nos fins de semana participam dos cultos em suas igrejas e são exortados por seus líderes a viver uma constante experiência de fé, mas no decorrer da semana, na universidade, escutam de seus professores um discurso científico, que algumas vezes é oposto à proposta religiosa.

Como já dito, alguns abandonam a religião após o ingresso na academia e outros abandonam o curso superior por causa da religião, mas, quanto àqueles que vivem semanalmente na universidade e na igreja, como eles conciliam a fé do templo com o conhecimento da academia? Eles fazem amizade com pessoas não evangélicas na universidade? Que transformações podem ser percebidas em suas vidas a partir do contato intenso com o contexto acadêmico? Eles reproduzem o conceito negativo da universidade, como alguns autores supramencionados, ou têm uma visão mais simpática? Essas são algumas das questões que serão analisadas no decorrer do trabalho.

Outro fator que contribuiu para a opção pelos pentecostais foi o crescimento dos integrantes desse segmento religioso na universidade nos últimos anos. Os dados referentes a este crescimento serão expostos no terceiro capítulo, mas para o momento é importante dizer que a expansão do ensino superior nos últimos tem favorecido a inclusão de grupos historicamente excluídos do nível educacional superior e que, dentre os grupos beneficiados por essa popularização, estão muitos pentecostais, que, como veremos, continuam atuando, sobretudo, na base da pirâmide social.

Todavia, apesar da ascensão dos pentecostais na universidade, veremos que o pentecostalismo ainda é o grupo que (proporcionalmente) tem menos pessoas que concluíram a universidade. Portanto, se, de um lado, muitos pentecostais têm ingressado na universidade, por outro, esta ainda é uma ideia muito nova para o pentecostalismo. Desta forma,

consideramos importante pesquisar a experiência de integrantes desse segmento religioso após o ingresso neste contexto, que apresenta diversos desafios e oportunidades para a expressão de sua fé.

Quanto à delimitação do curso superior, dentre tantas possibilidades optamos pelo curso de história por, pelo menos, três razões: primeiro, história faz parte das ciências humanas e, como foi dito, alguns autores apontam esta área do conhecimento como a mais afetada pela secularização (BERGER, 1999; PEARCEY, 2006); segundo, porque o próprio autor desse texto é graduado em história e conhece, empiricamente, alguns desafios que o curso pode pôr diante de alunos religiosos; e, terceiro, uma vez que mais de um terço da Bíblia foi escrito em formato de narrativa histórica, seria bastante interessante investigar como estudantes da historiografia entendem tais textos e outros aspectos do livro que na igreja é tido como sagrado.

Para a execução desta pesquisa, optamos em trabalhar com a sociologia à escala individual, portanto o próximo capítulo descreverá as razões desta escolha teórico-metodológica, as principais características dessa perspectiva sociológica, sobretudo, no formato desenvolvido por Bernard Lahire, e o uso que este autor fez de outros teóricos para a implementação de sua teoria.

Nesse ponto, exploraremos, sobretudo, o diálogo de Lahire com a obra de Pierre Bourdieu, mostrando suas principais considerações críticas sobre o conceito de *habitus* e os avanços que ele propôs para esse conceito na análise de sociedades mais complexas. Analisaremos também o conceito de “disposição” e suas principais características e, por fim, apresentaremos como a sociologia à escala individual será aplicada ao nosso objeto de pesquisa.

Ainda no segundo capítulo, trataremos sobre as metodologias da sociologia à escala individual e focaremos, sobretudo, no modelo dos retratos sociológicos, mostrando as vantagens do uso desse modelo para a proposta do presente trabalho e algumas dificuldades do seu uso. Terminaremos este capítulo tratando especificamente sobre a pesquisa de campo, mostrando algumas situações que marcaram as entrevistas e as observações dos atores analisados.

Uma vez que o foco da nossa pesquisa são os pentecostais na universidade, o terceiro capítulo fará uma análise dos contextos nos quais esses atores interagem. Primeiro, descreveremos as principais características do pentecostalismo brasileiro e como os adeptos

desse segmento religioso lidam com o ascetismo, com o misticismo e com a intelectualidade, sobretudo, diante das mudanças que o cenário evangélico brasileiro tem apresentado.

Nesse capítulo também analisaremos algumas mudanças que o contexto universitário brasileiro tem experimentado nos últimos anos, sobretudo, a popularização do ensino superior, que favoreceu o ingresso de classes mais baixas na universidade. Perceberemos que os pentecostais se destacam entre os grupos beneficiados pela popularização do ensino superior, porém, esse benefício fez com que eles enfrentassem, mais frequentemente, alguns problemas que antes lhes eram desconhecidos ou esporádicos.

Para encerrar o terceiro capítulo, faremos algumas considerações sobre os cursos de licenciatura em história da Fafica e da UFPE, sobretudo, focando na análise do perfil dos alunos das duas instituições. Com base em suas respostas a um questionário aplicado em sala de aula, descreveremos alguns aspectos básicos do perfil desses estudantes, que nos ajudarão a compreender melhor o cenário ao qual os entrevistados deste trabalho pertencem e no qual interagem.

Finalmente, nos capítulos quatro e cinco apresentaremos os “retratos sociológicos” dos seis estudantes entrevistados. Desde já é importante ressaltar que, a despeito da utilização do dispositivo metodológico do retrato sociológico, o foco da nossa descrição está no ingresso no curso superior e em seus efeitos sobre os pentecostais universitários, por isso, como será explicado no capítulo seguinte, o termo “retrato” será sempre utilizado entre aspas, uma vez que nesse trabalho a metodologia é utilizada de forma aplicada, diferente de Lahire, que a utilizou de forma experimental.

Cada “retrato” será descrito separadamente com suas semelhanças e peculiaridades e, por fim, nas considerações finais apresentaremos uma análise geral, correlacionando-os e explorando as lições oriundas dessas relações.

2. BERNARD LAHIRE E OS ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA SOCIOLOGIA À ESCALA INDIVIDUAL

2.1. OS FUNDAMENTOS DA SOCIOLOGIA À ESCALA INDIVIDUAL

Para a realização do presente trabalho, nossa abordagem estará fundamentada, sobretudo, na sociologia à escala individual, desenvolvida por Bernard Lahire, por isso, neste capítulo analisaremos os principais conceitos da abordagem teórica deste autor, apresentando algumas de suas possibilidades de elucidação para o tratamento do tema aqui proposto.

A sociologia à escala individual está inserida na proposta disposicionalista, que, por sua vez, se enquadra no esquema mais amplo das teorias da ação. Estas têm sua origem na sociologia compreensiva de Max Weber, que diferente da tradição positivista, tentava compreender o sentido da ação social.

No decorrer dos anos as tradições sociológicas desenvolveram diversos tipos de olhar sobre a ação dos indivíduos, contudo, Lahire (2002a) as divide em duas grandes tendências, que são, de um lado, aquelas que conferem peso determinante e decisivo ao passado do ator e, do outro, as que focam apenas a interação presente.

Nesta divisão, as teorias que privilegiam o passado tendem a enfatizar a homogeneidade do ator, enquanto as que focam o presente acentuam as múltiplas fragmentações dos egos⁵. Lahire critica esses dois modelos teóricos, destacando que no primeiro o presente não é levado em conta e que no segundo os atores são desprovidos de passado. Tentando fugir dos dois extremos, ele propõe uma teoria que analise o passado incorporado no indivíduo, mas que, ao mesmo tempo, esteja atenta aos contextos e momentos presentes nos quais a ação é efetuada.

Partindo do pressuposto de Elias (1994) de que não há dicotomia entre indivíduo e sociedade, Lahire trabalha o social no nível individualizado e, sendo assim, compreende a análise do indivíduo como uma das tarefas da sociologia, contrariando a ideia de que esta ciência deveria analisar apenas o social coletivo enquanto a tarefa da psicologia e áreas afins seria a análise do indivíduo.

⁵ Segundo Lahire (2002), no primeiro grupo estão incluídas as diferentes teorias psicológicas e neuropsicológicas, a teoria psicanalítica e a teoria do *habitus*; e no segundo grupo: a teoria da escolha racional, individualismo metodológico e interacionismo simbólico.

Um objetivo razoavelmente semelhante (porém, bem mais limitado) já havia sido proposto por Durkheim (2011). Analisando o suicídio, que em vários aspectos é um evento marcado por um alto nível de individualidade, ele mostra que até mesmo neste ato, que aparentemente é tão individual e solitário, o indivíduo que tira sua própria vida age influenciado pela sociedade, ou seja, “quando o indivíduo se sente só e desesperado, a ponto de se matar, é ainda a sociedade que está presente na consciência do infeliz, e o leva, mais do que sua história individual, a esse ato solitário” (ARON, 1999, p. 298).

Na abordagem de Lahire, porém, o social individualizado é apresentado com riqueza de detalhes, tanto na gênese das disposições como em suas atualizações. Enquanto Durkheim estava mais preocupado em mostrar a influência da “consciência coletiva” sobre as ações individuais, a preocupação de Lahire está em compreender como as diferentes “disposições” se manifestam através dos múltiplos contatos dos atores sociais no mundo plural.

Lahire não foi o primeiro sociólogo a se preocupar com a análise do indivíduo e, de certa forma, pode-se dizer que esta preocupação já estava presente na sociologia clássica. Martuccelli e Singly (2012), por exemplo, refutam a concepção frequente de que Durkheim teria sido um holista que se opôs ao individualismo. Para eles, Durkheim distingue dois individualismos, um negativo, que rende homenagem ao indivíduo particular (egoísmo), e o individualismo positivo, que não é a glorificação do eu, mas do indivíduo em geral, nessa perspectiva, “o indivíduo ideal deve ser marcado pela sociedade, que lhe propõe instituições para contê-lo e para evitar seus desvios egoístas” (MARTUCCELLI; SINGLY, 2012, p. 16).

Todavia, indubitavelmente, o clássico da sociologia que mais refletiu sobre a individualidade foi Georg Simmel e em alguns de seus trabalhos é clara sua preocupação com o indivíduo (SIMMEL, 1973, 2004, 2005, 2006a, 2006b), embora sua análise seja do individualismo como um fenômeno social, não do indivíduo como objeto da análise sociológica.

Simmel, assim como os outros autores clássicos da sociologia, refletiu sobre a modernidade, e uma de suas preocupações foi acerca dos efeitos do mundo moderno sobre os indivíduos, sobretudo, como eles foram afetados por dois aspectos que marcam a vida moderna, que são o dinheiro e as grandes cidades. Além disso, ele também refletiu sobre como o conceito de individualidade foi gerado na modernidade (sobretudo, a partir do Renascimento) e transformado no decorrer dos séculos, com ênfase em aspectos variados, como, por exemplo, a distinção e a liberdade.

Segundo Simmel, o indivíduo moderno é marcado pela impessoalidade resultante da economia monetária e, na metrópole, ele tem o desafio de preservar a autonomia e a individualidade de sua existência diante das forças sociais externas, uma vez que há nele uma alteração brusca e ininterrupta entre estímulos exteriores e interiores, resultando na intensificação de seus estímulos nervosos e contribuindo para que o homem metropolitano deixe de concentrar suas reações no coração e as concentre na mente, pois esta seria menos sensível do que aquele.

É interessante notar como a pluralidade característica da metrópole e sua interiorização nos indivíduos está presente na análise de Simmel. Ele entende que nas grandes sociedades, os indivíduos estão divididos no interior de si mesmos por causa do pertencimento aos diversos círculos sociais e que, por isso, “o indivíduo é pressionado, de todos os lados, por sentimentos, impulsos e pensamentos contraditórios” (SIMMEL, 2006a, p. 40).

Embora não se prenda a detalhes, como os atuais teóricos da sociologia à escala individual, Simmel introduziu o tema da pluralidade contextual no indivíduo e o desafio do ator social de manter a coerência da individualidade diante de tal pluralidade. Em suas palavras: “A criação contínua de novos círculos que incluem os membros dos grupos existentes em combinações variadas, torna os indivíduos mais independentes e lhes dá um sentimento maior de sua individualidade” (SIMMEL, 2006b, 104).

Estas reflexões sociológicas de Simmel sobre o indivíduo moderno mostram que, muito antes do florescimento da sociologia do indivíduo, este já estava presente em suas análises. De acordo com Martuccelli e Singly (2012, p. 23): “é notável que no final do século XIX Simmel tenha proposto um esquema do processo de individualização que se converteria em uma noção central em sociologia um século mais tarde”.

Além de Simmel, Norbert Elias também é apontado por alguns teóricos como um suporte para a sociologia à escala individual. A partir da constatação de diferenças gritantes em uma mesma sociedade nos diversos estágios do processo civilizador, ele se questiona acerca do fluxo de transformações que marca a passagem entre diversas gerações em uma mesma região geográfica, e é isso que lhe faz aprofundar a reflexão sobre a relação entre indivíduos e sociedade, sobretudo, como o estágio civilizacional influencia a postura dos indivíduos diante de diversas situações, como, por exemplo, a mudança social de

comportamento que os indivíduos tem em relação à morte como reflexo de novos estágios do processo de civilização (ELIAS, 2001).

Elias tenta fugir de dois extremos que têm marcado a análise social no decorrer da história (aquelas que enfatizam o determinismo social sobre os indivíduos e as que consideram os indivíduos isolados, concentrando em sua intencionalidade racional os rumos da sociedade), destruindo a barreira aparentemente existente entre indivíduo e sociedade e mostrando como esses dois aspectos da realidade social estão ligados nas relações de interdependência entre os indivíduos. Sua abordagem ressalta o aspecto processual da sociedade, acentuando seu dinamismo, que toma rumos não deliberados pelos indivíduos.

Segundo Elias (1994), outro aspecto que causa influência sobre os indivíduos são as relações de interdependência. Em sociedades “complexas”, estas relações entre os indivíduos formam longas cadeias e cada indivíduo está preso por viver em permanente dependência funcional de outros. Por esta razão, uma análise do indivíduo não pode ignorar tais relações, como ele escreve: “nada, exceto uma exploração da natureza e da estrutura dessas próprias relações, pode dar-nos uma ideia da estreita e profunda medida em que a interdependência das funções humanas sujeita o indivíduo” (ELIAS, 1994, p. 26).

O indivíduo constrói suas ações, pensamentos e percepções a partir das relações de interdependência que ele mantém com outros. Desde criança, ele já é inserido em relação funcional com sua família e assimila possibilidades e limites de ação dentro desta configuração. Posteriormente, as redes de relação desse indivíduo se ampliam e se tornam mais complexas, devido o número e a diversidade de configurações nas quais ele está inserido. Sendo assim, Elias não compreende o indivíduo isolado, mas como alguém que está sempre em relação com outros e se define a partir dessas relações.

A despeito da importância das reflexões supracitadas de Elias, a sociologia à escala individual de Bernard Lahire se inspira, sobretudo, em sua pesquisa biográfica sobre Mozart, na qual Elias analisa a vida deste grande artista da música clássica sem se deter em um único aspecto, mas levando em consideração as diversas influências que ele sofreu no decorrer de sua trajetória biográfica e os aspectos socioculturais dos contextos em que ele viveu.

Segundo Elias (1995), os conflitos de padrões sociais vividos por Mozart foram tão intensos que interferiram em sua perspectiva de sucesso, amor, felicidade e realizações pessoais. Ele era um burguês *outsider* vivendo em uma sociedade de corte e, estando a serviço

da corte, viveu em dois mundos sociais distintos, renunciando sempre seu próprio gosto musical para ser aceito pelos padrões musicais da cultura cortesã.

Elias descreve as relações familiares de Mozart, enfatizando, sobretudo, a figura de seu pai (músico para a corte), que queria prepará-lo para que ele também fosse um serviçal da corte. Nesse intento, ele o submeteu a uma disciplina rígida desde a infância, que contribuiu para que logo cedo a vida do filho se reduzisse essencialmente à música. Porém, a despeito das tentativas de seu pai, Mozart não estava disposto a viver submisso à ordem da corte e, por isso, estava em uma situação complicada, uma vez que ele precisava dela para seu sustento financeiro. Diante deste dilema, no decorrer da obra Elias descreve as atitudes ambivalentes de Mozart, que de um lado se irrita e despreza os nobres da corte e, de outro lado, se importa e luta pelo reconhecimento deles.

Longe de apresentar um “retrato” coerente de Mozart, Elias destaca as contradições de sua personalidade e sua forma heterogênea de ser e de agir, como, por exemplo, o fato de ser ele autor de uma música sublime e eminentemente catártica e ao mesmo tempo também ser capaz de fazer piadas que parecem extremamente grosseiras.

Desta forma, o “retrato” que Elias descreve de Mozart é heterogêneo (em alguns casos até contraditório) e ele o constrói a partir da análise das diversas relações que ele desenvolveu no decorrer de sua trajetória biográfica e social, com seus pais, com a corte, com a música (e sua consciência artística), com sua esposa, etc.

Esta abordagem de Elias, embora não tenha um forte aparelho conceitual, é suficiente para o seguinte comentário de Lahire (2005, p. 16):

Convencido que o mais singular dos traços de uma pessoa só se pode compreender se reconstruirmos o “tecido de imbricações sociais” na qual ela está inserida, e de que apreender os comportamentos de um indivíduo supõe a reconstrução dos desejos que ele tenta satisfazer e que “não estão inscritos nele antes de qualquer experiência” [...] Elias dá o exemplo, se bem que ainda demasiado sucinto, do que poderia ser uma sociologia à escala individual da constituição das primeiras disposições.

Simpatizando com a forma como Elias reconstitui a trajetória biográfica de Mozart, Lahire parte do mesmo pressuposto eliasiano, que consiste em compreender a realidade social como uma rede de relações de interdependência entre indivíduos que se definem precisamente pelo modo como se inserem nessas redes. Todavia, a despeito desta simpatia em relação à obra de Elias, Lahire (2004) critica-o pelo fato de, em suas reflexões sociológicas, ele insistir mais nas configurações de interdependência que os indivíduos formam entre si do que na

articulação entre esses “paralelogramos das forças” e o passado incorporado pelos indivíduos socializados, entendendo que os caminhos trilhados pelos atores são prescritos pela constituição de seu círculo de ação e de suas relações de interdependência.

Diferente da sociologia à escala individual, o foco da preocupação de Elias não é a trajetória dos indivíduos, mas as redes de interdependência que eles criam entre si. Ele analisa a relação dialética entre indivíduo e sociedade a partir de tais cadeias, examinando como, nessa relação, a sociedade caminha por rumos não deliberados por nenhum indivíduo isolado. Em suas palavras: “não é possível tomar indivíduos isolados como ponto de partida para entender a estrutura de seus relacionamentos mútuos, a estrutura da sociedade. Ao contrário, deve-se partir da estrutura das relações entre os indivíduos para compreender a “psique” da pessoa singular” (ELIAS, 1994, p. 39)

É por essa razão que, segundo Martuccelli e Singly (2012, p. 45):

A proposição de Elias constitui uma proposição epistemológica singular. Mesmo quando reconhece a importância dos indivíduos enquanto resultado do processo de civilização, sua análise não é uma variante da sociologia do indivíduo, porque a análise não toma os indivíduos, suas representações e emoções íntimas, se não como um “sintoma” de um modo de evolução e de um tipo de configuração social e histórica. O ponto focal da análise é sempre a sociedade e suas configurações, de onde cada ação social depende da ação efetuada por outro ator.

Além de Simmel e Elias, outro autor que também influenciou a sociologia à escala individual (sobretudo o pensamento de Lahire) foi Maurice Halbwachs⁶, sobretudo através de seu conceito de “memória coletiva” (HALBWACHS, 1990). De acordo com esse autor, a memória ultrapassa o plano individual e não pode existir apartada da sociedade, conseqüentemente, as lembranças e recordações são essencialmente memórias de grupo, uma vez que só existem na medida em que o indivíduo é produto de um grupo social específico.

Influenciado pelo pensamento de Durkheim, Halbwachs ultrapassa as teses psicologizantes da memória e propõe um estudo dos contextos sociais que compõem as lembranças, uma vez que “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos” (HALBWACHS, 1990, p. 26).

⁶ A sociologia à escala individual, conforme declara Lahire (2005, p. 35), “inscreve-se numa longa tradição sociológica que, de Émile Durkheim a Norbert Elias, passando por Maurice Halbwachs, tem como objetivo ligar cada vez mais intimamente a economia psíquica aos quadros da vida social”.

Para Halbwachs, o indivíduo está inserido ao mesmo tempo ou sucessivamente em vários grupos sociais que são mais ou menos heterogêneos e, por isso, a constituição da sua memória é uma combinação das memórias desses diversos grupos dos quais ele participa e sofre influência. Conseqüentemente, a vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens que constituem a lembrança, e o desapego a um grupo social tende a resultar no esquecimento de tais imagens.

Em resumo, para Halbwachs a memória é sempre uma construção executada no presente a partir das experiências vividas no passado e dos diferentes grupos com quem o indivíduo se relaciona. Este foco nas múltiplas socializações sucessivas e simultâneas em grupos variados será bastante explorado na teoria sociológica de Lahire. Um de seus objetivos é “compreender por que os indivíduos podem perceber diferentemente as mesmas situações e reagir diferentemente face às mesmas solicitações ou injunções exteriores” (LAHIRE, 2010a, p. 25), ou seja, como os atores sociais organizam as múltiplas disposições de que são portadores nos diversos contextos e situações em que interagem.

Além dos autores supramencionados, outro autor que também inspirou a abordagem de Lahire foi Marcel Proust, que em sua obra literária também expressa os múltiplos determinismos que pesam sobre os personagens. Segundo Lahire (2004), os personagens proustianos são caracterizados por suas coordenadas e estatutos sociais e cada um deles é multiplicado em suas experiências de socialização e não age “como um só homem” nas múltiplas situações diárias em que são diversamente ativados e mobilizados.

Como tem sido dito, estas abordagens que enfatizam a heterogeneidade dos contextos sociais pelos quais os indivíduos passam e as disposições que são geradas e mobilizadas por eles foram muito importantes para o desenvolvimento da sociologia à escala individual. Contudo, além de todos os teóricos apresentados nesta seção, certamente o principal intelectual com quem a proposta teórica de Lahire dialoga é Pierre Bourdieu. É com e contra o pensamento deste autor que ele apresenta sua teoria, como analisaremos na próxima seção.

2.2. BERNARD LAHIRE E SEU PENSAMENTO COM E CONTRA BOURDIEU

Segundo Martucceli (2007), nas últimas décadas tem havido uma renovação do interesse pela sociologia do indivíduo. A ideia de renovação parte do pressuposto de que durante bom tempo o projeto sociológico foi marcado, sobretudo, pela noção de “personagem

social”, ou seja, pela compreensão das ações e experiências do indivíduo a partir da sua posição ocupada no espaço social.

Esse tipo de leitura “posicional” – que segundo Martuccelli (2010), tem em Bourdieu um de seus principais representantes – embora não ignore as diferenças e acentos entre os indivíduos, entende que sua posição social ainda é o melhor operador analítico para se compreender as ações, reações e percepções que eles têm da realidade.

Todavia, nas últimas décadas, a percepção cada vez mais real de que há múltiplas influências sociais agindo sobre o indivíduo contemporâneo tem feito com que alguns sociólogos repensem o modelo do “personagem social” e elaborem outros modelos de análise que não privilegiam apenas um fator. Essa tem sido, por exemplo, a proposta dos sociólogos à escala individual, que exploram a singularidade dos indivíduos e rejeitam qualquer análise que privilegie um aspecto social *a priori*.

Contudo, antes mesmo do surgimento desta perspectiva de análise, nos anos 1960 já se vê um inconformismo com o modelo do “personagem social” a partir do interacionismo simbólico e de outras abordagens da microsociologia, que acentuavam o papel dos atores na produção ativa das situações sociais e se aproximavam mais dos indivíduos na vida cotidiana e no compartilhamento dos significados da vida social.⁷

Nos trabalhos de Goffman (1985, 2010, 2011, 2012), por exemplo, percebe-se a ênfase no aspecto interacional, sem supervalorizar a “posição social” dos atores. Sua maior preocupação não é criar conceitos que expliquem as grandes estruturas sociais e nem analisar a existência de regras universais que possam ser aplicadas aos fatos sociais em todo mundo. Antes, ele analisa o cotidiano e as pequenas expressões e interações ligadas a ele, nas quais, os atores que interagem usam, constantemente, símbolos que expressam seus desejos, concepções e valores. Assim, Goffman analisou episódios triviais da vida cotidiana, mostrando que eles também eram uma dimensão central da pesquisa sociológica.

Em sua análise dramaturgica, Goffman (1985) ressalta a influência recíproca dos atores na interação face a face, suas capacidades interpretativas e o caráter dinâmico da interação. Ele analisa as situações comuns da vida social moderna, utilizando a analogia do teatro, destacando o aspecto previsível do ator social e mostrando como tal previsão

⁷ Outra abordagem que também não se conformou ao modelo do “personagem social” foi a de Norbert Elias, que como já vimos, embora não ignore a influência da posição social sobre as ações dos indivíduos, tem seu foco de análise nas redes de interdependência criadas entre eles (ELIAS, 1980).

influencia na forma como os atores desenvolvem a inteligência reflexiva sobre a maneira de tratar uns aos outros.

Goffman parte do pressuposto de que à medida que nos relacionamos com outras pessoas, nós acumulamos uma série de conhecimentos práticos sobre o que devemos e o que não devemos fazer diante de indivíduos que tem determinada aparência ou conduta e, portanto, “quando um indivíduo chega à presença de outros, estes, geralmente, procuram obter informação a seu respeito ou trazem à baila a que já possuem” (GOFFMAN, 1985, p. 11). Sendo assim, quando um estranho se apresenta diante de nós, através da sua conduta e aparência, nós refletimos sobre relações anteriores com pessoas semelhantes e, conseqüentemente, empreendemos o mesmo tipo de ação, como forma mais confiável de estabelecer uma relação “segura”.

Segundo Martuccelli e Singly (2012), dos autores da microssociologia, Goffman propôs os aportes mais importantes na perspectiva de uma sociologia do indivíduo. Sua abordagem “pode ser percebida como uma primeira etapa necessária antes da sociologia do indivíduo *stricto sensu* na medida em que se defende um setor “autônomo” – nesse caso a interação – frente às visões dominantes nos anos 1960 da ordem social, das estruturas sociais” (*Ibidem*, p. 30).

Contudo, a despeito da delimitação da análise e da proximidade da esfera individual, a abordagem de Goffman não pertence ao campo da sociologia do indivíduo pelo fato de que seu foco não está nas formas individuais, mas no aspecto interacional, como ele mesmo distingue: “eu pressuponho que o estudo apropriado da interação não é o indivíduo e sua psicologia, e sim as relações sintáticas entre os atos de pessoas diferentes mutuamente presentes umas às outras” (GOFFMAN, 2011, p. 10).

Portanto, a análise de Goffman tende a limitar-se, por razões metodológicas, às manifestações exteriores dos indivíduos, não explorando suas trajetórias individuais e a formação social de suas subjetividades, que é uma das características da sociologia à escala individual. Por esta razão, Lahire (2004) critica essa abordagem, afirmando que na ênfase dada à interação imediata, ela concebe um ator sem passado⁸.

⁸ Crítica exagerada e injusta, pois, como já dissemos, Goffman entende que à medida que nos relacionamos com outras pessoas, nós acumulamos uma série de conhecimentos práticos sobre o que devemos e o que não devemos fazer diante de indivíduos que tem determinada aparência ou conduta, ou seja, nossas interações atuais são influenciadas pelas interações passadas.

Na sociologia à escala individual a ruptura com o modelo do “personagem social” é bastante evidente e Lahire a expressa, em grande medida, dialogando com o pensamento de Bourdieu,⁹ sobretudo, pressupondo as limitações da teoria da prática deste autor e apresentando possibilidades de aprofundamento de questões que, segundo Lahire, não foram desenvolvidas por ele. Em suas palavras: “Criticando o trabalho sociológico de Pierre Bourdieu, eu faço o que qualquer cientista deveria fazer: retomar as questões onde ele as deixou e tentar prosseguir a pesquisa para fazer avançar o conhecimento” (LAHIRE: 2012, p. 203). Comentando o trabalho de Lahire em relação a Bourdieu, Vandenberghe (2013, p. 72) escreve:

Conhecendo o trabalho de Bourdieu como ninguém mais, ele [Lahire] o refaz todo, por assim dizer, mas em uma direção bastante distinta. Como um vírus de computador que infecta o disco rígido e assume as operações do seu hospedeiro, Lahire se instalou profundamente no programa da sociologia crítica, replicando-o, estendendo-o, corrigindo-o, subvertendo-o e, em última instância, reescrevendo-o radicalmente a partir de dentro.

Lahire (2002b) tenta fugir de dois extremos perceptíveis na França em relação à obra de Bourdieu, que são sua veneração e sua completa repulsa. Ele é um admirador da sociologia boudiesiana¹⁰, contudo, também percebe que há algumas questões que precisam ser repensadas e aprofundadas em sua abordagem, a começar pelo seu conceito de *habitus*.

Em Bourdieu, este conceito articula a relação entre o agente individual e a estrutura social, sendo um conjunto de disposições duradouras incorporadas pelo indivíduo no processo de socialização. Em sua definição, *habitus* é um:

Sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente (BOURDIEU, 2003, p. 53-54).

⁹ Como ele escreve em sua obra, “Homem plural”: esta obra convida a pensar ao mesmo tempo, com e contra (ou, no mais das vezes, diferente de) Pierre Bourdieu (LAHIRE, 2002a, p. 11).

¹⁰ “Pierre Bourdieu parece ter proposto uma das orientações teóricas mais estimulantes e mais complexas em ciências sociais. Uma das que integram o máximo de sutilezas teóricas e metodológicas” (LAHIRE, 2002a, p. 11).

A ênfase de Bourdieu, porém, é em relação ao *habitus* de classe, que era uma variável sociológica dominante no contexto em que ele lançou as bases de sua teoria. Em sua abordagem, ele analisa a interferência desse *habitus* na produção do gosto, da crença e das práticas sistemáticas, no sentido de que ele leva os membros de uma mesma classe a ser e agir da mesma forma e ao mesmo tempo estabelece distinção entre as classes sociais (Bourdieu, 2007).

Portanto, para Bourdieu, a posição do indivíduo na estrutura social propicia um conjunto de vivências típicas que tendem a consolidar-se na forma de um *habitus* de classe, ou seja, de uma forma de ser e agir adequados à sua posição social, fazendo com que em sua maneira de agir os indivíduos reproduzam inconscientemente as propriedades da classe social a que pertencem. Nesta perspectiva, o *habitus* é, sobretudo, um princípio gerador de práticas distintas que unifica as práticas de um ator e de uma categoria social, constituindo um sistema de disposições duráveis e transferíveis inconscientemente.

Contudo, Bourdieu não tem uma compreensão determinista de que todos os membros de uma determinada classe social invariavelmente agirão da mesma forma se estiverem diante da mesma situação. O que ele destaca é que, em linhas gerais, os membros de uma classe social compartilham de um mesmo sistema de disposições e de um modo semelhante de perceber e avaliar as situações, fazendo com que eles tenham maior probabilidade de agir da mesma forma. Portanto, embora Bourdieu esteja consciente de que há dissonância em relação às práticas dos membros de uma classe social, tal fato seria atípico em relação à maioria e, por isso, estando sua preocupação concentrada nessa maioria, ele não analisou situações em que as ações dos sujeitos se desviam do quadro geral no qual seu *habitus* está inscrito.

Lahire faz diversas críticas ao conceito bourdiesiano de *habitus*, a começar pelo seu potencial quando aplicado às sociedades mais complexas. Ele destaca que esse conceito foi construído, inicialmente, para captar o funcionamento da sociedade Cabila, que era uma sociedade tradicional e com pouca diferenciação social e, portanto, nela os atores estavam dotados de um estoque particularmente homogêneo de esquemas incorporados de ação.

Segundo Lahire, embora o conceito de *habitus* tenha sido eficaz na análise daquela sociedade, ele seria muito limitado quando aplicado a sociedades mais complexas e muito diferenciadas e, por isso, nesse caso seria “preciso reconstruir o conjunto de quadros de socialização através dos quais eles passam a compreender, pouco a pouco, como o conjunto

dessas experiências são cristalizadas sob a forma de uma variedade de disposições de natureza e de força desiguais” (LAHIRE, 2012, p. 204).

Lahire não despreza a importância do aspecto socioeconômico na constituição de uma parte das disposições do patrimônio de cada indivíduo, mas ele questiona o peso que é dado por Bourdieu a este aspecto. Para ele, em nenhum caso se pode dizer que esse seja o único, nem mesmo que seja “em geral” o mais importante, pois há outros aspectos da trajetória biográfica que devem ser levados em conta e que (em alguns casos mais do que o aspecto socioeconômico) interferirão sobre o ser e o agir dos atores sociais.

Para Lahire, olhar para os indivíduos que compõem uma determinada classe social e homogeneizá-los, salientando apenas o aspecto socioeconômico é ignorar outros aspectos importantes que existem entre eles e que poderiam ser fatores importantes de distinção e de análise. Em suas palavras:

Este tipo de exemplo, [da sociologia de Bourdieu] que às vezes condensa ou cumula o conjunto das propriedades estatísticas mais ligadas a um grupo social, é útil para ilustrar modelos macrosociológicos. No entanto, pode se tornar enganoso e caricatural quando não tem mais o status de exemplo, mas é tomado como um caso particular do real. Porque a realidade social encarnada em cada ator singular é sempre menos lisa e menos simples que aquele. Além disso, se os cruzamentos das grandes pesquisas nos indicam as propriedades, atitudes, práticas, opiniões, etc., estatisticamente ligadas a este grupo social ou àquela categoria social, não nos dizem que cada indivíduo, que compõe o grupo ou a categoria, nem sequer a maioria deles, reúne a totalidade, nem mesmo a maioria das propriedades (LAHIRE, 2002a, p. 18).

Para Lahire, embora pareça lógico caracterizar um grupo (ou classe social) pressupondo que a maioria de seus membros incorpora certas disposições oriundas do contexto em que foram socializados, quando se passa da escala coletiva para a individual de análise, tomando-se um indivíduo como objeto de análise sociológica (o “social individualizado), percebe-se que a realidade social é muito mais complexa e que os modelos outrora padrão não passam de exceções entre os indivíduos.

Na crítica ao *habitus*, Lahire também discorda da concepção de transferibilidade (ou transponibilidade) e do caráter “generalizável” dos esquemas, ou disposições, socialmente constituídos. Para Bourdieu, por exemplo, o *habitus* é entendido como:

um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações - e torna possível a realização de tarefas infinitamente

diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (BOURDIEU, 2003, p. 57).

Lahire questiona esta ideia de transferibilidade dos sistemas disposicionais, afirmando que o *habitus* como sistema de disposições duráveis e transferíveis, não é mais do que um caso particular do possível e, por isso, tal ideia longe de ter apoio empírico, é chamada por ele de “generalização abusiva ou prematura” e, conseqüentemente, “acarreta uma série de erros de interpretação e uma preguiça empírica no pesquisador” (LAHIRE, 2002a, p. 80).

Se a investigação de uma determinada prática sempre permitisse apreender disposições gerais e transferíveis para outras situações, então um longo e fastidioso percurso de pesquisa seria evitado. Contudo, segundo Lahire, o regime de transferência generalizada é um pressuposto não observado empiricamente e, ao invés de contribuir para a pesquisa sociológica, impede de conceber e observar a existência de esquemas ou de disposições de aplicação muito localizadas, tornando-se obstáculo teórico para o conhecimento dos processos observáveis do mundo social.

Para Lahire, a transferibilidade de disposições ou esquemas é muito relativa e depende, em grande medida, da semelhança entre o contexto de aquisição da disposição e o contexto da ação presente. Portanto, ao invés de pressupor o processo de transferibilidade das disposições, ele sugere que este processo seja questionado e que os pesquisadores trabalhem esta questão em pesquisas empíricas, comparando sistematicamente as disposições sociais postas em prática segundo o contexto de ação considerado.¹¹

Além do conceito de *habitus*, Lahire também questiona alguns aspectos do conceito bourdieusiano de “campo social”. Para Bourdieu, os campos são espaços de relações objetivas que possuem uma lógica de funcionamento própria e no qual cada indivíduo que age neles é caracterizado por sua trajetória social, seu *habitus* e sua posição no campo. Nas palavras de Bourdieu (1992, p. 76-77):

Um campo, em termos analíticos, pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre as posições. Essas posições são definidas

¹¹ Outros teóricos da sociologia à escala individual também fazem diversas críticas ao conceito bourdieusiano de *habitus*, como, por exemplo, Kaufmann (2003; 2003), que faz, basicamente, três críticas: 1) O conceito é limitado para explicar a força criadora e a dinâmica individual dos esquemas incorporados; 2) O conceito é a-histórico; 3) O conceito é unificador e insuficiente para entender a dinâmica da individualização. Entretanto, no geral, Kaufmann acrescenta muito pouco às críticas de Lahire a Bourdieu e ambos concluem que a teoria bourdieusiana é insuficiente para analisar realidades sociais mais complexas.

objetivamente em sua existência e pelas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, devido à sua situação atual ou potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) em que a posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, pelas suas relações objetivas com as outras posições (dominação, subordinação, homologia etc.).

Portanto, há uma distribuição desigual de capital entre os indivíduos pertencentes a um campo que faz com que este seja um espaço estruturado de posições classificadas entre dominados e dominantes. Estes lutam pela conservação do monopólio do capital específico do campo, enquanto aqueles normalmente lutam por sua redefinição e subversão. Contudo, ambos se interessam pela existência do campo e, por isso, mantêm uma cumplicidade objetiva para além das lutas que os opõem.

No campo religioso, por exemplo, Bourdieu (2009) descreve a concentração de capital simbólico que há nas mãos dos produtores dos símbolos religiosos (os sacerdotes) e a consequente dependência dos consumidores destes símbolos (os leigos). Os agentes especializados da religião lutam pela conservação do monopólio dos símbolos religiosos, apresentando-se como aqueles que têm acesso privilegiado ao sagrado e que, por isso, são fundamentais para a espiritualidade sadia dos leigos.

Nesta perspectiva, o sucesso dos especialistas está em manter os leigos afastados de qualquer forma de produção de bens sagrados, dando a estes o aspecto de sobrenatural. Enquanto os leigos tiverem essa impressão dos bens sagrados, estes serão sempre inacessíveis para eles e, por isso, os especialistas combatem toda produção religiosa de autoconsumo ou de agentes marginalizados pelas instituições dominantes.

Para Lahire (2010b, p. 104) “a teoria dos campos é um ganho científico incontornável da sociologia”, porém ele salienta o limite desta teoria na apreensão de algumas esferas da realidade social. Em sua concepção, O processo histórico de diferenciação das esferas de atividade não é, em todo caso, redutível ao aparecimento de “campos sociais” e, por isso, nem todos os contextos pertinentes de ação podem ser caracterizados dessa forma.

O universo familiar, por exemplo, não é, propriamente falando, um campo, como também os encontros ocasionais de amigos num bar, os encontros amorosos ou as práticas de velejar no verão ou de escalar não constituem situações que possam ser atribuídas a um campo social particular. Ao contrário do que as fórmulas mais gerais podem fazer pensar, nem toda interação social, nem toda situação social pode ser atribuída a um campo. Os campos estão essencialmente relacionados ao domínio das atividades “profissionais” (e “públicas”) e muitos particularmente às atividades dos “agentes” em luta no interior desses campos (LAHIRE: 2002a, p. 34)

Segundo Lahire (2002c, p. 14) “para Pierre Bourdieu, todo contexto é necessariamente um campo e é por esta razão que pode propor a seguinte equação sociológica “[*(habitus)* (*capital*)] + campo = prática”; contudo, ele discorda, argumentando que embora algumas esferas de ação se enquadrem no que é reconhecido como campo social, outras se diferenciam de maneira muito clara e, por isso, existem sociedades sem campo e, nas sociedades em que os campos podem ser encontrados, eles não recobrem todos os microcosmos possíveis.¹²

Partindo da ideia de que não faz sentido aplicar a classificação produtor/consumidor ao contexto familiar, Lahire afirma que existem vários universos sociais que não combinam o conjunto de propriedades que permitem defini-los como campos, assim como também existem muitos indivíduos que participam de diversos contextos sociais sem entrar em concorrência e sem desenvolver estratégias de conquista do capital específico de tais contextos, portanto, partindo do pressuposto da própria teoria dos campos já se poderia afirmar que grande parte dos indivíduos que compõem a sociedade revela-se “fora de campo”.

Além disso, todas as atividades das quais os indivíduos participam de modo temporário, (como, por exemplo, encontros ocasionais de amigos na rua) não poderiam ser classificados como campos sociais particulares, pois não são sistematicamente organizadas na forma de espaços de posições e de lutas entre os diferentes agentes que ocupam essas posições. Em resumo:

A teoria dos campos empenha muita energia para iluminar os grandes palcos em que ocorrem os desafios de poder, mas pouca para compreender os que montam esses palcos, instalam os cenários ou fabricam seus elementos, varrem o chão e os bastidores, xerocam documentos ou digitam cartas, etc. [...] mostra, portanto, pouco interesse para a vida fora-do-palco ou fora-do-campo dos agentes que lutam dentro de um campo (LAHIRE, 2002b, p. 50).

Portanto, o campo é uma construção científica que permite compreender apenas uma quantidade bastante limitada de práticas e contextos sociais e, embora possa resolver uma

¹² “Ao contrário do que as fórmulas mais gerais podem levar a acreditar, nem tudo (indivíduo, prática, instituição, situação, interação...), portanto, pode ser incluído em um campo. De fato os campos correspondem bastante bem 1) às esferas das atividades profissionais (e/ou públicas), o que exclui as populações sem atividade profissional (e entre elas, uma maioria de mulheres); e, mais precisamente ainda, 2) às atividades e/ou públicas que comportam um mínimo (e até um máximo) de prestígio (capital simbólico) e podem, portanto, organizar-se em espaços de concorrências e de lutas para a conquista desse prestígio específico (em oposição às profissões ou atividades que não estão particularmente engajadas nas lutas dentro desses campos: pessoal administrativo de baixo escalão, pessoal de serviços, operários...)” (LAHIRE: 2002b, p. 50-51).

série de problemas científicos, pode criar grandes obstáculos ao conhecimento do mundo social se apresentar-se como teoria absoluta.

Segundo Lahire (2002a), a teoria dos campos reduz o ator a “ser como membro de um campo”, ignorando as incessantes passagens daqueles que pertencem a um campo como produtores e a outro como consumidores, bem como as múltiplas situações que não são referíveis a um único campo. Sendo assim, essa teoria não daria conta da complexidade dos indivíduos que participam dos diversos contextos sociais em posições bastante distintas.

Estas são algumas críticas de Lahire ao pensamento bourdieusiano. Na próxima seção apresentaremos com mais detalhes sua teoria, que, como ele mesmo afirma pode ser lida, simultaneamente, como uma crítica e um prolongamento da obra de Pierre Bourdieu.

2.3. PRINCIPAIS ASPECTOS DA TEORIA LAHIRIANA

Como foi dito na seção anterior, Lahire discorda de que haja sempre nos indivíduos socializados disposições gerais e transferíveis para todos os contextos de ação. Ao invés disso, ele propõe uma teoria da ação fundada sobre a sociologia da pluralidade disposicional, na qual cada pessoa tem um patrimônio disposicional distinto e, na maioria das vezes, este não forma um quadro perfeitamente coerente e absolutamente harmônico.

A proposta de Lahire é de uma sociologia à escala individual, ou seja, ao invés de analisar grupos e classes sociais, pressupondo um modo de agir comum a todos os integrantes do grupo, ele analisa os atores individualmente, apresentando as variações intra-individuais (um mesmo indivíduo agindo, pensando ou sentindo diferentemente em contextos diferentes) e inter-individuais (dois indivíduos, da mesma classe social ou da mesma família, agindo, pensando ou sentindo diferentemente) presentes em seus esquemas disposicionais.

Quando o indivíduo é estudado como figura típica de uma categoria social, seus traços pessoais tendem a desaparecer por trás do grupo do qual ele é representante e o pesquisador desconsidera suas peculiaridades, enfatizando as similaridades com o grupo, como acontece na análise quantitativa, em que as diferenças são abstraídas, afim de que as semelhanças sejam expressas e os indivíduos sejam contabilizados.

Contudo, ainda que um grupo pareça homogêneo quando visto de longe, se nos aproximarmos dele suas contradições serão mais visíveis e, se analisarmos minuciosamente um indivíduo dessa classe, talvez percebamos uma série de atos e pensamentos que divergem

do ideal tipo do grupo a que ele pertence. Portanto, a sociologia à escala individual propõe essa aproximação do indivíduo, mostrando suas particularidades e algumas discrepâncias em relação ao grupo ao qual pertence.

Além dessas variações inter-individuais, a análise de um indivíduo específico também realça suas variações intra-individuais, uma vez que mostra suas diferentes ações e reações em contextos diversos e em fases distintas de sua trajetória biográfica. Segundo Martuccelli e Singly (2012, p. 102):

A sociologia do indivíduo complexifica os contextos efetivos da ação. Se as grandes posições estruturais são sempre essenciais para dar conta da distribuição desigual de grande número de recursos, elas não devem ocultar tudo o que lhes escapa em termos de possibilidades e suportes. Onde um estudo predominantemente estatístico estabelece grandes constelações, um estudo realizado mediante entrevistas tende a sublinhar as passarelas, o hibridismo e a inconsistência das posições.

Como já foi dito, Lahire rompe com a noção dicotomista de que a sociologia seria responsável pelo estudo da coletividade (grupos sociais, classes sociais) enquanto à psicologia caberia o estudo do indivíduo. Para ele, essas duas realidades estão muito próximas para serem divididas e, por isso, pode-se dizer que, além de estar presente nas esferas coletivas, o social também se encontra nos traços mais singulares de cada indivíduo.

Segundo Martuccelli (2007), esse tipo de sociologia (que toma o indivíduo como base central de análise) tem suscitado resistência, sobretudo, por causa do mal entendido de que tal perspectiva analisaria o ator sem levar em consideração os aspectos sociais da individualização. Contudo, a sociologia à escala individual se interessa pelo indivíduo “não como átomo e base de toda análise sociológica, mas como produto complexo de múltiplos processos de socialização” (LAHIRE, 2005, p.14). Em sociedades complexas, desde criança os indivíduos entram em contato (duradouro ou não) com diversos grupos, instituições e contextos sociais, que contribuem para que eles desenvolvam um patrimônio disposicional complexo, caracterizado por disposições heterogêneas e muitas vezes até contraditórias.

Como exemplo desta complexidade disposicional, Lahire (2006) cita o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, que era oriundo de uma família da alta burguesia, apreciava música clássica e tinha uma reflexão filosófica rigorosa e intelectualmente exigente, mas, por outro lado, também era apaixonado por westerns e revistas de histórias policiais e amava barracas de feira e romances policiais.

Esse quadro parece estranho porque a tendência de muitos observadores é unificar o retrato sociológico de um personagem com base em um único aspecto de destaque em sua biografia (no caso de Wittgenstein, o filósofo culto), reforçando sua unidade a partir de um modelo de transferência generalizada de certas disposições evidenciadas em uma área específica, portanto, nesse exemplo, “esperava ver que de fato que o filósofo fizesse uma escolha análoga em matéria de produções cinematográficas ou literárias à que tivesse feito no âmbito filosófico” (LAHIRE, 2006, p.14).¹³

Todavia, a realidade mostra que seria um grande erro observar sua forma de ser e agir no ambiente filosófico e inferir, dessa experiência, que houvesse um sistema organizado e coerente que remetesse a um único princípio, ou seja, que em todos os outros ambientes e relações sociais ele expressasse as mesmas características disposicionais salientes do contexto acadêmico.

Contudo, para Lahire, Wittgenstein não é um caso atípico. Sobretudo nas sociedades modernas, em que as famílias não têm mais o monopólio da educação, o indivíduo tem contato com diversas pessoas, instituições e grupos sociais que suscitam nele disposições mais ou menos coerentes. Por exemplo, muitas crianças são educadas pela babá, logo cedo interagem com outros grupos sociais na escola, no curso de idioma, de música, de balé, na igreja e em outros contextos, fazendo com que seu patrimônio disposicional não seja reduzido apenas a um princípio gerador.

Esta complexidade disposicional faz com que Lahire chame o indivíduo socializado nesses contextos diversos de “ator plural”, que seria “o produto da experiência – amiúde precoce – de socialização em contextos sociais múltiplos e heterogêneos. No curso de sua trajetória ou simultaneamente no curso de um mesmo período de tempo, participou de universos sociais variados, ocupando posições diferentes” (LAHIRE, 2002a, p. 36).

Segundo Lahire, as práticas do ator plural não são redutíveis a *um “princípio gerador”*, pois o indivíduo multissocializado desenvolve, no decorrer de sua trajetória, várias disposições que serão ativadas ou inibidas em contextos particulares. Tomando a metáfora do

¹³ Parece que não é apenas uma tendência dos observadores. Essa expectativa é expressão de uma pressão social que tende a unificar e distinguir os grupos e classes sociais. Em Bourdieu, não é possível pensar as disposições sem pensar as distinções sociais. Toda disposição (gosto, perspectiva...) está ligada a uma distinção social. A biografia de Wittgenstein, portanto, pode causar estranheza por não se conformar a uma estrutura ou norma social dominante de distinção social. Esses “desvios” podem sofrer sanções como na expressão: “Eles nunca serão como nós” atribuída aos “novos ricos” que não compartilham de alguns gostos, usos e costumes da elite “tradicional”. Ou mulheres em profissões como engenharia ou motorista de caminhão.

estoque, pode-se dizer que os atores plurais interiorizaram um estoque de disposições que estão disponíveis para ser utilizadas à medida que são solicitadas, mas cujas solicitações são apenas em momentos específicos.

Portanto, a proposta de Lahire não é analisar o indivíduo restringindo-o a apenas um campo ou contexto de atuação (o que reforçaria a ideia de que as ações práticas dos sujeitos são sempre produzidas a partir de um princípio gerador coerente), mas examinar suas ações nos diversos contextos, compreendendo como ele utiliza suas múltiplas disposições e as relações de homogeneidade e heterogeneidade que existem entre elas.

Diferente de contextos menos complexos (como, por exemplo, na Idade Média ou em comunidades rurais pouco desenvolvidas), em que a homogeneidade dos costumes e valores é mais saliente nas configurações familiares, nas sociedades mais complexas poucos são os casos que permitem falar de um *habitus* familiar coerente. Como já foi dito, logo cedo as crianças interagem em contextos diversificados e estão sujeitas a desenvolver disposições distintas das que são desenvolvidas no contexto familiar. Isso faz com que a divisão entre socialização primária e secundária (na qual haveria uma primazia da socialização familiar em relação às outras formas de socialização) seja frequentemente questionada pela ação socializadora muito precoce de universos sociais diferentes do universo familiar ou de atores estranhos a este universo.

Além disso, é importante pontuar que os mesmos indivíduos assumem diferentes posições nos diversos contextos sociais de que participam, vivendo experiências variadas e às vezes até contraditórias. Por exemplo, em um contexto o indivíduo pode ser “filho”, em outro “aluno”, em outro “pai”, em outro “trabalhador de uma empresa”, em outro “jogador do time de futebol”, em outro “membro de uma associação”, em outro “fiel de uma igreja” e assim por diante.

Diante da pluralidade dos atores sociais e da complexidade de suas disposições, a proposta de uma sociologia à escala individual surgiu da ausência de trabalhos sociológicos que se dedicassem ao estudo dos mesmos indivíduos em diversos cenários. Incomodado com a postura de pesquisadores que extraíam deduções de análises de práticas particulares (familiares, escolares, profissionais, culturais, etc.) e as pressuponha como gerais e transferíveis para outros contextos, Lahire propôs uma abordagem sociológica que analisasse os usos e atribuições das disposições nos atores sociais, desde sua gênese até as variações

intra-individuais na dimensão diacrônica (durante uma biografia) e na dimensão sincrônica (variação de contextos).

Para ele, os atores sociais não são redutíveis à sua religião, pertencimento de classe, nível cultural, sexo ou qualquer outro fator:

Nessa versão “dobrada” da realidade [...] o indivíduo não é redutível a seu protestantismo, ao seu pertencimento de classe, a seu nível cultural ou a seu sexo. É definido pelo conjunto de suas relações, compromissos, pertencimentos e propriedades, passados e presentes. Nele sintetizam-se ou se combatem, combinam-se ou se contradizem, articulam-se harmonicamente ou coexistem de forma mais ou menos pacífica, elementos e dimensões de sua cultura (no sentido amplo do termo) que, em geral, são estudados separadamente pelos pesquisadores na área das ciências sociais (LAHIRE, 2004, p. XI).

Portanto, a proposta de Lahire é que, ao invés de estudar apenas os diversos universos sociais separadamente, o pesquisador analise o social individualizado, ou seja, como a passagem dos indivíduos por diversas instituições, grupos, campos e cenas diferentes gera, atualiza ou inibe certas disposições neles.

Para ele, social e individual são inseparáveis, uma vez que no indivíduo as disposições são geradas em seu contato com os contextos sociais. Nesta perspectiva, o indivíduo é uma forma refletida do social e, como já foi posto, é depositário de disposições resultantes de suas experiências socializadoras múltiplas, mais ou menos duradouras e intensas, em diversos grupos e em diferentes formas de relações sociais.

Para a sociologia à escala individual, as variações individuais são objetos da sociologia, porque embora sejam individuais são, sobretudo, sociais, uma vez que são socialmente produzidas. Cada indivíduo, portanto, é portador de uma heterogeneidade irreduzível, uma mistura de disposições variadas e que muitas vezes não tem nenhuma necessidade lógica entre si.

Lahire, então, partindo do pressuposto de que para compreender uma disposição é necessário reconstruir sua gênese, propõe um tipo de análise por meio da qual o pesquisador pode reconstruir o universo social do ator através do exame minucioso de sua passagem pelos diversos contextos sociais, captando assim suas variações intra-individuais e conseqüentemente sua gênese disposicional.

Com esta proposta de análise ele reflete sobre a interiorização da realidade exterior heterogênea, a (co)habitação das múltiplas experiências socializadoras em um mesmo corpo, a instalação destas experiências de modo mais ou menos duradouro em cada indivíduo e como

elas intervêm nos diferentes momentos da vida social ou de sua biografia. Em resumo, estas são as reflexões de uma sociologia à escala individual.

Diferente de outras tradições sociológicas que enfatizam as semelhanças entre os indivíduos, classificando-os como membros de um determinado grupo e criando tipos ideais de ação entre eles, o sociólogo à escala individual está atento aos detalhes da ação dos indivíduos. Sua função é analisar as ações e reações do sujeito, atentando para sua pluralidade interna, que é um produto complexo de diversos processos de socialização. É por esta razão que segundo Martuccelli e Singly (2012, p. 11) “mais que uma simples perspectiva de análise, que supõe teorias e métodos particulares, a sociologia do indivíduo é uma sensibilidade. Intelectual e existencial”.

Enquanto o acento da sociologia à escala dos grupos ou das instituições está, sobretudo, na coerência e na homogeneidade das disposições dos indivíduos, a sociologia à escala individual assume uma visão mais complexa do ator, menos unificado e portador de esquemas ou de disposições heterogêneos e, em alguns casos, contraditórios. Contudo:

Isso não significa que se tenha de privilegiar a contradição em vez da coerência, a heterogeneidade em lugar da homogeneidade, mas apenas que se deve evitar permanecer cego e surdo às dissonâncias, às diferenças, às contradições ou às heterogeneidades, sempre que elas existirem, por hábito interpretativo de forçar um pouco os traços e eliminar o que não interessa. (LAHIRE, 2004, p. 44)

A concepção de Lahire (2005) é que o grau de unicidade ou de pluralidade do ator individual não deve ser decidido *a priori* como postulado não discutido. Pelo contrário, o pesquisador deve problematizar a questão de quais são as condições sócio-históricas que tornam possível a produção de um ator plural ou de um ator caracterizado por uma profunda unicidade e, somente após a análise empírica, tecer suas conclusões.

Nesta análise, o sociólogo à escala individual faz seu exame em duas direções. Por um lado, uma análise detalhada dos processos de socialização por meio dos quais as disposições são incorporadas e, por outro, uma análise dos contextos de ação, nos quais parte do passado incorporado é reativada. Nas palavras de Lahire (2006, p.18): “A pluralidade de disposições e de competências, por um lado, a variação de contextos de sua efetivação, por outro, é que podem explicar sociologicamente a variação de comportamentos de um mesmo indivíduo”.

A partir desta análise minuciosa, se revela o nível de coerência dos esquemas disposicionais, que dependerá da coerência dos princípios de socialização aos quais o ator foi

submetido. Quanto mais ele atravessa uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, mais a tendência é que tenha um patrimônio de disposições, de hábitos e de capacidades heterogêneos e não unificado; por outro lado, quanto mais os atores forem socializados em condições particularmente homogêneas e coerentes, mais seu patrimônio disposicional tende a ser homogêneo e previsível.

Para finalizar esta seção, é importante salientar que, para Lahire, a sociologia à escala individual não exclui a necessidade da análise macrossocial (dos grupos sociais, classes sociais, etc.). Aqui é importante ressaltar a distinção entre sociologia à escala individual e individualismo metodológico, pois, segundo Martuccelli e Singly (2012), uma das resistências ao individualismo na sociologia é decorrente da confusão entre essas duas perspectivas. Contudo, a sociologia à escala individual não reduz sua análise ao indivíduo isolado, desprezando as estruturas nas quais ele está inserido. Como escreve Lahire (2013, p. 23):

certos comentadores precipitados me situaram ao lado daqueles que pensam que as classes sociais não existem mais, daqueles que delas se desinteressam ou que, pela escolha da escala de análise, fazem desaparecer todas as espécies de objetos macrossociais (instituições ou ambientes assim como grupos ou classes). É suficiente no entanto conferir a importância das classes sociais e das instituições em meus sucessivos trabalhos, inclusive os estudos de caso que situam sempre os indivíduos estudados no espaço social e lhes apreendem no quadro das instituições familiares, escolares, profissionais etc., para fazer cair por terra tais juízos calcados mais no apressado desejo em desqualificar o adversário do que no exame atento de seus trabalhos. O estudo do social em estado dobrado não teria sentido algum caso não pudesse se apoiar no estudo do social em estado desdobrado. Não é porque nos afastamos, na medida em que a lógica da pesquisa o impõe, da análise macroscópica das distâncias entre as classes sociais para nos interessar nas complexidades disposicionais e nas variações interindividuais ou intra-individuais de indivíduos socialmente situados que questionamos a existência de tais distâncias.

Em “A cultura dos indivíduos”, Lahire (2006) ratifica seu compromisso com as contribuições da sociologia macrossocial, quando analisa as variações individuais no aspecto cultural¹⁴ e, embora nessa obra ele tenha o objetivo de apresentar um quadro da realidade social diferente do que é apresentado pelas análises macrossociais, ele entende que tal quadro seria inimaginável sem os trabalhos realizados por essas análises.

Portanto, embora a sociologia à escala individual e a sociologia à escala de grupos trabalhem com modelos diferentes de análise, não devem ser entendidas como excludentes.

¹⁴ “Esta obra não tem como objetivo negar as constatações de desigualdades sociais em face da cultura legítima e apagar o quadro da realidade cultural pintado por quarenta anos de trabalho sobre os usos sociais da cultura” (LAHIRE, 2006, p. 17)

Para Lahire (2004), o social se fortalece quando estudado em escala individual e, por isso: “Imaginar que construir cientificamente uma sociologia das socializações individuais é incompatível com uma teoria das classes sociais seria tão sutil quanto imaginar que o estudo dos átomos ou das moléculas implica, logicamente, a negação da existência dos corpos ou dos planetas” (LAHIRE, 2006, p. 21).

Após ter feito esta introdução geral à sociologia à escala individual, na próxima seção analisaremos algumas características das disposições e sua relação com os contextos sociais.

2.4. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DAS DISPOSIÇÕES

Antes de examinar as características das disposições, convém definir o que se entende por este conceito, que é basilar no pensamento de Bernard Lahire. Disposição é uma força interna, gerada nos processos de socialização do indivíduo, a partir de suas experiências passadas em grupos, classes e contextos sociais e que pode ser ativada ou inibida nos diversos contextos pelos quais ele passa no decorrer de sua trajetória biográfica.

A partir dos múltiplos processos de socializações, os atores desenvolvem um conjunto complexo e intransferível de disposições, que são organizadas de forma singular em cada indivíduo. Este conjunto de disposições é chamado de esquema disposicional e tende a ser mais complexo à medida que o ator interioriza disposições heterogêneas e contraditórias. Segundo Lahire (2002a, p. 31)

A coerência dos hábitos ou esquemas de ação (esquemas sensório-motores, esquemas de percepção, de apreciação, de avaliação...), que cada ator pode ter interiorizado, depende, portanto, da coerência dos princípios de socialização aos quais esteve sujeito. Uma vez que um ator foi colocado, simultânea ou sucessivamente, dentro de uma pluralidade de mundos sociais não homogêneos, às vezes até contraditórios, ou dentro de universos sociais relativamente coerentes mas que apresentam, em certos aspectos, contradições, então trata-se de um ator com o estoque de esquemas de ações ou hábitos não homogêneos, não unificados e com práticas consequentemente heterogêneas (e até contraditórias) que variam segundo o contexto social no qual será levado a evoluir. Poder-se-ia resumir tudo isto dizendo que todo corpo (individual) mergulhado numa pluralidade de mundos sociais está sujeito a princípios de socialização heterogêneos e, às vezes, contraditórios que incorpora.

Diante deste esquema disposicional complexo, é bastante difícil prever com exatidão quais aspectos da socialização pesarão sobre cada indivíduo num contexto específico e quais serão ignorados.

Lahire (2004) descreve vários exemplos de disposições: disposições de resistência, disposições para agressão, disposição individualista, disposição à espontaneidade, disposição para autonomia individual, disposições ascéticas, disposições hedonistas, disposições estéticas, disposição à competitividade, disposição à liderança, disposições esportivas, disposição à superação de si e outras.

Contudo, embora haja muitas expressões disposicionais, Lahire alerta para o erro de reduzir tudo a uma noção vaga de “disposição” e ao erro de generalizar a forma como as disposições atuam. Por exemplo, ele faz distinção entre disposição e competência, entendendo esta como capacidade (potencialidade) relativamente delimitada do indivíduo e aquela como situações em que há tendência, inclinação, propensão e não um simples recurso que pode ser mobilizado potencialmente.

Da mesma forma, as disposições não atuam nos indivíduos sob o mesmo modelo. Lahire distingue o uso das disposições a partir do grau de apetência presente nelas, por exemplo, algumas disposições são apresentadas com forte apetência, assumindo a forma de uma paixão, desejo e vontade; outras não são acompanhadas de apetência e, nesse caso, assumem a forma de uma simples rotina; e ainda outras disposições são acompanhadas pelo desgosto, rejeição e resistência disposicional, assumindo a forma de mau hábito ou mania desagradável. É possível, portanto, que alguns hábitos que no passado foram duravelmente instalados nos indivíduos, devido a novas interações em novos contextos, passem a ser vistos como maus hábitos e queiram ser evitados, como, por exemplo, casos de conversão a uma religião acética, que faz com que o novo convertido abandone e reprove os “maus” hábitos passados, como exposto no “retrato” de Fabio Ramos.

Lahire (2004) distingue, basicamente, dois tipos de disposição: disposições para agir e disposições para crer (chamadas também de crenças). Em muitos casos as disposições para crer impulsionam o indivíduo para a ação, como, por exemplo, os religiosos que adotam práticas ascéticas (como o jejum) por causa de crenças que incorporam no contexto religioso do qual participam. Em outros casos, porém, a relação entre crença e disposição para ação não é correspondente, pois os atores podem incorporar crenças (normas, modelos, valores, ideais) e não ter os meios para atingi-las.

Por exemplo, pessoas que vivem sempre imersas em ambientes que valorizam os benefícios do consumo podem sonhar em aceder ao consumo para sentir-se bem, mas podem estar privadas de meios econômicos que lhes permitam agir no sentido da sua crença, vivendo

essas situações como uma frustração temporária ou permanente (LAHIRE, 2005). Da mesma forma, há pessoas que estão convictas (pela estética ou pela saúde) de que precisam emagrecer, mas não estão dispostas a fazer uma dieta e exercícios físicos. Enfim, para que haja correspondência entre disposições para crer e disposições para agir é importante que a crença encontre as condições disposicionais favoráveis à sua concretização.

Tendo terminado esta parte de definição, trataremos agora especificamente sobre algumas características das disposições.

Segundo Lahire (2004), toda disposição tem uma gênese, que o pesquisador à escala individual se esforça para reconstruir. Entendendo a importância desta reconstrução, ele critica “A distinção”, de Bourdieu, dizendo que nesta obra as disposições são apenas deduzidas das práticas sociais mais frequentemente observadas (estatisticamente) nas pessoas analisadas, mas que não há nenhum exemplo de inculcação, incorporação ou “transmissão” delas: “Não temos nenhuma indicação do modo como poderemos reconstruí-las, nem de que maneira elas agem (ou seja, de que maneira são ativadas ou suspensas segundo os domínios de práticas ou os contextos mais restritos da vida social)” (LAHIRE: 2005, p. 15).

O próprio conceito de “disposição” é bastante restrito. Para Lahire, a ocorrência única e ocasional de um comportamento não é suficiente para caracterizá-lo como uma disposição. Esta se revela pelas ações e pela ideia de recorrência e de repetição relativa e, por isso, supõe que seja possível observar uma série de comportamentos, atitudes e práticas do indivíduo, que seja coerente;

uma disposição só se revela por meio da interpretação de múltiplos traços, mais ou menos coerentes ou contraditórios, da atividade do indivíduo estudado, sejam eles produto da observação direta dos comportamentos, ou recurso ao arquivo, ao questionário ou à entrevista sociológica. Ao considerar uma série de informações relativas à maneira como o ator se comporta, age e reage em diversas situações, o sociólogo tenta formular o princípio que dá origem a esses comportamentos (LAHIRE, 2004, p. 22).

Sendo assim, visto que muitas vezes a disposição não é observável, para ter acesso a ela, a sociologia à escala individual tenta reconstruir a realidade, observando-a indiretamente. É um trabalho de interpretação de comportamentos e opiniões, que desvenda os princípios que geram a multiplicidade das práticas.

Este é o trabalho, por exemplo, que Lahire faz em sua obra “Retratos sociológicos”, na qual ele analisa 08 indivíduos através de múltiplas entrevistas sobre diversos assuntos, tentando examinar indiretamente suas práticas em contextos sociais diversos, a fim de

reconstruir, a partir dos relatos dos entrevistados, a gênese dos esquemas disposicionais e compreender como as múltiplas disposições (às vezes até contraditórias) atuam neles.

Na proposta analítica de Lahire, ao invés de priorizar e enfatizar qualquer aspecto (social, econômico, familiar, cultural...) *a priori*, o sociólogo à escala individual deve estar atento ao percurso biográfico do entrevistado, analisando as marcas mais ou menos fortes que cada etapa imprimiu em sua forma de agir e pensar e observando a possível recorrência de tais marcas nos contextos posteriores nos quais ele interagiu. Dessa forma, ao invés de introduzir em sua análise um pressuposto não observável, ele permite que os pontos salientes da entrevista sejam direcionados pelo próprio entrevistado, que é literalmente o sujeito da entrevista.

Portanto, um dos objetivos da sociologia à escala individual é compreender como as múltiplas disposições se combinam entre si para explicar o comportamento do mesmo indivíduo em contextos distintos e, dentro deste objetivo, outros questionamentos são postos por Lahire (2005, p. 17):

como se formam as disposições (ou os esquemas)? Será que estas disposições se podem ir apagando progressivamente, ou podem mesmo desaparecer completamente, por falta de actualização [...]? Será que elas podem ser destruídas por um trabalho sistemático de contra-socialização [...]? Poderemos avaliar os graus de constituição e de reforço das disposições, segundo, nomeadamente, a frequência do treino seguido, distinguindo assim as disposições fracas (crenças passageiras e frágeis, hábitos efêmeros ou desajeitados) das disposições fortes? Como é que as múltiplas disposições incorporadas, que não formam necessariamente um “sistema” coerente e harmonioso, se organizam ou se articulam?

Detendo-se na última pergunta, não é fácil explicar a organização e articulação das disposições em um indivíduo, pois cada um é portador de um patrimônio disposicional distinto e tem uma forma peculiar de organizá-lo diante dos diversos contextos sociais, como demonstra a metáfora do estado dobrado e desdobrado, proposta por Lahire.

Para ele, o social desdobrado se refere ao mundo social que se apresenta enquanto realidade exterior (coletivas e institucionais) diante do indivíduo, cada contexto com suas regras, sua forma de organização e seus atores. Segundo Lahire, há muito o social nesse estado tem sido o foco exclusivo das ciências sociais, através do estudo de estruturas sociais, grupos, instituições, organizações ou sistemas de ação.

Contudo, sem desprezar o social desdobrado, a sociologia à escala individual propõe o estudo do social em estado dobrado, que é aquele sob forma de disposições incorporadas, ou

seja, à medida que o indivíduo atravessa contextos caracterizados pelo estado social desdobrado, as fibras do tecido social se cruzam e entrecruzam nele, interiorizando o mundo social no indivíduo e existindo nele no estado dobrado, sob a forma de combinações distintas de propriedades contextuais e disposicionais. Sendo assim, o “interior” é um “exterior” em estado dobrado.

Se representarmos o espaço social em suas diferentes dimensões (econômica, política, jurídica, cultural, esportiva, sexual, moral, religiosa, científica, etc.; dimensões elas mesmas decomponíveis em subdimensões) à maneira de uma folha de papel, então cada indivíduo será comparável a uma folha amassada. Estas dimensões se dobram sempre de uma forma relativamente singular em cada ator e o pesquisador que se interessa pelos atores particulares encontra em cada um deles o produto de um conjunto de dobramentos do espaço social (LAHIRE, 2013, p. 21).

A forma como o social é dobrado no indivíduo varia de acordo com as experiências de socialização vividas por ele e não são estáticas, pois a cada novo processo de socialização é possível que o ator reorganize consciente ou inconscientemente suas dobras sociais. O social dobrado ilustra a complexidade social presente em cada indivíduo e incita o sociólogo à escala individual para a análise da gênese e da atualização das disposições que compõem os dobramentos sociais.

Todo indivíduo porta um conjunto complexo de disposições, que são organizadas de forma mais ou menos coerente e não, necessariamente, transferíveis e ativas em todos os momentos de sua vida. Segundo Lahire (2004, p. 29), “a transferibilidade (de um esquema ou de uma disposição) é bastante relativa e a transferência ocorre melhor quando o contexto de mobilização está mais próximo, em seu conteúdo e estrutura, do contexto inicial de aquisição”.

Além da complexidade disposicional no interior de cada indivíduo, a variação contextual é outro aspecto importante para compreender a manifestação das disposições, pois a ação é sempre o ponto de encontro entre as disposições incorporadas no passado do indivíduo e uma situação social presente e, neste encontro, o ator não é cada instante a síntese de tudo que viveu anteriormente.

Uma vez que o patrimônio disposicional do indivíduo é complexo e, muitas vezes contraditório, várias vezes ele tem disposições antagônicas que são ativadas em contextos distintos.

O que determina a ativação de determinada disposição em dado contexto pode ser concebido como o produto da interação entre (relações de) forças internas e externas: relação de força interna entre disposições mais ou menos fortemente constituídas ao longo da socialização passada, e que são associadas a maior ou menor apetência, e relação de força externa entre elementos (características objetivas da situação, que podem ser associadas a pessoas diferentes) do contexto que pesam mais, ou menos, fortemente sobre o ator individual, porque o forçam ou solicitam mais, ou menos, (por exemplo, as situações profissional, escolar, familiar, de amizade... são desigualmente impositivas para os indivíduos). (*Ibidem*, 330)

Destarte, Lahire substitui a ideia de transferibilidade das disposições pelo mecanismo de ativação e inibição delas. As disposições são ativadas dependendo do contexto em que o indivíduo está atuando e, como nem sempre elas conseguem ajustar-se ou adaptar-se, podem ser inibidas (estado de vigília) ou transformadas (devido a sucessivos reajustes congruentes).

Este fenômeno explica como o mesmo indivíduo pode ter hábitos antagônicos em contextos diferentes, como, por exemplo, alguém que é pouco organizado em casa e muito organizado no trabalho, ou alguém que tem uma disposição para resistência na escola, mas uma disposição à submissão na igreja. Nesses casos, por razões diversas algumas disposições são ativadas em um contexto, mas suspensas em outro.

É provável que nos contextos mais semelhantes àqueles em que as disposições foram geradas, estas tenham mais tendência a ser ativadas e, conseqüentemente, em contextos mais diferentes a tendência é que elas sejam suspensas ou inibidas. Além disso, algumas disposições também podem ser suspensas ou inibidas por imposições materiais, sejam econômicas (não ter mais os meios financeiros), temporais (não ter mais tempo) ou espaciais (não viver mais no mesmo ambiente).

Como já foi dito, a percepção desta discrepância de disposições no mesmo indivíduo é o que faz com que Lahire discorde da concepção que generaliza uma disposição, pois nos exemplos supramencionados, o pesquisador que analisasse tais indivíduos em apenas um contexto de ação estaria completamente errado se generalizasse sua forma de agir, uma vez que o patrimônio disposicional deles é contraditório.

Esta relação entre disposição e contexto de ação também interfere na distinção das disposições segundo seu grau de fixação e de força. Segundo Lahire, as disposições variam em sua força, dependendo, em parte, de sua atualização, podendo algumas ser reforçadas por solicitação contínua, enquanto outras podem enfraquecer por falta de treinamento. Em um determinado contexto, por exemplo, o indivíduo pode ter liberdade para ativar e fortalecer a disposição x, mas se experimentar uma mudança drástica (social, econômica, religiosa, etc.)

em sua vida, esta disposição poderá ser suspensa continuamente e, conseqüentemente, poderá perder sua força. Como escreve Lahire (2005, p. 21): “certas disposições constituídas podem enfraquecer ou apagar-se pelo fato de não encontrarem condições para sua actualização, e às vezes mesmo pelo fato de encontrarem condições de repressão”.

Portanto, o pesquisador à escala individual, ao invés de homogeneizar as disposições, deve levar em consideração os contextos de ação, observando em que medida eles são importantes para a ativação ou suspensão da disposição em questão e, conseqüentemente, para o fortalecimento ou enfraquecimento das disposições na trajetória do indivíduo.

Para finalizar esta seção, a última questão em relação às disposições que deve ser explorada tem a ver com o nível de consciência das ações dos indivíduos. Segundo Lahire, Bourdieu construiu sua teoria da prática contra as teorias que defendiam uma prática orientada racional, intencional e voluntariamente para fins explícitos e, por isso, sua teoria do *habitus* reduz o hábito como modalidade da ação ao gênero não reflexivo e restringe a reflexividade às situações excepcionais de crise.

Para ilustrar esta concepção do senso prático, Bourdieu toma o exemplo do jogador de tênis, que rebate a bola sem tempo de refletir e calcular. Mas, segundo Lahire, esta concepção de Bourdieu mais uma vez generaliza casos particulares, não atentando para grande parte das ações e pressupondo que a urgência e atuação direta são propriedades de todas as práticas, o que obviamente não corresponde à realidade.

Ele rebate o exemplo do jogador de tênis, citado por Bourdieu, afirmando que embora no momento do jogo ele conte apenas com suas habilidades incorporadas, estas resultam de um trabalho de reflexão, correção e cálculo desenvolvidos no treinamento, onde ele repete várias vezes o mesmo gesto, reflete sobre sua prática, muda seu estilo de jogo e corrige seus defeitos, portanto, até a urgência da ação no jogo de tênis (ou em qualquer outro) está acompanhada, de alguma forma, da reflexividade.

Lahire (2002a, p. 121) entende que “no mais das vezes, as práticas cotidianas são efetuadas aquém de toda reflexão, numa reativação prática de hábitos não reflexivos incorporados sob forma de necessidades e evidências infraconscientes”. Porém, ao invés de generalizar esse tipo de experiência, ele compreende a necessidade de introduzir o aspecto da planificação, do cálculo e da racionalidade das práticas, supondo que algumas situações estimulam mais do que outras a mobilização de competências reflexivas, ou seja, a

reflexividade não é geral e absoluta, mas depende da qualidade da ação (se é uma ação curta ou longa, simples ou complexa, ordinária ou extraordinária).

Conforme uma ação for longa ou muito curta, ela autorizará mais ou menos o tempo da reflexão, da avaliação, do cálculo, da deliberação, da solicitação de conselhos, da negociação e da discussão. As ações mais longas, aquelas que se estendem no tempo, necessitam às vezes que se façam programações, planejamentos, calendários, projetos e, a posteriori, balanços ou avaliações. (LAHIRE, 2002a, p. 148).

Segundo Lahire, o conceito de disposição carrega muita afetividade, mas também pode ter um componente forte de racionalidade, portanto, o pesquisador pode questionar, por meio da pesquisa empírica, quais são as condições sócio-históricas que tornam possível uma ação racional.

Lahire (2002a) destaca o elemento da reflexividade, por exemplo, na análise das práticas comuns de escrita, que, para ele, se constituem exemplos de atos de ruptura com o senso prático na vida cotidiana.

De acordo com o autor, colocar em palavras pensamentos, argumentos, desabafos, razões para agir, tarefas, horários, rotinas, emoções, projeções de futuro e memórias do passado é estabelecer um distanciamento face à ação. Tomando-a como objeto, a escrita permite criar um domínio simbólico sobre aquilo que era dominado apenas em termos práticos. Este distanciamento objetivante representa uma ruptura com o sentido prático da ação, pelo que possibilita o questionamento e a racionalização das condutas sociais (CAETANO, 2013, p. 42-43).

Segundo Lahire, embora as práticas cotidianas tendam a ser efetuadas numa reativação prática de hábitos não reflexivos, em situações mais incomuns a escrita parece intervir, compensando quando o senso prático incorporado não é suficiente. Nesses casos, a memória objetivada supre as falhas da memória incorporada.

Assim como Lahire, Kaufmann (2003)¹⁵ também dedica grande parte do seu trabalho ao tema da reflexividade das ações. Em contraste com o *habitus*, ele afirma que o “hábito” não apenas reproduz o passado, mas, pela dinâmica aberta e pela reflexividade, desenvolve uma dupla função, de conservação do passado e de reformulação ativa do presente. À medida que o indivíduo interioriza novos hábitos, seu esquema incorporado de hábitos tende a ser reformulado e novas configurações e acentos são constatados.

¹⁵ Outro teórico que trabalha com a sociologia à escala individual.

Enquanto o conceito bourdieusiano de *habitus* é descrito como um agir imediato e infra-consciente, Kaufmann, assim como Lahire, aborda diversas situações em que os indivíduos se deparam com hábitos contraditórios e suas tentativas de transformação consciente e voluntária de seus próprios hábitos. Ambos entendem que a reflexividade dos hábitos é multiforme e emerge em graus diferentes e em modalidades diversas, inscrevendo-se em quadros de pressão. Por esta razão, em casos de hábitos rotinizados ela tende a ser menor, enquanto que em rupturas de ordens (acontecimento inesperado, mudança do quadro de definição da situação, pensamento súbito, etc.) sua tendência é aumentar.

Após ter exposto os principais aspectos da sociologia de Lahire e as principais características das disposições, na próxima seção trataremos da forma como utilizaremos a abordagem lahiriana na análise do tema aqui proposto.

2.5. A SOCIOLOGIA À ESCALA INDIVIDUAL E OS PENTECOSTAIS NO ENSINO SUPERIOR

Atualmente pesquisadores têm utilizado a sociologia à escala individual para analisar diversas realidades sociais. Nogueira (2004), por exemplo, analisou as múltiplas disposições presentes no processo de escolha do curso superior, Oliveira (2013) estudou as disposições que atuam nos indivíduos comuns que contribuem com práticas jornalísticas para um jornal local e Lima Junior (2013) analisou a experiência de jovens que abandonaram o curso superior de Física, sobretudo, as disposições que contribuíram para esse abandono.

Seguindo o padrão teórico-metodológico dessas pesquisas, o presente trabalho utiliza a sociologia à escala individual para analisar a experiência de evangélicos pentecostais que estão inseridos, como estudantes, na universidade. Devido à configuração teológica e ética das igrejas pentecostais brasileiras, entende-se que tais pessoas foram doutrinadas em um contexto religioso carismático-ascético e que, por isso, podem ter desenvolvido, em alguma medida, disposições para crer e para agir ligadas à religiosidade pentecostal. Todavia, em certo momento da trajetória biográfica destes evangélicos, pela ambição do conhecimento ou pela necessidade de uma profissão, eles foram para a universidade e lá encontraram um contexto cuja configuração era, em alguns pontos, bastante divergente do que até então tinha norteado suas crenças e práticas.

O ingresso no curso superior é um dos momentos da vida do indivíduo que Lahire (2004) classifica como “ruptura biográfica”, pois normalmente envolve um processo de mudança significativa na trajetória do indivíduo e, como tal, pode contribuir significativamente para que algumas disposições entrem em crise ou que saiam do estado de vigília e sejam reativadas. Segundo Lahire (2004, p. 43):

a vida de um indivíduo em uma sociedade, não só fortemente marcada pela divisão do trabalho, mas pela multiplicidade dos espaços ou dos princípios de socialização concorrentes, faz com que cada indivíduo singular raramente se proteja do contato mais ou menos duradouro com pessoas situações e instituições, cujas crenças e disposições para agir não são as que ele incorporou até o momento.

Aplicando esta compreensão aos atores da nossa pesquisa, uma vez que eles não entram na universidade blindados, é possível que alguma mudança tenha acontecido em seu patrimônio disposicional a partir da experiência acadêmica.

Quando inseridos na universidade, os pentecostais transitam semanalmente em dois contextos que em muitos aspectos são (não apenas diferentes, mas) antagônicos¹⁶. Em certo sentido, a consciência deles não foi afetada pela secularização, porém, eles vivem semanalmente em um espaço altamente secularizado; enfim, nos finais de semana participam dos cultos em suas igrejas e são exortados, pelos pastores, a viver uma constante experiência de fé, mas no decorrer da semana, na universidade, escutam de seus professores um discurso científico, muitas vezes oposto à proposta religiosa.

Nesta condição, os pentecostais universitários vivem, semanalmente, em duas culturas distintas, estão envolvidos em cosmovisões antagônicas e escutam (alguns) discursos excludentes, enfrentando assim o desafio de conciliar estas duas esferas da vida em sua experiência pessoal e social.

Portanto, tentamos compreender como esses indivíduos lidam com os autores e conceitos que desafiam suas crenças religiosas, como eles participam das discussões com colegas e professores sobre assuntos em que fé e ciência se confrontam e quais são os mecanismos usados por eles na tentativa de relacionar ou dicotomizar a experiência religiosa e o conhecimento acadêmico.

¹⁶ Teoricamente, o contexto da igreja lida com dogmas, enquanto a universidade lida com o questionamento contínuo; a igreja lida com o conhecimento revelado, enquanto a universidade lida com o conhecimento como fruto da pesquisa; Na igreja, as mudanças espirituais e sociais são atribuídas à vontade de Deus; enquanto na universidade, elas são atribuídas ao ser humano, que é transformado pelo conhecimento; e outras mudanças.

Os pentecostais universitários são “atores plurais” que, após terem sido socializados no contexto eclesiástico (onde receberam e compartilharam uma cosmovisão que salienta a fé em Deus, os milagres, a pós-existência da alma e o monopólio da verdade absoluta), entraram no contexto acadêmico, que privilegia o método científico como meio mais confiável na busca pela “verdade” (ou “verdades”). Enquanto a religião evangélica enfatiza uma verdade absoluta que desce do céu e impõe regras de fé e prática ao ser humano, a universidade destaca o indivíduo como aquele que, através dos métodos científicos, consegue descobrir os “mistérios” que antes eram atribuídos aos deuses.

Em resumo, os pentecostais universitários participam de dois contextos bastante distintos, um em que Deus é evocado como Criador soberano e outro no qual ele é concebido, muitas vezes, como uma mera criação humana. Tratando sobre as dificuldades enfrentadas pelos universitários evangélicos, Pearcey (2006, p. 68) compartilha sua própria experiência:

Muitos cristãos que freqüentam universidades seculares podem contar histórias horripilantes sobre professores darwinistas que ridicularizam os alunos porque crêem em Cristo. [...] nas ciências humanas e ciências sociais a idéia de verdade objetiva há muito ficou obsoleta, e o subjetivismo domina na forma de pós-modernismo, multiculturalismo, desconstrutivismo e justiça política. Dizem-nos que a verdade é relativa a comunidades interpretativas particulares, e que as afirmações do conhecimento são, na melhor das hipóteses, nada mais que jogos de poder. Quando eu era estudante universitária, o desafio mais difícil para minha fé recentemente encontrada ocorreu em uma aula de sociologia: a suposição do relativismo era tão influenciadora que foi difícil manter esperança na simples possibilidade da verdade objetiva, sem falar na crença de que só o cristianismo era verdade.

O pentecostal na universidade está longe das pessoas e dos símbolos de fé que legitimam e confirmam sua cosmovisão religiosa. O profeta do templo é substituído pelo professor da academia, a Bíblia é substituída pelos vários livros e teóricos, a fé é substituída pela dúvida e o fiel passivo se transforma em um pesquisador ativo em busca do conhecimento, discordando das correntes teóricas que não satisfazem suas exigências teóricas e metodológicas.

Segundo Lahire (2005), uma vez que as disposições para crer (crenças) estão constituídas, elas são mais ou menos confirmadas pela experiência corrente e sustentadas pelas múltiplas instituições. No caso dos pentecostais no curso de História, algumas de suas crenças são desafiadas e, possivelmente, novas disposições são geradas no indivíduo, contrapondo-se às disposições geradas no contexto religioso. Portanto, no decorrer do

trabalho analisaremos como se dá o processo de estruturação das disposições incorporadas no indivíduo que está em contato com a igreja evangélica e com a universidade, examinando a força com que estas disposições são interiorizadas e a capacidade que elas têm de transcender as “barreiras” que delimitam e ratificam seu campo típico de atuação.

Diante da condição de pluralidade desses indivíduos, duas questões levantadas por Lahire (2005, p. 17) são propostas em nossa pesquisa. Primeiro: “Como é que as múltiplas disposições incorporadas, que não formam necessariamente um “sistema” coerente e harmonioso, se organizam ou se articulam? e segundo: será que elas [as disposições] podem ser destruídas por um trabalho sistemático de contra-socialização?”

O objetivo é analisar como os universitários pentecostais conciliam suas experiências de fé religiosa com a perspectiva científica da universidade, observando os mecanismos usados por eles para aproximar e/ou dicotomizar as duas esferas de conhecimento nos dois contextos sociais em questão. Partindo da possibilidade de tais atores terem desenvolvido nos dois contextos disposições incompatíveis, busca-se entender por que e como eles utilizam os métodos de suspensão/ação ou de inibição/ativação de disposições na transição entre igreja e universidade, ou de que maneira (se acontece) algumas disposições incorporadas são transferidas de um contexto para outro.

Nesse ponto, evocamos a discussão feita por Lahire sobre a generalidade e transferibilidade das disposições. Se, por um lado, ele rejeita a ideia de que pela observação da ação do indivíduo em um único contexto podemos sempre detectar disposições gerais, por outro, ele não despreza a possibilidade de que algumas disposições possam ser transferíveis de uma situação para outra (LAHIRE, 2005, p. 27).

Nesta perspectiva, observamos se (e de que maneira) as disposições incorporadas na igreja chegam à universidade, através do (possível) discurso evangelístico, das (possíveis) reuniões para estudo bíblico, de (possíveis) discussões com professores e colegas de classe, etc.; e, por outro lado, se (e de que maneira) as disposições incorporadas na universidade alcançam o terreno da fé, através de tentativas científicas para respaldar afirmações de fé, de questionamentos sobre a verdade absoluta e outras mudanças de perspectiva em relação à fé e prática religiosa.

Em resumo, nosso trabalho está focado em três partes: 1) a gênese das disposições no contexto religioso; 2) a gênese das disposições do contexto acadêmico; e 3) a relação entre ambas (principalmente as disposições que são antagônicas). Contudo, embora nossa ênfase

esteja principalmente nesses dois contextos, analisaremos o universo dos atores, reconstruindo suas trajetórias de vida, na tentativa de compreender, de forma mais profunda, os esquemas disposicionais dos pentecostais universitários. Segundo Lahire (2005, p. 27):

raros são os trabalhos sociológicos que, de facto, colocaram como objectivo a comparação das práticas de um mesmo indivíduo (e não globalmente de um grupo de indivíduos) em esferas de actividades diferentes, universos sociais diferentes, tipos de interacção diferentes. Estudando os indivíduos em cenários particulares, no quadro de um só domínio de práticas [...] os sociólogos apressam-se muitas vezes, de maneira errada, a deduzir, da análise dos comportamentos observados nestes cenários, disposições gerais, *habitus*, visões do mundo ou relações gerais com o mundo.

Portanto, tentando fugir de tais generalizações, o presente trabalho analisa como as disposições geradas nos contextos sociais da universidade e da igreja se articulam na forma de pensar e agir dos atores que participam semanalmente desses dois contextos.

2.6. ASPECTOS METODOLÓGICOS DA SOCIOLOGIA À ESCALA INDIVIDUAL

Depois de expor as principais características teóricas da sociologia à escala individual e de explicar a nossa escolha teórica por esse tipo de análise na compreensão do tema que nos propomos estudar, nesta fase do capítulo analisaremos as características metodológicas dessa abordagem, destacando as vantagens e desafios de se trabalhar com retratos sociológicos e mostrando como os aspectos metodológicos desenvolvidos por Lahire foram utilizados em nossa pesquisa de campo.

A sociologia à escala individual exige uma metodologia diferenciada, que apreenda a variação social dos comportamentos individuais de acordo com os contextos de ação e que detecte em que medida algumas disposições são transferíveis de um contexto para outro e outras não, atentando para os mecanismos de suspensão e ativação das disposições nos contextos variados.

Talvez a forma mais eficaz de detectar as variações disposicionais e a relação entre disposições e contextos fosse acompanhar o indivíduo em todos os contextos em que ele interage e observar diretamente seus comportamentos, ações e reações nas mais diversas situações da vida, porém, uma vez que isso seria inviável em uma pesquisa sociológica da natureza aqui proposta, Lahire propõe que a reconstrução das disposições seja feita

indiretamente, através de entrevistas que contemplem as influências dos diversos contextos sobre o indivíduo e que atentem para sua heterogeneidade comportamental.

Segundo Martuccelli e Singly (2012, p. 91): “A entrevista permite estudar de perto o trabalho que o indivíduo faz sobre si mesmo; ter acesso às contradições que o ator vive devido à multiplicidade de cenários onde se desenvolve; abordar as relações que estabelece ou a dúvida sobre suas razões para atuar”. Por isso, embora esses autores afirmem que métodos quantitativos podem ser integrados a uma sociologia à escala individual desde que sejam mais sensíveis às diferenças do interior dos grupos sociais, eles concordam que a sociologia do indivíduo privilegia o método da entrevista como típico de sua análise.

É na entrevista que o pesquisador adquire os dados necessários para detectar a existência de disposições e para reconstruir seus princípios geradores. Uma vez que, como já foi dito, a ocorrência única e ocasional de um comportamento não é suficiente para caracterizá-lo como disposição, espera-se do pesquisador um trabalho interpretativo cuidadoso diante do nível de recorrência e de repetição que caracterizam as disposições.

A entrevista não é apenas uma recapitulação qualitativa de eventos, mas é também um momento de ruptura sobre si mesmo e, por isso, normalmente vem acompanhada de uma carga emocional, que pode diminuir se a pessoa já tiver formalizado sua experiência por tê-la compartilhado em outros momentos.

As manifestações emotivas na entrevista ilustram o fato de que no presente o ator reinterpreta seu passado, atualizando-o em função de suas experiências atuais. Esta foi uma das razões pelas quais optamos entrevistar apenas pessoas que ainda estivessem na universidade, uma vez que a saída do ensino superior e as novas experiências poderiam, de alguma forma, mudar os relatos das experiências vividas na academia.

Como será detalhado na próxima seção, a sociologia à escala individual (no modelo do retrato sociológico) exige do pesquisador um modelo de entrevista amplo, que possa contemplar diversos aspectos da vida do entrevistado no processo em direção ao foco da pesquisa. A razão disso é que embora os contextos sociais nos quais o indivíduo interage sejam distintos, é o mesmo indivíduo que está participando de todos os espaços e, por isso, em alguns casos, a maneira que ele age em um contexto elucidada sua ação em outro sem nenhuma ligação aparente.

A análise individual dos entrevistados faz com que cada experiência seja explorada em suas particularidades, sem procurar necessariamente pontos de semelhança entre entrevistas

distintas, como é tendencioso fazer quando se analisa o coletivo, uma vez que se procura um padrão e as particularidades são evitadas e esquecidas.

Segundo Lahire (2004, p. 318), “como todo cientista, o sociólogo está em busca de coerências na complexidade do real” e, nessa busca, muitas vezes ele tende a enfatizar e trabalhar um único aspecto (que mais se destaca na entrevista, ou que serve a um propósito deliberado) da biografia do indivíduo, ignorando outros aspectos menos destacados, porém, nem sempre menos importantes.

Lahire compara essa postura sociológica aos livros infantis de Roger Hargreaves, que inventam personagens cujo princípio de ação é único e permanente, sendo até chamados pelo nome do princípio (“senhor nervoso”, “senhora prestável”, “senhora desastrada”). Para Lahire, portanto, uma metodologia que tenta simplificar a complexidade dos grupos e indivíduos particulares está mais próxima de uma literatura ideal do que da sociologia descritiva.

Sua conclusão, portanto, é que o sociólogo à escala individual não deve ficar procurando heterogeneidades e contradições nos entrevistados, ele apenas deve descrever a realidade observada, que geralmente é complexa. Em sociedades tradicionais a tendência é que a complexidade seja menor, porém, na análise de sociedades mais complexas não se deve fugir dos efeitos das multissocializações. Nas palavras de Lahire (2004, p. 321):

Não se trata absolutamente de ceder à ilusão positivista de poder apreender a totalidade de uma “personalidade” em todas as facetas de sua existência. Porém, evitar o apagamento ou a eliminação sistemática dos dados heterogêneos e contraditórios, cruzando os múltiplos dados de arquivo sobre o mesmo indivíduo, abordando-o por meio de aspectos muito diferentes de sua atividade social, em vez de simplesmente fazer seu retrato coerente como artista, rei, guerreiro, estadista ou religioso – sob o pretexto de que a ciência é forçosamente simplificadora e de que a reconstrução científica é inevitavelmente mais coerente do que a realidade ou de que a ciência põe necessariamente ordem na desordem relativa do mundo empírico – é uma maneira de renovar o gênero biográfico em história, fazendo dele um lugar experimental (no sentido de lugar de experiências, de testes) de reflexão metodológica.

A metodologia da sociologia à escala individual parte do pressuposto de que o ator social é uma “complexidade irreduzível”, cujas disposições muitas vezes apresentam um grau elevado de descontinuidades. Estas, por sua vez, precisam ser analisadas em suas particularidades a fim de compreender com mais detalhes o complexo social que existe dentro da singularidade de cada indivíduo.

É importante ressaltar, mais uma vez, que a proposta metodológica de Lahire não consiste em interpretar o indivíduo como dessocializado. Embora o foco da pesquisa seja a escala individual, ele parte do pressuposto de que o social está no indivíduo e, por isso, o pesquisador deve explorar essas duas esferas nas entrevistas.

A metodologia da sociologia à escala individual tenta, portanto, detectar em que medida as estruturas sociais são interiorizadas nos indivíduos através do exercício das múltiplas disposições e como estas são atualizadas ou inibidas em sua relação com os contextos presentes.

Em resumo, nas entrevistas o sociólogo deve analisar a gênese das disposições, a partir dos contextos sociais em que foram geradas e quais delas foram atualizadas ou abandonadas nos novos contextos sociais em que os indivíduos interagem. A partir desse quadro geral, percebe-se o nível de variações disposicionais diacrônicas e sincrônicas na singularidade de cada indivíduo.

Tendo resumido as características metodológicas gerais da sociologia à escala individual, na próxima seção nos deteremos ao conceito de “retrato sociológico”, identificando suas vantagens e desafios.

2.7. RETRATOS SOCIOLÓGICOS: VANTAGENS E DESAFIOS

O retrato sociológico resulta de um conjunto de entrevistas de caráter biográfico, cujo intento é perceber a forma como as disposições individuais se formam e são incorporadas nos diferentes papéis sociais do ator. A própria expressão “retrato sociológico” informa a natureza e as principais características do conceito. Primeiro é chamado de retrato porque é uma construção do pesquisador sobre o indivíduo pesquisado. Como veremos no decorrer desta seção, embora o entrevistado tenha a matéria prima para a construção sociológica do seu retrato, por diversas razões nem sempre suas informações são expressas de forma clara em seu discurso, portanto, a construção do retrato exige do pesquisador atenção, tempo, muita pesquisa e análise minuciosa do conteúdo do discurso.

Assim como um pintor, que estando diante de uma pessoa, pinta seu retrato de forma única e com traços característicos, assim também o pesquisador pinta o retrato de seus entrevistados a partir do discurso expresso nas próprias entrevistas, mas também levando em consideração suas reações, manifestações emotivas e até contradições do discurso.

Em segundo lugar, o retrato é qualificado como “sociológico”, pois o objetivo do pesquisador não é pintar um retrato simplesmente a partir da análise introspectiva do entrevistado, mas é um exercício de natureza social. Embora nas entrevistas os sujeitos narrem experiências pessoais, a construção do retrato leva em consideração que tais experiências estão sempre ligadas a um contexto social, que interfere, de alguma forma, na gênese e/ou atualização da disposição do ator.

Nos retratos sociológicos não se diz apenas que o indivíduo é assim e assim, ou que ele fez isso e aquilo. Apresenta-se as pessoas com quem ele interagiu, os contextos sociais dos quais participou e as disposições sociais que foram geradas nessas situações, contextos e interações sociais. A partir das mudanças de contextos sociais, o pesquisador acompanha se houve aquisição de novas disposições, em que medida estas são compatíveis com as antigas, quais contextos favorecem a ativação das múltiplas disposições e em quais situações elas são inibidas ou até abandonadas. Portanto, percebe-se que não é apenas uma análise individual, mas uma análise social do indivíduo.

Para que esse tipo de análise seja realizado é necessário um conjunto de perguntas que contemple o presente, o passado e as aspirações futuras do indivíduo, portanto, esse conjunto deve ser amplo e denso para analisar com profundidade as múltiplas marcas que os diversos contextos sociais imprimiram no sujeito retratado.

Nessa configuração, a proposta de Lahire é de que cada ator seja entrevistado mais de uma vez, assim as entrevistas não ficam cansativas e o pesquisador dispõe de uma série de informações que podem ser comparadas sobre o mesmo indivíduo, tendo mais recursos para que as variações intra-individuais sejam observadas. Esta é, por exemplo, a descrição metodológica no livro “Retratos sociológicos”, no qual Lahire realizou várias entrevistas com um número reduzido de entrevistados:

Há oito estudos de caso, todos eles construídos a partir de uma mesma série de questionamentos científicos. Oito pessoas aceitaram ser entrevistadas seis vezes, muito amplamente, sobre questões diferentes (escola, família, trabalho, amigos, lazer e atividades culturais, esporte, alimentação, saúde, vestimenta...) (LAHIRE, 2004, p. 12).

Na análise do retrato sociológico de cidadãos comuns que contribuem com práticas jornalísticas para um jornal local, Oliveira (2013) utilizou o dispositivo metodológico lahiriano e entrevistou seis pessoas em um conjunto de três entrevistas, cada uma com cerca

de uma hora e quinze minutos. Lima Junior (2013) também utilizou a metodologia dos “retratos sociológicos” para analisar as disposições que contribuíam para que alguns jovens abandonassem o curso superior de Física. Ele entrevistou cinco pessoas em um conjunto de três entrevistas, cada uma com aproximadamente duas horas.

Como estes exemplos mostram, a natureza minuciosa desse tipo de metodologia faz com que a pesquisa perca em extensão (no sentido de número de entrevistados), contudo, seu ganho em profundidade compensa, uma vez que, segundo Lahire, permite que o pesquisador tenha acesso a uma série de informações que podem ser comparadas sobre o indivíduo. Dessa forma, embora seja normal que o ser humano queira apresentar uma imagem coerente e contínua de si, o pesquisador pode analisar, a partir dos dados, “em que medida algumas disposições sociais são transferíveis de uma situação para outra e avaliar o grau de heterogeneidade ou homogeneidade do patrimônio de disposições incorporadas pelos atores durante suas socializações anteriores” (LAHIRE, 2004, p. 32).

A riqueza de detalhes que é apreendida pelo pesquisador através dessa metodologia é impressionante, como demonstra os oito retratos sociológicos elaborados por Lahire (2004). Tomando como exemplo o primeiro retrato, de Léa Cantelli, ele afirma que se fosse feita uma descrição sociológica do seu comportamento, tomando como base apenas o *habitus* de classe, Léa seria vista apenas como uma pequeno-burguesa desclassificada após seu casamento. Contudo, ver Léa apenas nessa perspectiva apagaria um dos traços disposicionais mais recorrentes dela, que é o traço defensivo-agressivo, ligado ao tipo de relação que se instaurou com sua mãe desde a infância. Além disso:

O que fazer, então, do mesmo modo, com sua disposição individualista à originalidade, à liderança, com sua propensão crítica, antientrega, anti-hierárquica, antiformalista, antiimposições, higienista, espontânea, improvisadora, hedonista ou ascética e racional (conforme o caso), legitimista ou populista (conforme o caso), com sua capacidade para tomar a palavra em público etc., que são produtos de outros aspectos – difíceis de qualificar de secundários - de sua socialização? (LAHIRE, 2004, p. 324).

Destarte, a metodologia dos retratos sociológicos tem a vantagem de analisar o indivíduo tentando descrevê-lo em sua complexidade e, assim, foge das descrições reducionistas características de outros modelos de análise.

Contudo, a despeito das vantagens dessa metodologia, algumas dificuldades e limitações devem ser mencionadas. O próprio Lahire reconhece a limitação em relação à

escolha dos entrevistados, citando que o fato de falar tanto tempo sobre si mesmo nas entrevistas exclui quase completamente dois tipos de pesquisados: os muito próximos do pesquisador, porque pode haver certo constrangimento mútuo ou distorção deliberada de alguns fatos, e os totalmente desconhecidos, porque é difícil que haja, de início, confiança para que o entrevistado exponha situações pessoais.

A menção de Lahire sobre esta dificuldade nos preparou para enfrentá-la. Uma vez que todos os nossos entrevistados eram desconhecidos, poderia parecer estranho que uma pesquisa sobre evangélicos na universidade contemplasse questionamentos sobre tantos outros assuntos, sem nenhuma ligação aparente com o tema, portanto, antes da primeira entrevista sempre tentávamos preparar nosso interlocutor, explicando o objetivo da pesquisa e as características metodológicas da entrevista. Isso amenizou a dificuldade, mas ainda assim percebíamos que normalmente na última entrevista o indivíduo retratado informava algumas situações pessoais de forma mais natural e detalhada.

Outra questão delicada é o que Lima Junior (2013) chama de “passagem do auto-retrato para o retrato sociológico”. Como já foi dito, as disposições resultam de um trabalho interpretativo do pesquisador a partir da análise de conteúdo do discurso do entrevistado, portanto, deve-se ter cautela quanto ao fato de que as lembranças do entrevistado normalmente são seletivas.

Antes de conversar com o sociólogo sobre seu passado, os entrevistados já tiveram diversas oportunidades de fazer isso com outras pessoas (com amigos, com o cônjuge, com os filhos, etc.), portanto, “eles já foram levados, com maior ou menor frequência, a falar de si e a selecionar em seu passado os traços que julgavam pertinentes, ou seja, característicos de seu caráter, de sua ‘personalidade’, de seu ‘estilo’ ou de seu ‘temperamento’” (LAHIRE, 2004, p. 314).¹⁷

Um dos problemas quanto a isso é que se o pesquisador se detiver apenas aos relatos que os entrevistados veem como importantes ou como chaves de compreensão de sua vida, sua pesquisa corre o risco de se tornar unilateral, reproduzindo apenas a compreensão que o

¹⁷ Além disso, alguns comentários de pessoas com quem os sujeitos entrevistados interagem também são visíveis na formação de sua autobiografia, como, por exemplo, quando alguém diz “minha mãe diz que eu sou muito...” ou “meus colegas dizem que eu deveria ser mais”. Obviamente essas falas de terceiros, ou mesmo que o entrevistado diga “eu sou ...” não pode ser considerada evidência empírica suficiente para configurar uma disposição, mas deve despertar o pesquisador para suscitar outras questões não previstas pela pesquisa.

ator tem de si mesmo, sendo que esta muitas vezes resulta de uma tentativa consciente ou inconsciente de evitar determinadas situações e descrições sobre sua vida.

A narrativa autobiográfica do sujeito normalmente tenta apresentar para o pesquisador uma imagem acabada e coerente de si, por exemplo, alguns entrevistados diziam “o que eu sou na igreja eu sou na faculdade”. Além disso, tomando o léxico de Goffman (1985), pode-se dizer que quando os entrevistados estão diante do pesquisador, eles representam papéis e em alguns momentos respondem as perguntas de maneira ideal, ao invés de real.¹⁸

Nesses dois casos, as múltiplas entrevistas podem ajudar a percepção do pesquisador, pois nas diversas respostas, as incoerências e contradições tendem a aparecer, revelando se há alguma manipulação deliberada (ou não) da imagem. Contudo, para que a entrevista seja eficaz é fundamental que o pesquisador questione o princípio de que toda verdade flui diretamente da boca dos entrevistados, pois seria uma análise muito simplista e acarretaria em um erro interpretativo privilegiar os traços disposicionais enfatizados pelos entrevistados e negligenciar outros que não estejam tão explícitos no discurso. Segundo Lahire (2004, p. 315):

o trabalho de interpretação de uma entrevista nunca deve se contentar em considerar exclusivamente o que entra no âmbito desse relato pessoal cujos elementos são relativamente significativos aos olhos do entrevistado. Existem inúmeros outros elementos do seu patrimônio de disposições que se evidenciam através do estudo de respostas aparentemente banais, e frequentemente menos apaixonadas, a perguntas não previstas pelo entrevistado e que certamente ele não teria escolhido para falar de si. [...] o sociólogo não faz completamente seu trabalho a não ser quando analisa também os inúmeros aspectos da vida passada ou presente do entrevistado que não entram no campo de consciência e de interesse espontâneo deste.

Portanto, o pesquisador deve ser cuidadoso para não se deixar levar pela seleção que o entrevistado faz na descrição de personagens e acontecimentos e pelas perguntas que ele põe a si mesmo, ao invés disso, é importante surpreendê-lo com perguntas que ele mesmo não se faria e, portanto, não teria respostas prontas. “Essas são as perguntas que mais provavelmente darão material para saltar da análise de uma mera reprodução do auto-retrato que o

¹⁸ É importante a observação de Lima Junior e Mass (2015, p. 565): “não se trata aqui de conceber o entrevistado como [...] um sujeito de má-fé que argumenta uma versão falsa da sua própria história, preocupado com o que dela não deve ser sabido. Frequentemente é de muito boa-fé que o entrevistado entrega seu relato. Contudo, a adoção e defesa de um ponto de vista sobre si mesmo pelo entrevistado é, antes de qualquer coisa, uma condição inescapável de sua produção autobiográfica”.

entrevistado entrega para um retrato mais genuinamente sociológico” (LIMA JUNIOR, 2013, p. 74).

Outro risco ligado aos retratos sociológicos é que, segundo Nogueira (2004), na ausência de um modelo teórico capaz de explicar como os indivíduos se relacionam com as múltiplas influências que estão sobre eles, o pesquisador pode incorrer em dois problemas. Primeiro, ele pode cair em um tipo viciado de explicação *post factum*, ou seja, a partir do conhecimento que se tem do sujeito em sua condição presente, ele tende a valorizar as influências sociais que de maneira mais óbvia incorporaram neles disposições ligadas ao comportamento observado, não considerando outras influências que também poderiam ser bastante importantes para a explicação dos esquemas disposicionais do sujeito.

O segundo problema refere-se à relação entre disposições e contextos de ação. Quando o indivíduo age de determinada forma em um contexto, o pesquisador pode ser tentado a superestimar a força das disposições que podem tê-lo conduzido a essa ação e a força estimulante que o contexto pode ter tido sobre ele, não considerando outras propriedades que também podem ter sido importantes para sua ação.

Para evitar cair nesses problemas, é necessário que o pesquisador descreva da forma mais detalhada possível as experiências de socialização e os contextos de atuação dos indivíduos e também que ele não se apresse em estabelecer relações aparentemente óbvias entre disposições e contextos de atuação. Foi também pensando em evitar tais problemas que contemplamos nas entrevistas não apenas os aspectos diretamente ligados à igreja e à universidade, mas outras realidades sociais que aparentemente não tinham ligação direta com os contextos de análise.

Para encerrar esta seção, é importante tecer uma breve consideração sobre o uso do modelo de “retrato sociológico” no presente trabalho. Segundo Lopes (2012), o modelo de retrato utilizado por Lahire (2004) é mais abrangente porque seu objetivo era experimental e tinha interesse de comprovar a hipótese do “ator plural”, contudo, em nosso trabalho utilizaremos esse dispositivo metodológico de forma aplicada, ou seja, subordinando-o a um problema de pesquisa direcionado, embora, em diversos casos, aspectos mais gerais também sejam contemplados.

Embora a preocupação com as disposições diacrônicas esteja presente neste trabalho (todos os “retratos” começam com a seção “aspectos gerais”), o foco principal está na análise

sincrônica, nos aspectos que envolvem os últimos anos de atividades dos entrevistados, sobretudo, a partir dos contextos acadêmico e eclesiástico.

Por esta razão, optamos em utilizar os termos “retrato” e “retrato sociológico” sempre entre aspas, uma vez que aqui eles são mais concisos e direcionados, tendo a metodologia um carácter aplicado e instrumental, em termos do seu contributo para compreender as experiências dos pentecostais no ensino superior.

A despeito da metodologia aplicada e do carácter limitado do presente trabalho, optamos, assim como Lahire (2004), em não atribuir título a cada um dos “retratos”, por entendermos que um título chamaria a atenção do leitor para apenas uma das dimensões de cada “retrato”, o que choca com a intenção de restituir o carácter múltiplo do patrimônio disposicional e pode levar o pesquisador a querer construir trajetórias e experiências artificialmente coerentes.

Discordamos da inferência de Lopes (2008), de que a opção de Lahire em não utilizar títulos seja decorrente do fato de seus objetivos consistirem em acionar, de modo exaustivo e empiricamente sustentável, um corpus teórico e uma metodologia experimental. Para esse autor, o título é posto no retrato para tornar a leitura mais apetecível, espécie de “deixas” que estimulam a reflexão do leitor e tornam o “retrato” mais inteligível do ponto de vista analítico, porém, a nosso ver a ausência do título é inerente à metodologia do retrato sociológico e pode tornar-se arbitrário ao pesquisador, que define o título e constrói o retrato sociológico a partir dele.¹⁹ Por isso, no início de cada “retrato” optamos em mencionar apenas o nome fictício dos entrevistados.

No decorrer dos “retratos” ficará perceptível que a densidade e o âmbito dos aspectos abordados em cada um deles são variáveis, em função do tipo de material recolhido. A despeito de todos os entrevistados serem pentecostais e estudantes do mesmo curso (alguns da mesma sala), suas trajetórias biográficas são muito diversas e, por isso, alguns “retratos” são bastante distintos. Entretanto, ainda assim, nas considerações finais tentaremos estabelecer alguns pontos de semelhanças, tendo, porém, sempre cuidado para que a comparação exaustiva não oculte os traços de singularidade.

¹⁹ Esse carácter arbitrário pode ser visto no comentário do próprio Lopes (2008, p. 124): “Na verdade, tornava-se inviável atribuir mais do que um único título, apesar da densidade de alguns os tornar igualmente relevantes face a outros aspectos para além dos que o título delimita (não raramente, os títulos são duplos, referindo-se a mais do que uma única dimensão). Nesses casos, a decisão sobre o que deveria ser realçado pelo título não foi fácil, manifestando-se, sem dúvida, uma opção dos investigadores a este respeito”.

2.8. CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA DE CAMPO

A presente pesquisa parte do pressuposto de que há algumas diferenças entre o contexto acadêmico e o eclesial e de que os evangélicos que ingressam na universidade relacionam, de alguma forma, as experiências e o conhecimento adquiridos nesses dois espaços de socialização. Além disso, entendemos que, pela natureza dos contextos, algumas disposições são mais ligadas à universidade enquanto outras são normalmente ligadas à igreja.

Diante deste quadro, algumas perguntas devem ser respondidas: as disposições ligadas à igreja são, realmente, geradas nos evangélicos entrevistados? Quando ingressam na universidade, estes atores adicionam algum tipo de disposição ao seu patrimônio disposicional? Se a resposta para essas duas perguntas for positiva, em que grau as disposições geradas na igreja são divergentes ou antagônicas às adquiridas na universidade? Como os evangélicos administram as disposições adquiridas nesses dois contextos? Outras disposições adquiridas na trajetória dos sujeitos analisados podem ser observadas? Há alguma relação dessas outras disposições com a experiência dos pentecostais no ensino superior? Em resumo: como os evangélicos pentecostais que ingressam no ensino superior conseguem conciliar a experiência religiosa com o conhecimento e a experiência acadêmica?

Para responder esses questionamentos nossa metodologia foi prioritariamente de natureza qualitativa por entendermos que os estudos que empregam esta metodologia:

Podem descrever a complexidade de determinado problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos, contribuir no processo de mudança de determinado grupo e possibilitar, em maior nível de profundidade, o entendimento das particularidades do comportamento dos indivíduos (RICHARDSON, 1999, p. 80).

Pelas razões apresentadas neste capítulo, optamos por trabalhar com a metodologia da sociologia à escala individual, sobretudo, no modelo descrito por Lahire como “retrato sociológico”, cujo método de entrevista biográfica permite que o pesquisador apreenda a gênese dos esquemas disposicionais que operam nos entrevistados, analisando a maneira como eles utilizam estes esquemas de tal forma que algumas disposições são atualizadas e outras suspensas.

Segundo Oliveira (2013), a metodologia utilizada pelo programa de estudo de Lahire leva o pesquisador a responder a, pelo menos, três perguntas, primeiro: “como a diversidade

das experiências socializadoras, muitas vezes contraditórias, podem tomar corpo no indivíduo?"; segundo, "como essas experiências são incorporadas de forma mais ou menos duradoura?"; e terceiro, "como elas aparecem nos diversos momentos da vida do ator social, determinando as suas práticas?".

Como, descrito acima, estas perguntas são muito semelhantes às questões centrais que regem nossa pesquisa, referindo-se especificamente ao momento de ruptura biográfica, que é o ingresso do indivíduo na universidade.

Para a construção dos "retratos sociológicos", o maior investimento da nossa pesquisa de campo foi no uso de entrevistas com seis estudantes do curso de Licenciatura em História, sendo três da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (Fafica) e três estudantes da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) campus Recife.²⁰ A ideia de pesquisar em duas instituições se deu pelo interesse de analisar a experiência de pessoas que tivessem tido contato com, pelo menos, dois modelos de ensino diferentes, pois, uma vez que cada instituição acadêmica tem seu perfil, seria interessante não limitar a pesquisa a apenas um contexto. No decorrer da pesquisa, percebeu-se que esta tinha sido uma decisão acertada, principalmente quando algumas experiências começaram a se repetir.

Preferimos entrevistar alunos que estivessem próximos da conclusão do curso, uma vez que, por terem vivenciado diversas fases no curso, ao nosso ver, poderiam ter uma visão mais geral, completa e madura dos efeitos, desafios, possibilidades e contribuições da academia para a fé. Dois alunos da Fafica (Álefe e Karla) eram da mesma sala, enquanto Daniel era de outra. Nas entrevistas da UFPE, Fabio e Diego eram da mesma sala e Elaine era de uma sala diferente. Esse critério de escolha contribuiu pra que pudéssemos analisar mais de uma pessoa da mesma turma, que assistiu às mesmas aulas e teve experiências semelhantes, comparando à forma como elas enfrentaram e lidaram com as mesmas situações.

Nossa opção foi por entrevistas semiestruturadas porque, por serem flexíveis, possibilitaram que fossem exploradas outras questões que surgiam no decorrer das entrevistas, contribuindo para que aprofundássemos temas que, a princípio, não estavam em nosso objetivo.

²⁰ Preferimos trabalhar com entrevistas (ao invés do uso do questionário) porque nos oferece maior flexibilidade para esclarecimento das perguntas e nos possibilita captar as expressões corporais e a tonalidade de voz dos entrevistados (GIL, 1999)

O roteiro de entrevista era denso (a princípio com cerca de cento e trinta perguntas) e, na medida do possível, seguimos a sequência de questionamentos de Lahire, tentando captar os efeitos causados pelas grandes matrizes socializadoras nos indivíduos, sobretudo, a família, a escola e a religião. As entrevistas também contemplaram questões sobre trabalho, cultura, lazer, e outros temas, porém sempre a ênfase esteve na relação dos entrevistados com a universidade e com a igreja e na forma como eles administram, consciente ou inconscientemente, as múltiplas disposições que foram (ou não) interiorizadas neles nos processos de socialização desses dois contextos (Apêndice A).

A proposta inicial era que cada pessoa fosse entrevistada três vezes (porém, por causa da natureza flexível das entrevistas alguns foram entrevistados quatro vezes) com cada entrevista durando cerca de uma hora e trinta minutos. Após cada entrevista, era feita a transcrição e análise dos dados para que, dependendo da necessidade, novas perguntas fossem adicionadas ao roteiro, assim, antes de começar a próxima entrevista, alguns pontos da entrevista anterior eram retomados. Como já foi dito, fazer mais de uma entrevista permite que a ela não se torne cansativa e cria um vínculo maior de amizade entre pesquisador e pesquisado, contribuindo para o aprofundamento da pesquisa e favorecendo que pontos obscuros sejam aprofundados no próximo encontro.

As múltiplas entrevistas nos deram uma riqueza de detalhes tão grande sobre a trajetória social dos entrevistados que em uma das entrevistas, após ter feito alguns comentários sobre a vida de uma entrevistada, ela ficou impressionada e disse que eu já sabia sobre a sua vida mais do que alguns de seus amigos íntimos.

Segundo Lahire (2004, p. 33) “o sociólogo que realiza longas entrevistas é um tipo particular de confidente, aquele que desaparece depois de a confiança ter sido feita”. De fato, em nossa experiência no campo foi estabelecida uma relação de confiança muito positiva e os entrevistados falaram abertamente sobre suas experiências, sob a promessa do pesquisador de que seus nomes ficariam ocultos no trabalho final (Apêndice B).

A proposta inicial era que o espaço entre as entrevistas fosse de uma semana para que cada uma fosse concluída em um mês, mas, devido as intensas atividades dos entrevistados e do entrevistador, a maioria das entrevistas durou cerca de dois meses, sendo todas realizadas nos anos de 2016 e 2017.

Quanto à filiação religiosa-denominacional, os entrevistados da Fafica eram membros das seguintes igrejas: Álefe, da Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil; Karla e Daniel, da

Assembléia de Deus Pernambuco.²¹ Quanto aos entrevistados da UFPE, todos eram membros de congregações diferentes da Assembleia de Deus Pernambuco, com exceção de Elaine, que ainda não era membro, mas estava migrando da Assembleia de Deus Abreu e Lima para a Assembleia de Deus Pernambuco.

Antes de finalizar este capítulo, trataremos sobre algumas dificuldades que enfrentamos no uso do dispositivo metodológico aqui empregado. Primeiro, na seção anterior foi dito que uma das dificuldades da elaboração do retrato sociológico é em relação à entrevista de pessoas estranhas. De fato, como já dito, este foi um desafio em nossa pesquisa, pois todos os entrevistados eram desconhecidos e o primeiro contato com eles foi (por telefone ou pessoalmente) para informar a natureza e o objetivo da pesquisa e convidá-los para serem entrevistados. Apesar dessa dificuldade poucas pessoas se negaram a participar das entrevistas, entretanto, percebemos que na terceira entrevista havia se estabelecido uma relação de confiança e amizade e as informações fluíam mais naturalmente.

O ponto inicial para a entrevista se deu através de pessoas que indicaram possíveis entrevistados, a partir da descrição determinada (evangélicos pentecostais inseridos no curso superior de história). Na Fafica, o ponto de contato foi um amigo, professor do curso de história, que indicou o primeiro entrevistado, a partir dele foi mais fácil chegar aos outros. Na UFPE foi mais complicado, uma vez que não havia ninguém conhecido para indicar, mas visitando o diretório do curso de história tivemos oportunidade de compartilhar o objetivo da pesquisa e conseguimos a primeira entrevista, a partir daí, os próprios entrevistados indicavam pessoas que se enquadravam no perfil da pesquisa.

A segunda dificuldade foi encontrar pessoas que tivessem disponibilidade de tempo para ser entrevistadas em três ocasiões distintas. Duas pessoas que foram procuradas na UFPE se dispuseram a participar da pesquisa, mas, ao serem informadas da proposta das múltiplas entrevistas, desistiram alegando indisponibilidade de tempo. Também foi um pouco

²¹ Embora dois entrevistados da Fafica façam parte da mesma denominação, eles não frequentam a mesma congregação. Daniel é membro de uma congregação em Caruaru e Karla é membro de uma em sua cidade, que fica cerca de 50 quilômetros de Caruaru. Álefe também mora em outra cidade próxima a Caruaru. Entendemos a importância de o leitor saber especificamente as cidades que os entrevistados moram e as congregações em que congregam, mas pelo fato de serem cidades pequenas, preferimos omitir os nomes para preservação da identidade dos entrevistados. O objetivo dessa omissão foi não expor os entrevistados e, talvez, prejudicá-los por causa de alguma informação. Por exemplo, a seguir veremos que nas entrevistas Karla tomou algumas posições contrárias à sua igreja e, quando questionada se “Você teria coragem de dizer isso na igreja?”, ela respondeu: “Nunca. Deus me livre. Nesse dia ia fazer pior do que aquele tempo de bruxa. Ia fazer uma roda e mandar tocar fogo”.

complicado adequar a agenda de alguns entrevistados que estavam no processo de finalização do curso ou de disciplinas, escrevendo artigos e relatórios e alguns se preparando para o mestrado. Estes fatores fizeram com que algumas entrevistas fossem adiadas até por três semanas.

A terceira dificuldade foi em relação ao fato de que no processo de entrevistas havia muitas perguntas que não estavam diretamente ligadas ao tema, o que deixava alguns entrevistados um pouco receosos, principalmente porque estavam falando de sua vida para um estranho. Como já foi dito, o fato de serem múltiplas entrevistas contribuiu para que os entrevistados falassem com mais naturalidade, principalmente quando os pontos eram retomados nas entrevistas seguintes.

Apesar das dificuldades, o fato de os entrevistados serem acadêmicos e alguns já terem feito pesquisa de campo contribuiu para que eles fossem mais abertos em ajudar na pesquisa, compreendendo os desafios envolvidos em uma pesquisa de campo. Dessa forma, pudemos contar com o esforço na flexibilidade de seus horários e com a paciência nas respostas, sobretudo, nas retomadas dos pontos anteriores.

Embora fosse perceptível em alguns entrevistados o esforço para manter um discurso sempre coerente, as múltiplas entrevistas também ajudaram a detectar algumas variações disposicionais diacrônicas e sincrônicas, bem como os processos de ativação e inibição em relação aos diversos contextos sociais.

Quanto à descrição do material, cada entrevista começa tratando sobre os aspectos gerais, nos quais são descritas, resumidamente, as primeiras experiências de socialização dos entrevistados e, em seguida, os tópicos variam de acordo com suas diversas experiências, porém, todos os “retratos sociológicos” terminam com uma recapitulação dos pontos de análise, em que são descritos os aspectos salientes do retrato aplicado, focando nas mudanças e permanências do patrimônio disposicional.

Para finalizar este capítulo, faremos algumas breves considerações sobre a metodologia empregada na coleta de dados utilizados na construção do próximo capítulo. Neste, descreveremos alguns aspectos do perfil dos alunos do curso de licenciatura em história da Fafica e da UFPE, a partir de dados coletados no mês de outubro de 2017, por meio de um breve questionário que foi aplicado na sala de aula (Apêndice 3).

A unidade de análise desta pesquisa, como já dito, foram os estudantes dos cursos de licenciatura em história da Fafica e da UFPE, e a nossa opção metodológica foi pela

amostragem não probabilística com utilização da técnica de amostra por conveniência, que consiste em selecionar uma amostra da população que seja acessível e os indivíduos não são selecionados por meio de um critério estatístico, mas porque eles estão prontamente disponíveis.

O procedimento metodológico consistiu em duas visitas a turmas de cada período (em dias distintos da semana) para que a fração de amostragem possibilitasse maior aproximação do marco amostral e, nessa visita, era distribuído um questionário entre os presentes. No período da pesquisa havia 83 alunos matriculados no curso de história da Fafica, destes, 66 responderam ao questionário. Na UFPE, a quantidade de pessoas foi proporcionalmente menor, pois havia 314 alunos matriculados e apenas 120 responderam.

O objetivo do questionário foi descrever algumas características básicas dos estudantes de história, a fim de compreendermos um pouco mais do contexto em que os sujeitos “retratados” participam. Por isso, era um questionário curto, com perguntas simples e básicas, com ênfase, sobretudo, no aspecto religioso dos estudantes.

Tendo feito estas considerações sobre a presente pesquisa e, sobretudo, sobre os aspectos teóricos e metodológicos da sociologia à escala individual, no próximo capítulo analisaremos os contextos dos quais os sujeitos dessa pesquisa participam e nos quais interagem.

3. UNIVERSIDADE E PENTECOSTALISMO: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONTEXTOS

Como exposto no capítulo anterior, a sociologia à escala individual atenta para dois aspectos da ação social, o passado incorporado e o presente em que o ato acontece. Para o primeiro, normalmente, utiliza-se o conceito de “disposição”, enquanto para o segundo, o conceito de “contexto”, e da combinação entre esses dois elementos resulta a análise da ação social.

O contexto pode ter um enorme poder sobre a disposição, favorecendo sua ativação ou inibição, dependendo da proximidade entre ambos. Tomando o exemplo de Lahire (2010a), se o ator é produto de uma condição familiar homogênea X e em sua trajetória biográfica ele só encontra situações idênticas e análogas a esta condição, então passado e presente se tornam um só e a tendência é que tal ator naturalize sua experiência. Contudo, em situações em que passado incorporado e presente contextual são heterogêneos, a ação se reveste de mais complexidade.

Portanto, a sociologia à escala individual não pode desprezar o contexto sob pena de não compreender a natureza e a força das disposições, uma vez que elas são formadas e atualizadas em contextos sociais específicos. Tomando a metáfora do “dobramento”, pode-se dizer que embora o foco da sociologia à escala individual esteja no social dobrado, ela pressupõe um conhecimento claro do social em estado desdobrado, que é base para qualquer exame da geração, ativação ou inibição de uma disposição.

Se, por exemplo, o sociólogo investiga as disposições que são geradas em um contexto familiar, é fundamental que ele conheça os aspectos históricos, econômicos e culturais de tal família, pois algumas disposições serão oriundas do capital econômico, outras do capital cultural e assim por diante. Assim sendo, uma correta análise disposicional pressupõe um conhecimento básico das instituições e grupos dos quais o indivíduo participa e interage e que deixam marcas mais ou menos profundas sobre ele.

Neste trabalho, como já foi dito, embora consideremos as múltiplas experiências dos atores (em casa, na escola, no trabalho, etc.), o foco está sobre o contexto da igreja e da universidade que eles participam, portanto, neste capítulo apresentaremos brevemente as principais características desses contextos, a fim de elucidar alguns aspectos que serão trabalhados do decorrer dos “retratos sociológicos”.

No primeiro momento descreveremos as principais marcas do pentecostalismo brasileiro e sua configuração no estado de Pernambuco, em seguida faremos algumas considerações sobre a expansão do ensino superior no Brasil e a inserção dos pentecostais nele e, por fim, descreveremos algumas características do curso de licenciatura em história da Fafica e da UFPE (Recife), a partir dos dados coletados dos estudantes destes cursos.

3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENTECOSTALISMO

Os primeiros protestantes que implantaram o trabalho missionário no Brasil, no século XIX, pertenciam ao “protestantismo de missão”²² e desse trabalho resultou um aumento considerável do número de evangélicos em solo brasileiro. Contudo, o crescimento mais notável desse segmento religioso se deu com o trabalho das igrejas pentecostais, que embora tenham surgido apenas no século XX e sejam parte de um movimento recente, já superaram consideravelmente, em quantidade de membros, as igrejas protestantes de missão (BOAVENTURA, 2006).

Desde seu surgimento, as igrejas pentecostais têm crescido exponencialmente no Brasil, sobretudo, as igrejas Assembleia de Deus, que, mesmo diante do abatimento de alguns grupos religiosos de bastante expressão nacional (como a Igreja Universal do Reino de Deus, que perdeu, entre 2000 e 2010, cerca de 228 mil fiéis e a igreja católica, que perdeu cerca de 1,7 milhões) e do aumento do grupo dos “sem religião” (de cerca de 12,5 milhões para 15,3 milhões), continua ganhando numerosos adeptos²³, como demonstra o seguinte quadro:

²² Preferimos utilizar o termo “protestantismo de missão” ao invés de “protestantismo histórico” para não soar qualquer preconceito com o pentecostalismo, tratando-o como um tipo de religião a-histórica. Normalmente os primeiros protestantes que vieram ao Brasil são classificados em dois grupos: 1) Protestantismo de imigração: referência aos anglicanos que vieram ao Brasil no início do século XIX, com interesse apenas comercial; 2) Protestantismo de missão: referência aos missionários congregacionais, metodistas, batistas e presbiterianos que vieram ao Brasil na segunda metade do século XIX, com interesse primário de evangelizar o país. Contudo, é importante ressaltar que os censos do IBGE utilizam o termo “protestantismo de missão” de forma mais abrangente, incluindo os adventistas, os luteranos e outros grupos.

²³ Deve-se lembrar, porém, que quando o censo aponta para o crescimento da “Assembleia de Deus” não se refere a apenas uma denominação evangélica, como parece. “A designação Assembleia de Deus abrange várias denominações concorrentes dotadas de histórias, lideranças e tamanhos muito distintos, sendo as maiores delas vinculadas a duas grandes convenções nacionais rivais, cujos poderes, no entanto, são relativamente limitados” (MARIANO, 2013, p. 126).

Quadro 01: Comparação do crescimento de grupos religiosos entre 2000 e 2010

ANO	POPULAÇÃO BRASILEIRA	PROTESTANTISMO DE MISSÃO	EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS	ASSEMBLÉIA DE DEUS
2000	169.872.856	6.939.765	17.617.307	8 418 140
2010	190.755.799	7.686.827	25 370 484	12 314 410
Crescimento	≅12%	≅11%	≅44%	≅46%

Fonte: Censo do IBGE de 2000 e de 2010

De acordo com este quadro comparativo, em dez anos os protestantes “de missão” tiveram um crescimento quase equivalente ao crescimento populacional, enquanto os pentecostais cresceram quase quatro vezes mais²⁴. Além disso, no subgrupo pentecostal, a Assembleia de Deus, que em 2000 já era a maior denominação evangélica, também se destacou como a denominação que mais cresceu nos dez anos seguintes.

Com uma liturgia mais livre, um vocabulário menos rebuscado e mensagens menos teológicas e mais práticas, as igrejas pentecostais alcançaram diversas classes inacessíveis ao protestantismo de missão, tornando o segmento evangélico mais popular e diversificado, como pode ser visto em relação à cor e raça de seus adeptos:

Quadro 02: comparação considerando cor ou raça

	População brasileira	Protestantismo de missão	Pentecostalismo
Branca	90.621.281	3.964.315	10.470.009
Preta	14.351.162	533.181	2.144.552
Amarela	2.105.353	75.877	237.121
Parda	82.820.452	3.060.776	12.401.216
Indígena	821.501	52.678	117.538
Não declarou	36.051	-----	48
Total	190.755.799	7.686.827	25.370.484

Fonte: Censo do IBGE de 2010

Percebe-se que mais da metade dos adeptos do protestantismo de missão (cerca de 51,5%) é de pessoas brancas. A porcentagem é maior do que a referência nacional (Cerca de 47,5%) e 10% a mais do que no pentecostalismo. Neste segmento, a maior parte das pessoas

²⁴ Apesar dessa expansão, o crescimento do pentecostalismo na última década não chegou nem à metade dos obtidos nos dois decênios anteriores, visto que passaram para 8,8 milhões em 1991 (aumento de 111,7%) e para 17,7 milhões em 2000 (115,4%) (MARIANO, 2013).

declarou ser parda (cerca de 48,8%), acima da referência nacional, que é cerca de 39,8%. Tanto o protestantismo de missão quanto o pentecostalismo têm baixa porcentagem de negros, mas isso é compatível com a porcentagem nacional, que é apenas de cerca de 7,5%, porém ainda assim percebe-se uma pequena variação a mais para o pentecostalismo (cerca de 8,4%) e a menos para o protestantismo de missão (cerca de 6,9%), apontando mais uma vez para a maior diversidade do segmento pentecostal.

Outra diferença importante entre o perfil dos protestantes de missão e os pentecostais é o número de alfabetizados. Enquanto a quantidade de pessoas alfabetizadas no pentecostalismo é similar à referência nacional (cerca de 89%), o protestantismo de missão aponta para uma diferença de 5%, tendo apenas 5,9% de pessoas não alfabetizadas e, destas, 2% são pessoas de 5 a 9 anos.²⁵

Esta diferença confirma o fato de que o grau de escolaridade é maior no protestantismo de missão do que no pentecostalismo. Há outras diferenças mais acentuadas em relação à escolaridade destes grupos, porém, serão analisadas apenas na próxima seção.

Focando agora no estado de Pernambuco, os dados mostram que nele está a maior concentração de evangélicos do nordeste, tanto em números absolutos quanto em termos proporcionais e, como no restante do Brasil, o público evangélico é majoritariamente pentecostal e assembleiano.²⁶

Quadro 04: Distribuição de evangélicos no estado de Pernambuco

Denominação evangélica	Quantidade
Assembleia de Deus	802.047
Batista	255.904
Universal do Reino de Deus	62.002
Adventista	55.046
Presbiteriana	40.201
Congregação Cristã do Brasil	35.259
Casa da Bênção	15.135

²⁵

Quadro 03: Comparação considerando a alfabetização

	Alfabetizada	Não alfabetizada	Total
De missão	6.711.805	421.827	7.133.632
Pentecostal	20.911.302	2.351.049	23.262.351
Pop. brasileira	158.311.433	18.637.633	176.949.066

Fonte: Censo do IBGE de 2010

²⁶ Protestantismo de missão: 376.880 fiéis; Evangélica não determinada: 309.608 fiéis; Pentecostais: 1.102.485 fiéis.

Congregacional	11.976
Deus é amor	10.655
Evangelho quadrangular	8.245
Brasil para Cristo	8.217
Maranata	7.301
Luterana	6.398
Metodista	2.734
Comunidade Evangélica	1.822
Igreja Nova Vida	848
Protestantes de missão - outros	4.621
Pentecostais – outros	150.402
Igreja renovada não determinada	553
Evangélico não determinado	309.608
Total	1.788.973

Fonte: Censo do IBGE de 2010

Analisando o censo do IBGE de 2010, Oliveira (2012) ressalta que o movimento de pluralização do campo religioso tem sido mais intenso no estado de Pernambuco do que nos demais estados do nordeste. Um dos resultados desse fenômeno é que, no ano de 2010, vinte municípios pernambucanos possuíam menos de 50% de católicos (um aumento de 15 municípios em comparação ao ano 2000), dois dos quais (Rio Formoso e Sirinhaém) já atingiram a maioria religiosa evangélica.

Esta mudança na configuração do campo religioso em Pernambuco tem consequências sobre vários outros aspectos além da religião, como, por exemplo, na política (onde se vê uma quantidade significativa de pastores ou candidatos apoiados abertamente por igrejas evangélicas e que figuram entre os mais votados) e na quantidade de evangélicos que está presente, atualmente, nos cursos superiores, como veremos abaixo.

Em Pernambuco, assim como em todo Brasil, os pentecostais têm sido o principal grupo responsável pela mudança na configuração do campo religioso, portanto, dedicaremos o restante desta seção para tratar sobre algumas características do pentecostalismo brasileiro.

As igrejas pentecostais têm como marca central o “batismo com o Espírito Santo”, que de acordo com a teologia pentecostal, é uma experiência extática e posterior à conversão, através da qual o fiel experimenta um contato mais profundo com o sagrado e um revestimento de poder que resulta no falar em *línguas estranhas*. Além disso, o pentecostalismo também está ligado a outras experiências místicas, como profecia, operação de milagres, prática do exorcismo e outras.

O movimento pentecostal não é homogêneo e Freston (1994) o divide em três momentos distintos, que ele chama de “três ondas”. A primeira onda é chamada de pentecostalismo clássico e começou por volta de 1910, com a igreja Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil; a ênfase maior desse movimento era no batismo com o Espírito Santo e nos usos e costumes.

A segunda onda começou na década de 1950, com a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Igreja pentecostal Deus é Amor; esse movimento uniu aos aspectos da primeira onda a ênfase na cura divina e no exorcismo (SAYÃO, 1999). Por fim, a terceira onda é conhecida como neopentecostalismo, que teve início no final da década de 1970 e teve como principal marca a teologia da prosperidade. Esse segmento rompe com diversos pontos importantes das outras ondas pentecostais e, por isso, alguns autores preferem chamá-lo de pós-pentecostalismo (RODRIGUES, 2003; SYPIESKY, 2004).

Por causa dessas rupturas do neopentecostalismo, o presente trabalho foca apenas nos membros pentecostais da primeira e da segunda onda. Segundo Berger (1999), estes movimentos combinam ortodoxia bíblica com uma moralidade rigorosa e a conversão dos adeptos vem acompanhada pela noção de “libertação”, uma vez que, excetuando aqueles que se converteram na infância, a maioria dos convertidos ao pentecostalismo afirma ter experimentado uma mudança radical em suas vidas, sendo alguns ex-drogados (incluindo ex-alcoólatras e ex-fumantes), ex-criminosos, ex-homossexuais, ex-prostitutas, etc. (CÔRTEZ, 2007).

Portanto, a noção de “libertação” ressalta o sentido da conversão na perspectiva de uma ruptura com o passado. Nas palavras de Berger (1986, p. 73) “conversão é um ato no qual o passado é dramaticamente transformado” e, nesta nova condição, o convertido pentecostal tenta abandonar as práticas do passado, que são consideradas pecaminosas, pois ele “agora compreende que sua vida anterior foi uma longa noite de pecado e alienação, diante da verdade salvadora [...] Vê seu passado como um cativo na “falsa consciência [...] Os fatos passados têm de ser reinterpretados radicalmente” (*Ibidem*, p. 73-74).

A partir da conversão, o novo convertido pentecostal já é incentivado a buscar o batismo com o Espírito Santo através da oração e da frequência aos cultos. Ele é ensinado que o cristianismo pentecostal não é apenas um conjunto de doutrinas que o fiel aprende, mas é um relacionamento íntimo com o divino, ou seja, Deus não é um ser distante que instrui a

igreja apenas através da Bíblia, mas ele está próximo dos crentes e quer batizá-los com o Espírito Santo.

Dos entrevistados para esse trabalho, três não tinham recebido esse batismo apesar de estarem na Assembléia de Deus há muitos anos, e quando eram questionados sobre esse fato respondiam de forma confusa, como, por exemplo, Daniel Santos, que disse:

Eu acho que, talvez, eu não busquei como deveria. Eu atribuo a mim mesmo, mas assim, mesmo assumindo a responsabilidade de não ser batizado com o Espírito Santo às vezes a gente fica até sem entender, né, como é que uma pessoa se converte num dia e com três dias ela já é batizada com o Espírito Santo. Essa pessoa não teve nem o tempo de buscar, na realidade ela não teve nem o tempo de aprender o que é isso e acontece, e às vezes você busca e não acontece, então aí também eu vejo um ato de Deus. Eu acho que se Deus quisesse me batizar com o Espírito Santo ele já teria me batizado no momento que eu tava buscando, sabe. Eu assumo que eu deveria ter buscado mais, mas eu também vejo a soberania de Deus.

Pela ênfase que o pentecostalismo dá ao batismo com o Espírito Santo, não recebê-lo pode restringir as atividades do crente em algumas igrejas. Por exemplo, embora esse entrevistado seja auxiliar de trabalho e professor de escola dominical na Assembleia de Deus Pernambuco, ele não pode ascender de cargo,²⁷ e também é possível que a ausência do batismo gere especulação de outros crentes, que atribuem tal ausência à falta de fé ou a pecados ocultos.

Para o pentecostalismo, o batismo com o Espírito Santo é a porta de entrada para novas experiências que o fiel pode ter com Deus. Estas podem ser variadas e incontáveis, sendo cada culto um encontro diferente, no qual o fiel pode ser visitado poderosamente pelo divino, expressando suas emoções através do êxtase.

Diferente dos protestantes de missão, que têm sua ênfase na coerência teológica e cujos cultos são caracterizados pela organização litúrgica, a liturgia pentecostal é mais espontânea e os fiéis gritam palavras de louvor a Deus com liberdade. Muitas músicas e pregações, inclusive, estimulam a reação emotiva da congregação, gerando um clima propício a manifestações extáticas. Assim, os fiéis são convidados a ocultar os problemas sociais de que são vítimas e a experimentar a forte presença divina em suas vidas.

O pentecostalismo, com suas bases na experiência pessoal e no poder do Espírito Santo, dá a oportunidade aos pobres e excluídos de experimentarem uma vivência

²⁷ De acordo com a Constituição da Assembleia de Deus Pernambuco, seção 2, Artigo 11, Inciso III.

mais próxima do sagrado, de certa forma dando às pessoas a chance de alívio e trazendo uma perspectiva de um sentimento de alívio da pobreza e uma possibilidade de evoluir, assim como uma esperança de uma realidade nova, dando às pessoas uma nova motivação para serem felizes (SILVA: 2003, p. 60).

Outra característica forte no pentecostalismo é o ascetismo, que está ligado ao fato de que, em certo sentido, o pentecostal não pode afirmar que “é salvo”, mas que “está salvo”, pois, para ele, a salvação é temporária e só é eterna enquanto dura a perseverança do fiel, ou seja, as convicções soteriológicas e escatológicas do pentecostalismo normalmente resultam em uma postura de medo e incerteza do fiel, uma vez que pela prática de certos pecados ele pode, em qualquer momento, perder a salvação (SILVA, 2014).

O problema da certeza da salvação para o crente pentecostal é, em certo sentido, semelhante ao problema detectado por Weber (2001) nos puritanos do século XVI. Segundo este autor, a Reforma protestante surgiu em um contexto em que a salvação era uma das maiores (senão a maior) preocupações das pessoas, portanto, uma vez que o protestantismo tinha desencantado toda forma sacramental que possibilitava a salvação e sua certeza, surgia o questionamento para os protestantes sobre como ter certeza da salvação.

De acordo com Weber, a resposta dada pelos puritanos a este questionamento era que o eleito deveria “conquistar na luta do dia-a-dia a certeza subjetiva da própria eleição e justificação” (*Ibidem*, p. 102-103) e, nesta perspectiva, o trabalho profissional sem descanso seria o meio mais saliente para obter esta certeza, uma vez que assim o fiel estaria cumprindo a vocação dada por Deus. A razão disso, segundo Weber, está na concepção de que “se perguntarmos: em quais frutos o reformado {calvinista} é capaz de reconhecer sem sombra de dúvida a justa fé, a resposta será: numa condução da vida pelo cristão que sirva para aumento da glória de Deus” (*Ibidem*, 104).

O pentecostalismo, em contrapartida, discorda da concepção vocacional puritana e, conseqüentemente, de suas implicações para o ascetismo intramundano. Contudo, uma vez que ele rejeita a regeneração sacramental católica e também discorda da concepção puritana monergística da salvação, ele coloca sobre os ombros do fiel a responsabilidade de permanecer ou não na salvação e, esta permanência se dá através do ascetismo. Ou seja, para o pentecostalismo, aquele que deseja “aumentar a glória de Deus” não deve, necessariamente, trabalhar (como Weber constata no caso dos puritanos), mas, deve antes de tudo, separar-se do mundanismo e dedicar-se cada vez mais às atividades que estão diretamente ligadas ao sagrado.

[...] deve resistir às tentações e ser radical na rejeição ao mundanismo e obedecer aos mandamentos divinos. Deve ser virtuoso, ter autodeterminação e possuir rigidez monástica para não sucumbir ao mundanismo e ser arrastado pelo caminho largo dos prazeres da carne e da paixão do mundo. Sendo o mundo tentador como é, viver nele é negar seus prazeres, exigindo do fiel grande força e resistência moral (SILVA, 2003, p.39).

Portanto, a partir da conversão espera-se que o crente pentecostal esteja no mundo, mas não desfrute dos “prazeres do mundo”. Ele deve buscar o ascetismo “intramundano” constante, lutando contra os “desejos carnis”, que são dissonantes com sua nova posição e deve lutar contra os “inimigos espirituais” (Satanás e os demônios), que tentam constantemente levá-lo ao pecado.

Outro aspecto do contexto pentecostal é a sua ênfase missionária. Como foi dito acima, a conversão é concebida pelo pentecostalismo como uma libertação do pecado e do diabo, portanto, “quando o indivíduo foi ‘liberto’, fica na obrigação de tentar libertar outros indivíduos e, desta forma, se sente relativamente responsável pela transformação dos outros e em parte da sociedade” (MARIZ, 1994, p. 211).

Esta “transformação do outro” acontece por meio da evangelização, na qual o crente pentecostal compartilha com pessoas não evangélicas seu testemunho pessoal ou os ensinamentos da Bíblia sobre a salvação, pois uma vez que ele entende que foi agraciado por Deus pela libertação, seu desejo é compartilhá-la com familiares, amigos e outras pessoas. Portanto, desde que se converte, todo pentecostal é incentivado a ser um missionário, participando de campanhas evangelizadoras, em sua casa, no trabalho, na escola ou onde estiver.

Para o pentecostalismo, o problema dos não evangélicos é, sobretudo, espiritual. Eles vivem distante de Deus e caminham para o inferno, por isso, o dever do crente pentecostal é mudar a rota deles através da evangelização. Para o pentecostalismo, Jesus é o único caminho para Deus e a Bíblia é a palavra divina, inerrante, infalível e autoritativa, portanto, aqueles que quiserem ser salvos devem “aceitar Jesus” como salvador e obedecer a Bíblia. Sob essa condição, os pentecostais se veem na responsabilidade de advertir os não salvos a entregarem suas vidas a Jesus.

Para finalizar esta seção, faremos algumas considerações sobre pentecostalismo e intelectualidade. Segundo Machado (1996), até o início da década de 70, os estudos sociológicos tentavam explicar a expansão do pentecostalismo em função da situação de anomia e privação reinante nas periferias das grandes cidades, sobretudo, pela experiência dos

migrantes desarraigados. Embora Rolim (1987) amplie esta visão, atribuindo a expansão do movimento pentecostal a quatro fatores (regiões onde foi implantado, pessoas que desejava alcançar, não tinha escolas para formar pastores, migração e urbanização), todos eles ainda indicam que o público pentecostal era composto por pessoas pobres e iletradas.

Embora esse fosse o retrato do pentecostalismo inicialmente, Machado (1996) chama a atenção para a mudança do perfil do pentecostalismo nos últimos anos, demonstrando que a abertura de templos de diferentes denominações pentecostais em bairros de classe média (e até alta) parece indicar que o fenômeno pentecostal tem rompido a fronteira dos segmentos populares e ganhado adeptos nos estratos sociais mais favorecidos.²⁸

Esta mudança em relação ao aspecto socioeconômico dos que aderem ao pentecostalismo também é acompanhada por uma maior abertura ao aspecto intelectual. Segundo Rolim (1985), inicialmente o pentecostalismo estava tão focado na experiência que subestimava a importância do estudo bíblico e secular, mas entre alguns pentecostais percebe-se algumas mudanças significativas nesse aspecto.

Segundo o teólogo pentecostal César Moisés Carvalho, as origens do anti-intelectualismo no cristianismo remontam ao período patrístico, sobretudo ao uso da filosofia platônica na escola hermenêutica de Alexandria. Este uso, segundo o autor, resultou em uma dicotomia intelectual que separou fé e razão e, pelo fato de enfatizar bastante a experiência, o pentecostalismo foi mais afetado pelo anti-intelectualismo do que outras tradições cristãs.

A estrutura do pensamento dualista instaurou uma ambivalência tão profunda no pentecostalismo que, unida à perspectiva pré-milenista dispensacionalista, deu origem a uma das piores espécies de omissão que existe: a que, inacreditavelmente, promove o cristão alienado e não comprometido com a transformação da realidade no mais santo dos crentes! Longe de ser um ideal bíblico que os cristãos aspiravam, a “insistente ênfase que na vida celeste em detrimento da vida neste mundo era influência da teologia platonizada”. Infelizmente, a esperança da parusia não fruto de motivações corretas, mas uma espécie de fuga da realidade e a negação do mundo. E era justamente essa equivocada perspectiva que alimentava cada vez mais o anti-intelectualismo pentecostal que, por sua vez, só teve tal postura instaurada em seu interior devido ser, como os demais segmentos ou denominações cristãs, herdeiro do dualismo antropológico e da dicotomia da realidade inseridos lá atrás no

²⁸ Todavia, isso não quer dizer que os adeptos do pentecostalismo não são mais majoritariamente das classes populares. Segundo Mariano (2013, p. 125): “Quanto ao perfil socioeconômico, o Censo 2010 reitera que os protestantes mantêm-se com níveis de renda e de escolaridade superiores à média nacional, enquanto os pentecostais permanecem avançando, sobretudo, na base da pirâmide social: 63,7% dos pentecostais acima de 10 anos ganham até um salário mínimo, 28% recebem entre um e três salários e 42,3% dos acima de 15 anos têm apenas o ensino fundamental incompleto. O pentecostalismo, portanto, continua se expandindo nos estratos econômica e socialmente mais vulneráveis da população, concentrando-se nas periferias urbanas das capitais e das áreas metropolitanas e nas fronteiras agrícolas das regiões Norte e Centro-Oeste”.

pensamento teológico cristão. Tudo isso preparou o terreno para que o pentecostalismo tivesse ainda mais motivos para nutrir sua característica aversão pelo saber (CARVALHO, 2015, p. 126)

O Pastor pentecostal Rick Nañes também reconhece e ataca a postura pentecostal de enfatizar as experiências sobrenaturais enquanto se tem uma intelectualidade superficial. Embora ele ressalte a importância da experiência, sua compreensão é de que ela deve vir acompanhada de um raciocínio teológico bem construído e que, se esses dois elementos não estiverem juntos, a experiência religiosa é problemática: “possuir um coração cheio e ao mesmo tempo uma mente vazia ou um espírito ardente e um intelecto fraco na melhor das hipóteses serve à mediocridade e na pior, à desgraça” (NAÑES, 2007, p. 21).

Nascimento (2016) também se esforça para manter o que ele chama de um “pentecostalismo bíblicamente consistente e intelectualmente engajado”. Ele reconhece que no decorrer da história a experiência e o emocionalismo ganharam muita ênfase no pentecostalismo, resultando em uma espiritualidade popular e anti-intelectual e em um ambiente hostil aos estudos acadêmicos. Conseqüentemente, poucos pentecostais ingressam na universidade e os que conseguem ingressar, sofrem bastante para conciliar a fé e o conhecimento acadêmico. Em suas palavras: “geralmente, nossos irmãos pentecostais são mais suscetíveis de terem a fé enfraquecida durante a vivência acadêmica, exatamente em virtude da histórica tradição de rejeição à intelectualidade presente nas igrejas pentecostais” (*Ibidem*, p. 47).

Todavia, a despeito do testemunho histórico, Nascimento sustenta que o anti-intelectualismo não é consequência natural da teologia pentecostal, mas uma subversão dela. E, por essa razão ele se apresenta otimista quanto ao fato de que nos últimos anos o pentecostalismo tem se consolidado como uma teologia bem definida e sistematizada.

Enfim, embora ainda haja igrejas pentecostais bastante fechadas ao intelectualismo, não se pode negar que outras, nos últimos anos, têm se aproximado dos estudos teológicos e secular e, conseqüentemente, isso tem contribuído para a mudança do pentecostalismo em relação a como era descrito nos anos 70 e 80, assim como também tem aumentado o número de pentecostais nos seminários teológicos e nas universidades, como será descrito na próxima seção.

3.2. PENTECOSTAIS E A EXPANSÃO DO ENSINO SUPERIOR NO BRASIL

Nas duas últimas décadas, o Brasil tem vivido um processo rápido de massificação do acesso aos cursos superiores, que tem feito com que o público universitário se torne cada vez mais diversificado e que algumas classes de pessoas, antes impossibilitadas de entrar no curso superior, realizem o sonho da universidade.

Embora Tachibana, Menezes Filho e Komatsu (2015) lembrem que o processo de expansão do ensino superior no Brasil é recente e ainda está aquém de países como México, Argentina e Chile, não se pode negar a realidade de tal expansão. Enquanto em anos anteriores a universidade era basicamente restrita à elite e uma realidade de poucos, nos últimos anos ela está mais perto da população e se aproxima mais da pluralidade característica do povo brasileiro.

A expansão da universidade brasileira se deu em vários aspectos: no número de cursos, de vagas, de ingressantes, de concluintes e de instituições de ensino. Começando por esta última, percebe-se, no quadro abaixo, que o número de tais instituições se multiplicou nos últimos anos:

Quadro 05: Evolução do número de IES entre 1995 e 2015

Natureza da IES	1995	2000	2005	2010	2015
Total	894	1.180	2.165	2.378	2.364
Públicas	210	176	231	278	295
(Federais)	57	61	97	99	107
Privadas	284	1.004	1.934	2.100	2.069

Fonte: INEP MEC. Sinopses estatísticas da educação superior.

Em geral, de 1995 a 2015 o número de instituições universitárias no Brasil aumentou em mais de 164%, sendo a expansão mais notável entre 2000 e 2005. Entretanto, embora essa expansão tenha sido geral, percebe-se que sua concentração esteve, sobretudo, nas instituições privadas, cuja linha de ascendência foi mais acentuada entre 1995 e 2005, uma pequena ascendência entre 2005 e 2010 e um pequeniníssimo decréscimo entre 2010 e 2015.

Mais do que o número de instituições de ensino superior, o processo de popularização de tais instituições pode ser contemplado no crescimento acentuado do número de matrículas nas duas últimas décadas, como mostra o seguinte quadro:

Quadro 06: Evolução do número de matrículas no Ensino Superior entre 1995 e 2015

Natureza da IES	1995	2000	2005	2010	2015
Total	1.759.703	2.694.245	4.567.798	6.379.299	8.027.297
Públicas	700.540	887.026	1.192.189	1.461.696	1.823.752
(Federais)	367.531	482.750	579.587	833.934	1.133.172
Privadas	1.059.163	1.807.219	3.260.967	3.987.424	4.809.793
EAD			114.642	930.179	1.393.752

Fonte: INEP.MEC. Sinopses estatísticas da educação superior.

Percebe-se que em vinte anos o número de matrículas cresceu cerca de 356%, sendo esta ascensão maior entre 2000 e 2015, período em que o número de matriculados subiu quase dois milhões a cada cinco anos. Como foi dito sobre o quadro anterior, aqui também é perceptível que a ascensão do número de matrículas foi mais visível nas instituições privadas, que tiveram (em cursos presenciais) um crescimento de cerca de 354%, enquanto nas instituições públicas esse crescimento foi de cerca de 160%.

Outro fator que também contribuiu para o crescimento acentuado de matriculados foi a implantação e expansão da modalidade de ensino à distância, que de 2005 a 2015 teve um crescimento de cerca de 1.115% e, em 2015, já representava 17% de todas as matrículas.

É importante ressaltar, porém, que a despeito da rápida expansão do ensino superior e da multiplicação do número de matrículas, o acesso à universidade ainda é bastante restrito e pode-se questionar se o Brasil atingiu um sistema de educação superior de massas, nos termos preconizados por Trow (2005).²⁹ De acordo com o censo do IBGE de 2010, por exemplo, apenas cerca de 31,5% dos jovens de 15 a 24 anos tinham concluído o ensino médio ou tinham curso superior incompleto; nessa mesma faixa etária, apenas cerca de 2,9% deles tinha concluído o curso superior. Em ambos os casos, percebe-se que é uma porcentagem muito baixa da população.

Tomando o público acima de 24 anos, cerca de 24,5% tinha concluído o ensino médio ou tinha curso superior incompleto e cerca de 11,2% tinha concluído o curso superior. Em consonância com esses dados, Ristoff (2014) observa que há um descompasso entre o crescimento da educação superior e do ensino médio brasileiro, pois enquanto as matrículas deste cresceram cerca de 120% nas últimas décadas, as daquele cresceram três vezes mais; ele

²⁹ Segundo Trow (2005), o sistema de elite atende até 15% do grupo etário de 18 a 24 anos, enquanto o sistema de massa é definido por atender entre 16% e 50% do mesmo grupo, estando plenamente consolidado em relação ao sistema de elite quando passa a admitir mais de 30%.

conclui, portanto, que “o dado revela que a educação superior alimenta-se em grande parte com os graduados de longa data, estudantes com mais de 24 anos, excluídos da educação superior por seu elitismo” (*Ibidem*, p. 726).

Indubitavelmente, algumas medidas governamentais contribuíram, significativamente, para a expansão do ensino superior público e privado no Brasil, como por exemplo, o Programa Universidade para Todos (Prouni), o Programa de Estímulo à Reestruturação e ao fortalecimento das instituições de Ensino Superior (Proies), o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação das Universidades Federais (Reuni), o Sistema de Seleção Unificada (Sisu), o Fundo de Financiamento ao estudante do Ensino Superior (Fies), a Lei das Cotas nas instituições Federais, O plano nacional de Assistência Estudantil e, além disso, podem ser citadas também a política de interiorização e criação de novas universidade e institutos federais.

Estas medidas têm contribuído também para a mudança do perfil socioeconômico dos alunos da graduação. Analisando os dados das respostas dos alunos ao questionário socioeconômico do Enade entre 2004 e 2012, Ristoff (2014) observa que lentamente cursos mais competitivos estão tendo menos alunos brancos, embora, os cursos em que o percentual de negros é igual ou superior ao da sociedade sejam, em geral, os de licenciatura e outros de baixa demanda.

Fenômeno semelhante Ristoff percebe em relação à renda, pois, embora ainda haja uma concentração da elite em cursos superiores de alta demanda, ele afirma que em todos os cursos (inclusive os de alta demanda) há um número cada vez maior de pobres ingressando na educação superior.

Em resumo, as medidas públicas supramencionadas, e outras tomadas pelas próprias universidades privadas, favoreceram a inclusão de grupos historicamente excluídos do nível educacional superior e começam a alterar significativamente o perfil do estudante de graduação, diminuindo a relação direta entre acesso ao ensino superior e classe social.

Conseqüentemente, cursos de alta demanda (que antes eram ocupados quase exclusivamente pela elite) agora têm um público mais popular e diversificado e aqueles de baixa demanda têm sido ocupados por pessoas que, em configurações sociais anteriores, jamais teriam acesso ao ensino superior. Estas pessoas de classes mais baixas, geralmente, são

as primeiras da família a ingressar na universidade, como, por exemplo, Karla Oliveira,³⁰ que é a mais nova de sete filhos e foi a única da família que ingressou no ensino superior.

Em nosso questionário realizado com 66 alunos do curso de licenciatura em história da Fafica, apenas cerca de 3% deles tinham os dois pais com ensino superior completo e cerca de 15% tinham um dos pais nesta condição. Além disso, apenas cerca de 1,5% relatou ter os dois pais com ensino superior incompleto e cerca de 6% tinha um dos pais nesta condição. Na UFPE, como veremos, essa porcentagem é um pouco mais expressiva, porém, ainda é muito baixa, indicando que a maioria dos alunos vem de famílias com baixa escolaridade. Estes dados tornam mais convincente a inferência de que tais alunos provavelmente não teriam ingressado no curso superior em situações anteriores à expansão e popularização da universidade.

Uma vez que, segundo Mariano (2013), os pentecostais continuam atuando, sobretudo, na base da pirâmide social, é provável que muitos deles tenham sido favorecidos pela popularização do ensino superior, embora as variáveis que indicam o grau de escolaridade não sejam perfeitamente equivalentes entre o censo do IBGE de 2000 e 2010, para registrar de forma precisa o grau de favorecimento.

O censo do IBGE de 2000 classifica os grandes grupos de religião de acordo com os “grupos de anos de estudo” enquanto o censo de 2010 classifica os grandes grupos de religião de acordo com o “nível de instrução”. Entretanto, apesar dessa diferença, é possível fazer algumas inferências sobre os dados, como veremos na análise dos quadros 07 e 08.

Quadro 07: Pessoas de 15 anos ou mais de idade nos grandes grupos de religião, segundo os grupos de anos de estudo

	Total	S/ instruç. e menos de um ano	1 a 7 anos	8 a 10 anos	11 a 14 anos	15 anos ou mais	Não determi- nados
Católica romana	88.550.895	10.766.013	42.332.983	14.926.732	15.297.925	4.374.438	852.804
Protestantes de missão	4.946.377	309.090	2.008.957	1.039.555	1.233.315	317.652	37.808
Pentecostais	11.814.338	1.402.150	6.307.636	2.196.180	1.615.403	183.020	109.947
Espírita	1.879.760	43.239	380.338	337.959	713.403	396.835	7.987
Umbanda e candomblé	440.056	28.011	178.790	92.606	106.319	31.493	2.838
Sem religião	8.451.988	1.055.293	4.200.136	1.486.891	1.246.066	393.743	69.859

Fonte: Censo do IBGE de 2000

³⁰ O segundo retrato sociológico aplicado nesse trabalho.

Quadro 08: Nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos, segundo os grandes grupos de religião no Brasil

	Total	Sem instrução e fund. Inc.	Fund. Comp. e med. inc	Med. comp. e sup. Inc.	Superior completo	Não determinado
Católica romana	72.894.263	37.358.222	10.198.740	16.903.962	8.254.831	178.507
Protestantes de missão	4.399.919	1.694.289	660.267	1.390.400	642.878	12.085
Pentecostais	13.699.927	7.414.036	2.283.005	3.300.552	659.458	42.876
Espírita	2.798.976	493.408	338.119	968.295	990.012	9.143
Umbanda e candomblé	391.876	127.565	71.990	131.107	59.763	1.451
Sem religião	8.036.386	3.903.345	1.252.574	1.983.942	877.378	19.147

Fonte: Censo do IBGE de 2010

Embora não haja uma equivalência perfeita entre as variáveis, partindo do pressuposto de que os universitários normalmente se enquadram na categoria dos que estudaram 15 anos ou mais³¹, pode-se concluir que, de fato, o grupo dos pentecostais foi o que mais cresceu na universidade entre 2000 e 2010.

Comparando apenas a penúltima coluna dos quadros 07 e 08,³² percebe-se que, entre 2000 e 2010, houve um crescimento de cerca de 260% de pentecostais com curso superior completo, enquanto que entre os protestantes de missão esse aumento foi de cerca de 102,3%. O grupo que mais se aproximou dos pentecostais foi o de espíritas, com aumento de cerca de 149,4% e seguido pelos sem religião, com aumento de cerca de 122,8%.³³

Portanto, embora outros fatores possam estar presentes neste aumento expressivo de pentecostais no ensino superior, certamente, à luz do que foi dito nas páginas anteriores,

³¹ Embora o oposto não seja tão certo, levando em consideração que pessoas podem ter declarado que estudaram 15 anos ou mais, contando com anos de repetição escolar.

³² Esta comparação é muito limitada, pois não adiciona aqueles que fazem parte da antepenúltima coluna e estão inseridos na universidade. Não incluímos este grupo na comparação, porque o censo não distingue aqueles que apenas terminaram o ensino médio dos que ingressaram na universidade, portanto, qualquer distinção feita por nós (metade, um terço, etc.) seria arbitrária e especulativa. Mas, certamente o aumento da porcentagem é muito maior do que o relatado aqui, pois no censo 2000 estão inclusos formados e pessoas que estão no curso superior, mas comparamos apenas com os formados do censo de 2010.

³³ Especulando, arbitrariamente, que metade dos integrantes da penúltima coluna do quadro 08 estivessem no ensino superior, a porcentagem de aumento seria a seguinte: Católica romana: ≈281,9%; Protestantes de missão: ≈321,2%; Pentecostais: ≈1.162,2%; Espírita: ≈271,4%; Umbanda e candomblé: ≈297,9%; e sem religião: ≈374,7%.

podemos inferir que os pentecostais foram bastante beneficiados com a popularização vivida pela universidade nos últimos anos.

Focando nos dados do último censo, percebe-se que em todas as religiões, com exceção do espiritismo, o maior número de pessoas se enquadra entre os sem instrução ou com ensino fundamental incompleto (semelhante ao quadro do censo de 2000). Entretanto, a despeito desta similaridade, a porcentagem de pentecostais nessa condição transcende todos os outros, com cerca de 54,1%, enquanto no protestantismo de missão esse número é de cerca de 38,5% e o catolicismo fica em segundo lugar, com cerca de 51,2%.

Em contrapartida, a despeito da ascensão do pentecostalismo no ensino superior, este grupo é (proporcionalmente) o que tem menos pessoas que concluíram a universidade, com apenas cerca de 4,8% dos pentecostais, enquanto entre os protestantes de missão esse número é de cerca de 14,6% e entre os espíritas (que é proporcionalmente o grupo maior) o número é de cerca de 35,3%.³⁴

Na seção anterior, tratamos sobre a mudança de perspectiva de alguns pentecostais em relação à intelectualidade e, por isso, é possível que o número deles na universidade aumente nos próximos censos, mas até 2010, os dados demonstram um grupo com pequena expressão, embora em números absolutos seja maior que outros grupos.

É possível que o número elevado de pentecostais que tinham concluído o ensino médio ou estavam na universidade em 2010 (cerca de 24%)³⁵ já seja reflexo de algumas políticas públicas mencionadas, mas, embora esse número seja expressivo, ainda fica bastante aquém de outros segmentos religiosos, como, por exemplo, o catolicismo, o protestantismo de missão, a umbanda e candomblé e o espiritismo (este último se destaca como segmento religioso com mais pessoas intelectualizadas).

Para finalizar esta seção, com fins comparativos, apresentaremos um quadro igual ao número 08, porém, referente à realidade do estado de Pernambuco, para mostrar em que pontos esse estado reflete a realidade brasileira e em quais ele diverge.

³⁴ No censo de 2000, os pentecostais também eram o grupo proporcionalmente menor na universidade, enquanto os espíritas já eram o maior. Os dados mostram que 4,9% dos católicos tinham 15 anos ou mais de estudo, 6,4% dos protestantes de missão, 1,5% dos pentecostais, 21,1% dos espíritas, 7,1% dos umbandistas e candomblecistas e 4,6% dos sem religião.

³⁵ Elevado em relação ao número de pentecostais que tinha concluído, que, como vimos, era de 4,8%.

Quadro 09: Nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos, segundo os grandes grupos de religião em Pernambuco

	Total	Sem instrução e fund. Inc.	Fund. Comp. e med. inc	Med comp. e sup. Inc.	Superior completo	Não determinado
Católica romana	3.271.032	1.960.463	369.606	669.848	264.708	6.407
Protestantes de missão	208.068	75.665	30.941	75.856	24.996	610
Pentecostais	605.157	357.425	85.923	141.396	18.707	1.706
Espírita	91.887	15.632	9.542	36.038	30.483	192
Umbanda e candomblé	7.498	3.131	1.279	2.455	623	10
Sem religião	458.160	265.385	63.730	101.056	27.106	883

Fonte: Censo do IBGE de 2010

Para que a comparação fique mais clara, o próximo quadro apresenta, emparelhado, os dados referentes a Pernambuco e ao Brasil, com a porcentagem de alunos referente a cada religião e grau de escolaridade:

Quadro 10: Comparação do nível de instrução de pessoas com mais de 24 anos, segundo os grandes grupos de religião no Brasil e em Pernambuco

	Total	Sem instrução e fund. Inc.	Fund. Comp. e med. inc	Med comp. e sup. Inc.	Superior completo	Não determinado
Católica romana (Brasil)	100%	≈51,2%	≈13,9%	≈23,1%	≈11,3%	≈0,24%
Católica romana (Pernamb)	100%	≈59,9%	≈11,2%	≈20,4%	≈8,0%	≈0,19%
Prot. de missão (Brasil)	100%	≈38,5%	≈15,0%	≈31,6%	≈14,6%	≈0,27%
Prot. de missão (Pernamb)	100%	≈36,3%	≈14,8%	≈36,4%	≈12,0%	≈0,29%
Pentecostais (Brasil)	100%	≈54,1%	≈16,6%	≈24,0%	≈4,8%	≈0,31%
Pentecostais (Pernamb)	100%	≈59,0%	≈14,1%	≈23,3%	≈3,0%	≈0,28%
Espírita (Brasil)	100%	≈17,6%	≈12,0%	≈34,5%	≈35,3%	≈0,32%
Espírita (Pernamb)	100%	≈17,0%	≈10,3%	≈39,2%	≈33,1%	≈0,20%
Umbanda e candomblé (Brasil)	100%	≈32,5%	≈18,3%	≈33,4%	≈15,2%	≈0,37%
Umbanda e candomblé (Pernamb)	100%	≈41,7%	≈17,0%	≈32,7%	≈8,3%	≈0,13%
Sem religião (Brasil)	100%	≈41,5%	≈15,5%	≈24,6%	≈10,9%	≈0,23%
Sem religião (Pernamb)	100%	≈57,9%	≈13,9%	≈22,0%	≈5,9%	≈0,19%

Percebe-se que, em geral, os dados em Pernambuco são muito semelhantes aos dados no Brasil. Ambos concentram a maior quantidade de pessoas no grupo dos sem instrução ou com ensino fundamental incompleto, com pequenas variações percentuais e com exceção, em ambos, do espiritismo. Entretanto, com exceção do protestantismo de missão, todas as outras

variações percentuais na coluna da educação mais inferior apontam para mais baixa escolaridade no estado de Pernambuco do que no Brasil.

Na coluna que descreve as pessoas com ensino fundamental completo e ensino médio incompleto, todos os grupos variaram em ordem decrescente do Brasil para Pernambuco. Da mesma forma, na coluna referente ao ensino médio completo ou superior incompleto, a maioria das religiões também variou em ordem decrescente, com exceção do protestantismo de missão e do espiritismo, que aumentaram em um percentual de aproximadamente 5%.

Percebe-se, igualmente, que a quantidade de pessoas com ensino superior completo também variou em ordem decrescente do Brasil para Pernambuco. Em resumo, o grau de escolaridade em Pernambuco é inferior à média nacional, com aumento da quantidade de pessoas com baixo grau escolar e, conseqüentemente, diminuição daqueles que tem alta escolaridade.

Quanto aos pentecostais, mais uma vez os dados apontam para a baixíssima escolaridade deste grupo. Se anteriormente foi dito que, no Brasil, o pentecostalismo era caracterizado pela mais baixa escolaridade, em Pernambuco os dados apontam para esta mesma direção, porém, diminuindo mais ainda o nível, uma vez que o número daqueles que têm o ensino médio completo ou ensino superior incompleto caiu de cerca de 24% para cerca de 23,3%, e a quantidade daqueles que tinham o ensino superior completo diminuiu de cerca de 4,8% (que já era baixíssimo) para cerca de 3% em Pernambuco.

Este baixo grau de escolaridade dos pentecostais, no Brasil e em Pernambuco, é um indicador de que o pentecostalismo ainda é composto majoritariamente pelas classes mais baixas, apesar das mudanças referidas acima. Os dados demonstram que, a despeito da popularização da universidade no Brasil, ela ainda é uma ideia muito nova para o pentecostalismo e esta é uma das razões, como veremos, que faz com que muitos pentecostais (sobretudo em contextos menos desenvolvidos) ainda sejam preconceituosos com o ensino superior.

Uma questão que também deve ser levantada em trabalhos posteriores é acerca da distribuição dos “poucos” pentecostais em cursos superiores. Nas respostas ao nosso questionário percebemos uma presença muito forte do pentecostalismo, tanto na Fafica quanto na UFPE, nesta 43,4% dos evangélicos eram pentecostais e naquela 75%. Embora o grupo pesquisado seja invisível em comparação com a quantidade de evangélicos no curso superior, pode-se, pelo menos, questionar e comprovar em novas pesquisas se os pentecostais, em

geral, estão mais presentes em cursos de baixa demanda – como aponta Ristoff (2014) acerca das pessoas de baixa renda – ou se esse é apenas um fenômeno local.

Depois de analisar algumas características fundamentais do pentecostalismo brasileiro e sua relação com a universidade, nas próximas seções focaremos nossa análise nos contextos locais do trabalho presente.

3.3. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA NA FAFICA

A Fafica foi fundada pela Diocese de Caruaru em 09 de agosto de 1960 e até hoje é mantida pela Associação Diocesana de Ensino e Cultura de Caruaru. Situada em um bairro popular da cidade, a Fafica tem cursos de graduação na área de negócios, tecnologia, educação e ciência da religião e sua missão “consiste na formação de profissionais socialmente críticos, tecnicamente competentes e humanamente solidários; pautada no estímulo à curiosidade intelectual, através da reflexão e da investigação científica”.³⁶

O curso de licenciatura em história da Fafica está ativo desde a fundação da faculdade e no segundo semestre de 2017 contava com 83 alunos matriculados. Junto com letras e pedagogia, ele é o curso mais barato da faculdade, é noturno, com duração mínima de quatro anos e máxima de oito e seu atual coordenador é o professor Dr. José Adilson Filho, que é formado em história pela FABEJA, mestre em história pela UFPE e doutor em Ciências sociais pela UFPB.

Embora o foco da matriz curricular esteja nas disciplinas históricas, o curso de história também contempla uma grande quantidade de disciplinas pedagógicas, totalizando a carga horária de 2.410 horas, além de 200 horas de atividades complementares e 400 horas de estágio supervisionado.³⁷

Dos 83 alunos matriculados no curso de história, cerca 79,5% (66 pessoas) responderam ao questionário. Estando distribuídos da seguinte forma:

³⁶ FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE CARUARU. **FAFICA**. Disponível em: <<http://fafica-pe.edu.br/a-fafica/>> Acesso: 15/01/2018.

³⁷ FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE CARUARU. **Grade curricular**. Disponível em: <<http://fafica-pe.edu.br/wp-content/uploads/2016/12/HIST%C3%93RIA-2016.1.pdf>> Acesso: 17/01/2018.

Quadro 11: Alunos da Fafica que responderam o questionário, distribuídos por período

Período	Alunos
2º Período	23
4º Período	15
6º Período	17
8º Período	11

Fonte: pesquisa do próprio autor

Dos estudantes que participaram da pesquisa, 48 eram do sexo masculino e apenas 18 do sexo feminino. Quanto à residência, a metade dos estudantes mora em Caruaru e a outra metade em cidades circunvizinhas. Isso porque, uma vez que Caruaru é a maior cidade do agreste pernambucano, muitas pessoas de cidades menores se deslocam para lá, a fim de trabalhar e estudar. Essa quantidade elevada de alunos que moram fora de Caruaru refletiu nos “retratos”, pois, dos três entrevistados da Fafica, dois eram de pequenas cidades próximas de Caruaru e outros dois, que foram cogitados para entrevistas, também eram de outras cidades.

O público do curso de história é majoritariamente jovem: 53, dos 66 alunos entrevistados, tinham menos de 25 anos, 07 tinham entre 25 e 29 anos e apenas 06 tinham entre 32 e 43 anos. Isso indica que o curso de história foi o primeiro da maior parte dos alunos, cuja maioria ingressou no ensino superior logo após o término do ensino médio. Os três entrevistados na Fafica, por exemplo, relataram licenciatura em história como primeiro curso universitário, porém, dois deles (com menos de 25 anos) ingressaram imediatamente no ensino superior, enquanto o outro demorou vinte anos para este ingresso.

A grande maioria dos estudantes da Fafica (53 pessoas) é solteira, 10 são casados e 03 divorciados. Dos solteiros, 48 ainda moram com os pais e 48 (não os mesmos) têm menos de 25 anos. Quanto à renda domiciliar mensal, podemos organizar os dados da seguinte forma:

Quadro 12: Renda domiciliar mensal dos alunos da Fafica

Renda domiciliar mensal	Alunos
Entre R\$ 500,00 e R\$ 1.000,00	09
Entre R\$ 1.001,00 e R\$ 1.500,00	02
Entre R\$ 1.501,00 e R\$ 2.000,00	24
Entre R\$ 2.000,00 e R\$ 2.500,00	08
Entre R\$ 2.501,00 e R\$ 3.000,00	04
Entre R\$ 3.000,00 e R\$ 3.500,00	02
Entre R\$ 4.000,00 e R\$ 5.000,00	04
Entre R\$ 5.100,00 e R\$ 6.000,00	04
Entre R\$ 6.001,00 e R\$ 8.000,00	03

Não informaram	06
Total	66

Fonte: pesquisa do próprio autor

Percebe-se que a maioria dos estudantes de história da Fafica (cerca de 65,1%) tem renda domiciliar entre R\$ 500,00 e R\$ 2.500,00, caracterizando o curso como composto majoritariamente por pessoas que vêm de famílias com baixa renda. Estes dados são superiores ao dos universitários no Brasil, segundo dados do Inep, coletados dos alunos que se submeteram ao Enade 2015 e 2016.

Em 2015, constatou-se que apenas 35,2% dos estudantes brasileiros tinham renda domiciliar entre meio salário mínimo e três salários mínimos e, em 2016, esse número subiu para 50,3%³⁸. Se o mesmo crescimento de 15,1% fosse constatado de 2016 para 2017, poderíamos afirmar que a quantidade de estudantes brasileiros que tem renda domiciliar entre R\$ 500,00 e R\$ 2.500,00 é equivalente à renda dos estudantes da Fafica, mas como essa ascensão não é certa (pelo contrário, de 2014 para 2015 houve um decréscimo de 11,7%), continuamos afirmando que a renda deles está abaixo dos números nacionais.

A renda dos estudantes do curso de história da Fafica também está abaixo da renda dos brasileiros em geral, de acordo com o censo do IBGE 2010, que constatou que 51,9% dos domicílios brasileiros tinham renda domiciliar mensal de menos de ¼ de um salário mínimo a três salários mínimos, ou seja, 13,2% a menos do que o constatado na Fafica.

Um dos dados que mais nos surpreendeu nos estudantes da Fafica foi o grau de escolaridade de seus pais, que é descrito da seguinte forma:

Quadro 13: Escolaridade dos pais dos alunos da Fafica

Escolaridade dos Pais	Alunos
Estudantes com pais com ensino fundamental incompleto	28
Estudantes com um dos pais com ensino fundamental incompleto	22
Estudantes com pais com ensino fundamental completo	02
Estudantes com um dos pais com ensino fundamental completo	09
Estudantes com pais com ensino médio incompleto	---
Estudantes com um dos pais com ensino médio incompleto	04
Estudantes com pais com ensino médio completo	03
Estudantes com um dos pais com ensino médio completo	08
Estudantes com pais com ensino superior incompleto	01

³⁸ Na região nordeste esse número é mais próximo, o Inep registra, em 2016, 62,2%.

Estudantes com um dos pais com ensino superior incompleto	04
Estudantes com pais com ensino superior completo	02
Estudantes com um dos pais com ensino superior completo	10

Fonte: pesquisa do próprio autor

Observa-se que, no mínimo, 49 estudantes de história da Fafica não tiveram nenhum dos pais com qualquer acesso ao ensino superior e, além disso, quase metade deles (cerca de 43%) declarou ter os pais com ensino fundamental incompleto e cerca de 33% tinham um dos pais nessa situação.

A baixa escolaridade dos pais, juntamente com a baixa renda, são indicadores de que a maioria dos estudantes de história da Fafica são oriundos de classes mais baixas da sociedade, em concordância com Ristoff (2014). Este fato ratifica o que foi dito na seção anterior acerca da popularização da universidade nos últimos anos, que fez com que a nova geração de adolescentes e jovens fosse inserida no ensino superior, outrora inacessível a seus pais.

Este “acesso privilegiado” também dá a alguns pais orgulho pelo filho. Por exemplo, nenhum dos entrevistados da Fafica tinha qualquer um dos pais com ensino superior e, certamente, essa era uma das razões pelas quais embora fossem criticados por outras pessoas pela escolha do curso de história (por ser um curso de baixa demanda), nunca tinham sido criticados pelos pais, que, pelo contrário, tinham orgulho de ter um filho no curso superior.

A despeito da importância dos dados supramencionados, o foco do nosso questionário esteve no perfil religioso dos estudantes, portanto, nas próximas linhas nos deteremos nesse ponto, começando com a apresentação do seguinte quadro que mostra a situação “atual” do perfil religioso dos estudantes da Fafica:

Quadro 14: Perfil religioso dos estudantes da Fafica

Religião	Quantidade	Porcentagem
Católicos	19	≅28,7%
Evangélicos	18	≅27,2%
Sem religião	11	≅16,1%
Ateus	07	≅10,6%
Cristãos	04	≅6,0%
Agnósticos	04	≅6,0%
Espíritas	02	≅3,0%
Filosofia budista	01	≅1,5%

Fonte: pesquisa do próprio autor

Percebe-se, de acordo com este quadro, que a maior parte dos alunos declarou ter vínculo com alguma religião, concentrando, sobretudo, em católicos e evangélicos, que somando expressam mais de 55% dos questionados.

O grupo mais expressivo é o de católicos, cuja maioria dos integrantes (16 pessoas) declarou participar dessa religião desde o nascimento e 03 não responderam se tinham participado de outra religião antes do catolicismo.³⁹ Apenas 05 integrantes desse grupo responderam que vão à igreja toda semana, 05 disseram que vão cerca de uma vez por mês, 07 de vez em quando e 02 quase nunca.

O fato de (no mínimo) 84,2% dos católicos terem nascido no catolicismo e de ninguém ter vindo de outra religião é compatível com a herança histórica dessa religião no Brasil e com seu caráter menos proselitista, em comparação, por exemplo, com os evangélicos.⁴⁰ Quanto ao compromisso com a congregação local, o fato de apenas cerca de 26,3% dos católicos terem compromisso semanal com a igreja demonstra a expressão do “catolicismo nominal”⁴¹ neste segmento religioso.

Tratando sobre a possível influência da universidade sobre a religião, apenas dois estudantes católicos disseram que o curso de história interferiu de alguma forma em sua perspectiva religiosa. Uma jovem de 18 anos declarou que era católica praticante, mas atualmente não frequenta mais a igreja, e tornou-se simpática do espiritismo e da filosofia budista (segundo ela, a faculdade teve bastante influência em sua mudança em relação à religião). Outro aluno católico, do quarto período, disse apenas ser “difícil manter a resistência na minha religião em termos de fé”.

O segundo grupo religioso mais expressivo no curso de história é o de evangélicos, com 18 pessoas (cerca de 27,2% de todos os estudantes), ou seja, diferença de apenas um membro em relação ao número de católicos. Uma vez que, de acordo com o censo do IBGE de 2010, a diferença entre católicos e evangélicos, no Brasil, é de cerca de 42,4%, é notável

³⁹ É possível que não tenham respondido porque também eram católicas desde o nascimento, mas como isso não está explícito no questionário, não se pode afirmar.

⁴⁰ Nos últimos anos, o catolicismo tem mudado bastante no Brasil, sobretudo, com o Movimento de Renovação Carismática. Mas parece que esse movimento está mais ligado à preservação dos fiéis no catolicismo do que ao proselitismo, diferente dos protestantes de missão e dos pentecostais, que, desde o início, tem investido tempo e dinheiro na propagação de sua crença e na retirada de fiéis de outros segmentos religiosos.

⁴¹ Esta expressão é utilizada normalmente para se referir às pessoas que se declaram católicas, foram batizadas na igreja quando crianças, mas não vão à igreja regularmente. Aqueles que são comprometidos com as atividades regulares da igreja católica normalmente são chamados de “católicos praticantes”.

que numa sociedade majoritariamente católica, a proporção entre esses dois grupos seja quase a mesma em um curso superior.

Na Fafica, os estudantes evangélicos estão divididos em uma multiplicidade denominacional, distribuída da seguinte forma:

Quadro 15: Distribuição dos estudantes evangélicos da Fafica por denominação

Denominação	Quantidade
Assembleia de Deus	09
Adventista	04
Congregacional	01
Congregação cristã do Brasil	01
Igreja pentecostal de Jesus Cristo	01
Oásis do louvor	01
Nenhuma	01

Fonte: pesquisa do próprio autor

Percebe-se que a maioria dos estudantes evangélicos (cerca de 66,6%) pertence a igrejas pentecostais, sendo cerca de 55,5% pertencente ao pentecostalismo clássico. Embora esta porcentagem seja compatível com os dados mais gerais, causa curiosidade o fato de que um segmento religioso que, segundo Mariano (2013) e outros autores, ainda é composto majoritariamente pelas classes mais baixas, seja tão expressivo no contexto acadêmico.

Por outro lado, dois fatores podem ajudar a compreender esta presença expressiva. Primeiro, deve-se lembrar que a expansão e popularização do ensino superior proporcionou que classes mais baixas tivessem acesso ao ensino superior e, como dito na seção anterior, muitos pentecostais estão inclusos nesse acesso. Segundo, tanto o grupo dos pentecostais como o de estudantes do curso de história da Fafica são compostos majoritariamente por classes mais baixas (o curso é de um preço mais baixo e de baixa demanda), o que pode ser um fator que explique a “preferência” de pentecostais por este curso.

É digno de nota o fato de 75% dos estudantes pentecostais serem da igreja Assembleia de Deus, isso mostra a força dessa(s) denominação(ões) e se refletiu também nos atores entrevistados, uma vez que dos seis, cinco eram assembleianos.

Como foi dito anteriormente, os evangélicos têm um caráter proselitista muito mais forte do que o catolicismo e isso pode ser evidenciado nos estudantes da Fafica, pois enquanto entre os católicos, nenhum tinha participado de outra religião anteriormente, dos 19

estudantes evangélicos, 12 tinham se convertido (06 do catolicismo e 06 não declararam a religião anterior) e apenas seis responderam que eram evangélicas desde o nascimento.

Por fim, a despeito do crescimento do movimento dos “desigrejados” entre os evangélicos (BOMILCAR, 2012; CAMPOS, 2017), em comparação com os católicos, os estudantes evangélicos demonstraram mais compromisso com a congregação local. Dos 19, 15 disseram que vão à igreja toda semana, 02 disseram que vão cerca de uma vez por mês e apenas um declarou que não frequenta a igreja. Este foi o único evangélico que disse que a faculdade teve bastante influência sobre a religião que professa, mas não narrou detalhes dessa influência.

O terceiro grupo mais expressivo entre os estudantes da Fafica é o dos “sem religião”. Nos últimos censos, desde 1960, o número de pessoas que se declaram “sem religião” tem crescido bastante.⁴² As pessoas que compõem esse grupo não são ateias e, segundo Rodrigues (2012), em alguns casos, elas têm um alto grau de religiosidade, porém com baixo grau de religião, ou seja, elas têm uma vida devotada a alguma divindade, mas não se interessam pelo compromisso com qualquer instituição religiosa.

Na Fafica, este grupo tem 11 alunos (cerca de 16,1% dos 66). Destes, 05 eram católicos anteriormente, 01 era evangélico e os outros 05 não registraram nenhuma religião e nem declararam há quanto tempo não têm religião. Apenas dois alunos apontaram a influência da faculdade sobre sua opção pela ausência de religião e outro disse: “A faculdade apenas confirmou minha opção por não religião”. A maioria, como este último, declarou que já entrou na faculdade sem religião.

Dos 07 alunos que se declararam ateus, 05 eram católicos anteriormente, 01 era umbandista e 01 disse que sempre foi ateu. Apenas dois apontaram a influência da universidade na mudança de perspectiva religiosa, mas não fizeram nenhum comentário adicional.

Dos 04 alunos que se declararam cristãos, 01 era católico anteriormente e os outros não falaram nada sobre religiões anteriores. Nenhum deles frequenta qualquer comunidade religiosa e todos eles declararam que a universidade teve influência na mudança de perspectiva religiosa. É possível que o uso do termo “cristão”, que é mais genérico, seja uma forma de diferenciar a convicção religiosa desses indivíduos de segmentos cristãos

⁴² Em 1950, esse grupo era inexistente; em 1960, era de 0,5% da população brasileira; em 1970: 0,8%; em 1980: 1,6%; em 1991, 4,8%; em 2000, 7,3%; e em 2010, 8,4.

institucionalizados, embora não possamos afirmar isso, uma vez que não foi constatado claramente nas respostas.

Dos 04 alunos que se declararam agnósticos, 02 eram católicos anteriormente e 02 evangélicos. Os dois ex-católicos declararam que a universidade teve influência na mudança de perspectiva religiosa, os dois ex-evangélicos, não. Um dos que declararam influência afirmou o seguinte: “me fez perceber algumas coisas que me incomodavam há algum tempo”.

Os 02 alunos espíritas eram católicos anteriormente e nenhum deles citou qualquer influência da faculdade sobre sua perspectiva religiosa e, por fim, quanto ao aluno budista, ele disse que tinha sido ateu antes, mas também não relatou nenhuma mudança de religião no período da faculdade e nem influência da faculdade sobre sua perspectiva religiosa.

É importante ressaltar que apesar de não poder ser categórico por causa dos poucos dados, percebeu-se entre os alunos uma certa conexão entre faixa etária e impacto da faculdade na mudança de perspectiva religiosa. Com exceção de um (que tinha 29 anos), todos os estudantes que apontaram esse impacto tinham menos de 25 anos. Esta percepção ratifica a inferência, já citada anteriormente, de que a idade regular que se entra na faculdade pode contribuir para que o jovem esteja mais aberto à mudanças de perspectiva religiosa.

Agora que já apresentamos os aspectos básicos do curso de história da Fafica e o perfil de seus alunos, faremos o mesmo com o curso de licenciatura em história da UFPE, que é onde estão os outros sujeitos, que deram vida ao presente trabalho.

3.4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA NA UFPE

O curso de licenciatura em história da UFPE está ativo desde 1950 e no segundo semestre de 2017 contava com 314 alunos. Ele é diurno e noturno, com duração mínima de quatro anos e máxima de oito e o atual coordenador do curso é o professor Dr. George Felix Cabral de Souza, que é graduado e mestre em história pela UFPE, e doutor em história pela Universidade de Salamanca, na Espanha.

Assim como na Fafica, a matriz curricular na UFPE contempla uma grande quantidade de disciplinas pedagógicas, totalizando a carga horária do curso em 2.830 horas, distribuídas

da seguinte forma: 2.430 horas em componentes obrigatórios e 120 horas em componentes eletivos e 280 horas em atividades complementares.⁴³

Dos alunos matriculados no curso de história noturno⁴⁴, 120 responderam ao questionário. Estando distribuídos da seguinte forma:

Quadro 16: Alunos da UFPE que responderam o questionário distribuídos por período⁴⁵

Período	Alunos
1º Período	20
2º Período	02
3º Período	30
4º Período	05
5º Período	14
7º Período	27
8º Período	07
9º Período	15

Fonte: pesquisa do próprio autor

Assim como na Fafica, o número de estudantes da UFPE também é, majoritariamente, masculino, sendo 79 alunos deste sexo e 41 do sexo feminino, totalizando 66% de estudantes masculinos, enquanto na Fafica o percentual era de aproximadamente 73%.

Assim como na Fafica, o alunado do curso de história da UFPE também é majoritariamente jovem: 74% dos alunos tinham menos de 25 anos, enquanto na Fafica o percentual era de 80%. Na UFPE 89 alunos tinham menos que 25 anos, 09 tinham entre 25 e 29, 07 tinham entre 30 e 38, 13 não declararam idade, 01 tinha 50 e outro 58. Além disso, 70% dos estudantes da UFPE moram com os pais, tendo a maioria deles menos de 25 anos.

Quanto ao estado civil, apenas 10 estudantes eram casados, 01 divorciado e 109 solteiros e, de todos os casados, apenas um tinha menos que 25 anos. Este número

⁴³ UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO. Relatório perfil curricular (História – Licenciatura). Disponível em: <https://www.ufpe.br/documents/38970/411209/historia_lic_1113.pdf/24ee382d-6bba-4f0d-873a-58a404705a43> Acesso: 21/01/2018.

⁴⁴ Como os alunos “retratados” foram todos do curso noturno, preferimos aplicar o questionário apenas aos alunos desse horário, contudo, a direção não soube nos informar a quantidade exata de alunos do curso noturno. Tomando como referência todos os alunos do curso, a porcentagem de alunos entrevistados foi de 38,2%.

⁴⁵ A pequena quantidade de alunos no 2º, 4º e 8º períodos (o sexto é inexistente) é pelo fato de que o curso de licenciatura em história noturno sempre começa no segundo semestre e, por isso, os alunos que registraram esses períodos não são da turma “original”, são de outras turmas e estão “pagando matéria”. Diferente da Fafica, na UFPE alunos de diversos períodos costumam estudar na mesma sala.

concentrado de alunos também se aplica à questão de trabalho: 33 estudantes declararam estar trabalhando e 87 responderam que eram apenas estudantes. Dos que estavam trabalhando, 18 tinham mais que 24 anos, concentrando-se os que só estudam nos alunos com menos de 25 anos.⁴⁶

Em relação ao grau de escolaridade dos pais, os dados são organizados da seguinte forma:

Quadro 17: Escolaridade dos pais dos alunos da UFPE

Escolaridade dos Pais	Alunos
Estudantes com pais com ensino fundamental incompleto	13
Estudantes com um dos pais com ensino fundamental incompleto	19
Estudantes com pais com ensino fundamental completo	04
Estudantes com um dos pais com ensino fundamental completo	11
Estudantes com pais com ensino médio incompleto	01
Estudantes com um dos pais com ensino médio incompleto	11
Estudantes com pais com ensino médio completo	18
Estudantes com um dos pais com ensino médio completo	37
Estudantes com pais com ensino superior incompleto	02
Estudantes com um dos pais com ensino superior incompleto	16
Estudantes com pais com ensino superior completo	19
Estudantes com um dos pais com ensino superior completo	24

Fonte: Dados coletados pelo próprio pesquisador

Percebe-se que há uma grande diferença em relação aos alunos da Fafica. Enquanto aproximadamente 43% destes tinham os dois pais com ensino fundamental incompleto, na UFPE o número era de aproximadamente 11% e enquanto aproximadamente 33% dos estudantes da Fafica tinham um dos pais com ensino fundamental incompleto, na UFPE o número era de aproximadamente 16%.

Quanto aos pais que tinham o ensino superior também houve uma diferença expressiva. Enquanto apenas 3% dos estudantes da Fafica tinham os dois pais com curso superior completo, na UFPE esse número era de aproximadamente 16%; e enquanto na Fafica aproximadamente 15% tinha um deles, na UFPE esse número era de 20%.

Entretanto, a despeito da diferença, o grau de escolaridade desses pais ainda é bastante baixo e 62,5% deles nunca tiveram acesso ao ensino superior, como os pais dos três

⁴⁶ Na UFPE, aproximadamente 91% dos estudantes eram solteiros, enquanto na Fafica era 80%. Na UFPE, 27,5% declarou estar trabalhando, enquanto na Fafica o número era de aproximadamente 71%.

entrevistados da UFPE. Como foi dito na seção anterior, isso aponta para os resultados da popularização da universidade.

Quanto à renda domiciliar mensal dos estudantes da UFPE, podemos organizar os dados da seguinte forma:

Quadro 18: Renda domiciliar mensal dos alunos da UFPE

Renda domiciliar mensal	Alunos
Entre R\$ 500,00 e R\$ 1.000,00	20
Entre R\$ 1.001,00 e R\$ 1.500,00	12
Entre R\$ 1.501,00 e R\$ 2.000,00	09
Entre R\$ 2.001,00 e R\$ 2.500,00	07
Entre R\$ 2.501,00 e R\$ 3.000,00	10
Entre R\$ 3.001,00 e R\$ 3.500,00	05
Entre R\$ 4.000,00 e R\$ 5.000,00	16
Entre R\$ 5.001,00 e R\$ 6.000,00	03
Entre R\$ 6.001,00 e R\$ 8.000,00	02
Mais que R\$ 8.000,00	08
Não informaram	28
Total	120

Fonte: Dados coletados pelo próprio pesquisador

Assim como na Fafica, aqui também é perceptível que o maior grupo de estudantes se concentra entre os que tem renda domiciliar entre R\$ 500,00 e R\$ 2.500,00, embora este grupo não passe de 40%. Portanto, a renda domiciliar dos alunos do curso de história da UFPE está mais próxima do quadro nacional dos estudantes, de acordo com os dados do Inep de 2015 e 2016, apresentados na seção anterior, enquadrando, portanto, o curso ainda em um público de baixa renda.

Chegando ao foco da pesquisa, o perfil religioso dos estudantes diferiu consideravelmente em relação aos da Fafica, como demonstra o seguinte quadro:

Quadro 19: Perfil religioso dos alunos da UFPE

Religião	Alunos	Porcentagem
Sem religião	33	≈27,5%
Católicos	27	≈22,5%
Evangélicos	23	≈19,1%
Agnósticos	15	12,5%
Ateus	08	≈ 6,6%
Espíritas	06	5,0%

≈

Deístas	02	1,6%
Budistas	02	≅1,6%
Xintoísta	01	≅1,5%
Transumanista	01	≅0,8%
Judaísta	01	≅0,8%
Satanista	01	≅0,8%

Fonte: Dados coletados pelo próprio pesquisador

Enquanto a maioria dos estudantes da Fafica declarou pertencer a uma religião (sobretudo ao catolicismo e ao protestantismo, que totalizaram mais de 56%), os alunos da UFPE são, aparentemente, menos religiosos. Embora o número de católicos e evangélicos também seja expressivo, a maior parte dos estudantes abraça concepções caracterizadas pelo baixo compromisso com instituições religiosas, como por exemplo, os sem religião, agnósticos, ateus, budistas e deístas, que somando totalizam aproximadamente 50%.

O grupo mais expressivo é o dos sem religião (com 33 pessoas), cuja maioria dos integrantes (20 pessoas) declarou nunca ter participado de alguma religião, 06 eram evangélicos anteriormente, 05 católicos, 01 mórmon e 01 ateu. Este último demonstra, como foi dito na seção anterior, que ser “sem religião” não é, necessariamente, ser ateu.

Dois estudantes sem religião disseram que o curso de história interferiu de alguma forma em sua concepção religiosa. Um deles veio do ateísmo e disse que a universidade teve bastante influência sobre ele: “Tive contato na UF com ideias diferentes e recusei o ceticismo iluminista e me abri um pouco mais espiritualmente”. Outra aluna, que anteriormente era católica, disse que a faculdade teve pouca influência em sua mudança: “Fui criada em uma família cristã católica, mas durante o ensino médio acabei me questionando sobre fé e após entrar na UFPE passei a pensar de forma muito mais crítica em relação à religião. Não possuo religião, mas também não sou atea”.

O segundo grupo mais expressivo no curso de história da UFPE é o de católicos (com 27 alunos), que, assim como na Fafica, demonstrou o caráter não proselitista dessa religião, visto que todos os integrantes desse grupo declararam participar do catolicismo desde o nascimento. Quanto ao compromisso com a igreja local, 11 católicos responderam que vão à igreja toda semana (cerca de 41%, enquanto na Fafica era cerca de 27%), 03 disseram que vão cerca de uma vez por mês, 06 de vez em quando, 02 quase nunca e 05 não frequentam.

Como já ficou claro, nenhum estudante católico mudou de religião durante o período da faculdade, mas, ainda assim, três deles relataram mudanças em sua forma de lidar com a

religião. Um jovem do terceiro período, por exemplo, disse que sua visão em relação à religião mudou bastante por causa da influência da faculdade: “Passei a ter uma visão mais ampla e menos doutrinadora”. Outro, também do terceiro período, relatou que houve pouca influência da universidade sobre sua forma de lidar com a religião: “talvez a mudança ocorrida seja somente um aumento dos questionamentos e das críticas à instituição”.

Enquanto esses estudantes relataram a mudança em um sentido mais liberal, um estudante do sétimo período relatou grande influência da universidade sobre sua concepção religiosa, mas em um sentido inverso: “De pouco conhecimento doutrinal para busca de conhecimento doutrinal. De pouca participação pra participação efetiva na comunidade religiosa. O impacto dos questionamentos da universidade me fez buscar maior conhecimento acerca da minha religião”.

O terceiro grupo mais expressivo é o de evangélicos (com 23 alunos), que, assim como na Fafica e no contexto brasileiro, está fragmentado em múltiplas denominações. Na UFPE, os evangélicos estão distribuídos da seguinte forma:

Quadro 20: Distribuição dos estudantes evangélicos da UFPE por denominação

Denominação	Quantidade
Assembleia de Deus	08
Batista	06
Presbiteriana	02
Congregacional	01
Anglicana	01
Igreja do Nazareno	01
Adventista	01
Quadrangular	01
Não informou	02

Fonte: Dados coletados pelo próprio pesquisador

Assim como na Fafica, aqui também o grupo maior é o da Assembleia de Deus (na Fafica, 50% dos evangélicos; na UFPE, aproximadamente 35%), ratificando o que foi dito nas duas primeiras seções deste capítulo acerca da abertura dos pentecostais à intelectualidade e sua maior inserção no ensino superior. Além disso, um grupo que ganhou destaque na UFPE, mas não estava presente na Fafica foi o dos batistas (26% dos evangélicos), enquanto os adventistas tiveram forte representação na Fafica (aproximadamente 22%), mas na UFPE foram representados apenas por um aluno.

O caráter proselitista dos evangélicos foi menos saliente na UFPE do que na Fafica. 13 evangélicos declararam participar dessa religião desde o nascimento, 05 vieram do catolicismo, 03 não participavam de nenhuma religião antes e 02 não informaram. Enquanto na Fafica cerca de 66,6% dos evangélicos tinham se convertido de outras religiões, na UFPE esse número era cerca de 21,7%.⁴⁷

Quanto ao compromisso com a congregação local, 15 evangélicos disseram que vão à igreja toda semana,⁴⁸ 02 vão cerca de uma vez por mês e 06 vão de vez em quando. Os três entrevistados da UFPE pertencem ao grupo dos que têm compromisso semanal com a comunidade religiosa.

Por fim, entre os evangélicos, apenas um jovem, do terceiro período, relatou mudança de religião (de católico para evangélico) durante o curso, apontando pouca influência da universidade nessa mudança; e um jovem batista, do quinto período, comentou: “Percebi, desde antes de entrar no curso, um certo preconceito dentro de alguns grupos religiosos com história, porém a realidade da vivência do curso se mostrou bastante diferente”.

Dos 15 alunos que se declaram agnósticos, 02 eram evangélicos anteriormente, 05 eram católicos, 02 espíritas, 03 cristãos e 03 não informaram. Estes alunos agnósticos foram os que mais apontaram a influência da universidade sobre sua vida e concepções religiosas. Dois migraram do catolicismo para o agnosticismo durante o período da universidade e disseram que a academia teve bastante influência nessa mudança, nas palavras de um deles: “a faculdade me mostrou a realidade sobre algumas religiões. Antes da faculdade eu participava da religião, mas não sabia a história dela. Hoje eu sei sobre o seu passado e por isso não frequento mais”. Os outros três já eram agnósticos quando ingressaram no curso, mas também disseram que a universidade teve bastante influência sobre a forma de lidar com a religião, embora não tenham detalhado a influência.

Quanto aos 08 alunos que se declararam ateus, 03 eram cristãos anteriormente, 02 eram católicos, 02 evangélicos e 01 sem religião. Nenhum deles relatou mudança de religião ou de perspectiva religiosa durante a faculdade.

⁴⁷ Cerca de 34,7% se contar com os que não tinham religião.

⁴⁸ Desses 15, 07 são da Assembleia de Deus, ou seja, todos os assembleianos disseram que vão à igreja toda semana.

Dos alunos que se declararam espíritas, 03 eram católicos anteriormente, 01 budista, 01 evangélico e 01 sem religião. 03 deles vão ao centro espírita toda semana, 01 de vez em quando, 01 uma vez por mês e 01 quase nunca.

Dois alunos espíritas mudaram de religião durante a universidade: um do catolicismo, que apontou pouca influência da universidade na mudança; e outro do budismo, que declarou não haver nenhuma influência da universidade na mudança. Além disso, uma jovem de 25 anos disse que não mudou de religião, mas que a universidade teve pouca influência sobre sua mudança de perspectiva religiosa: “O conhecimento adquirido na universidade me fez buscar uma base mais sólida religiosa, mais científica”.

Os dois alunos budistas tinham sido católicos anteriormente, um frequenta a “comunidade religiosa” toda semana e o outro de vez em quando. Nenhum deles mudou de religião durante o curso superior e nem relatou mudança de perspectiva religiosa.

E, por fim, os dois alunos deístas tinham sido católicos anteriormente e um deles migrou do catolicismo para o deísmo no período da universidade, mas disse que não houve nenhuma influência da academia nessa mudança.

Quanto aos outros estudantes que responderam ao questionário, o seguinte quadro sintetiza suas respostas:

Quadro 21: Síntese das respostas dos alunos pertencentes às religiões menos expressivas na UFPE⁴⁹

	Judaísmo	Xintoísmo	Satanismo	Transumanismo
Religião anterior: catolicismo	X		X	X
Religião anterior: ateísmo		X		
Influência da faculdade na mudança		X	X	X
Frequência: toda semana	X			
Frequência: não frequente		X	X	X

Fonte: Dados coletados pelo próprio pesquisador

Depois de apresentar, em linhas gerais, o perfil religioso e outros aspectos dos estudantes do curso de licenciatura em história da Fafica e da UFPE, no próximo capítulo apresentaremos o “retrato” sociológico aplicado a seis estudantes, analisando como eles conciliaram (ou não) a experiência religiosa e acadêmica.

⁴⁹ Cada uma dessas religiões foi representada por apenas um estudante.

4. RETRATO SOCIOLÓGICO APLICADO AOS EVANGÉLICOS QUE ESTUDAM NA FAFICA

4.1. ÁLEFE SILVA

4.1.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Álefe tinha 21 anos, era solteiro, estava no 8º período de licenciatura em história na Fafica, era professor de geografia e história no ensino fundamental e médio, na rede privada, e era membro da Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil. Ele morava com os pais e com um irmão mais novo e suas pretensões acadêmicas para o futuro eram fazer um mestrado em Ciências da Religião, concluir o bacharelado em teologia e, posteriormente, um doutorado em Ciências da Religião.

Pertencente à classe popular (com renda domiciliar mensal de R\$ 2.500,00⁵⁰), Álefe mora em um bairro popular de sua cidade, que é localizada no interior de Pernambuco e fica há cerca de 50 km de Caruaru. Ele nasceu no município de Amaragi⁵¹, mas aos 14 anos de idade, por causa do trabalho (“ministério”) do seu pai, se mudou para a cidade em que mora atualmente.

O nome de Álefe foi indicado por um de seus colegas de classe que seria entrevistado, mas não se enquadrava no perfil do trabalho (era evangélico, mas não pentecostal). O primeiro contato com ele já foi para a realização da primeira entrevista e, desde o início, ele se mostrou bastante desejoso em contribuir com a pesquisa. Todas as entrevistas foram realizadas na Fafica, entre outubro e dezembro de 2016.

A despeito da intensificação de atividades no final do ano e do curso, Álefe não se opôs a ser entrevistado múltiplas vezes. Seu tom nas entrevistas era sereno, suas respostas eram objetivas e, em alguns momentos, ele se envolvia tanto com o discurso que parecia estar pregando.

Filho e neto de pastor, Álefe foi educado em uma família tradicionalmente evangélica e bastante conservadora. Em sua infância e adolescência, ele teve contato intenso com seu pai, que trabalhava meio expediente como auxiliar administrativo na prefeitura, com sua mãe, que

⁵⁰ Como dito no capítulo anterior, esta renda se enquadra na da maioria dos estudantes de história da Fafica pesquisados (cerca de 65,1%), que têm renda domiciliar entre R\$ 500,00 e R\$ 2.500,00.

⁵¹ Município de Pernambuco, localizado na Zona da Mata Sul, há 96 km de Recife. De acordo com o IBGE, em 2010, ele contava com 21.939 habitantes.

era dona de casa e ficava a maior parte do tempo em casa com ele e, posteriormente com seu irmão, oito anos mais novo que ele.

Morando em uma pequena cidade e inserido em uma família com poucas possibilidades financeiras, desde criança Álefe sempre foi bastante envolvido com a religião evangélica,⁵² de tal forma que, na infância, até para sair a brincar com os amigos, seu pai exigia que ele decorasse um versículo da Bíblia.

Este envolvimento fez com que Álefe desde cedo se acostumasse com o regime doutrinário rígido do pentecostalismo (a proibição do uso de calça comprida pelas mulheres, proibição do jogo de futebol e de bola de gude, etc.) e desenvolvesse uma carreira ministerial precoce, pois com dez anos ele já era músico na igreja, com quinze anos começou a pregar, com dezoito ele já era diácono e com vinte tornou-se presbítero.

Além disso, sua socialização em uma família pentecostal gerou nele uma disposição ao ascetismo religioso, que, como já foi dito, no pentecostalismo se caracteriza como separação radical do “mundanismo”, ou seja, com as crenças e práticas que, de acordo com o discurso pentecostal, são reprovadas pela Bíblia. Álefe, por exemplo, nunca usou qualquer tipo de droga, lícita ou ilícita, nunca participou de festas chamadas por ele de “mundanas”, não escuta música “secular” e é contra o sexo antes do casamento.

Embora essa disposição ao ascetismo religioso tenha sido incorporada em Álefe e tenha tomado a configuração de um hábito, ao mesmo tempo ela também é acompanhada por um alto grau de apetência, pois, para ele, o “afastamento do mundo” é um sinal positivo de maior comunhão com Deus e, por essa razão, ele se esforça para manter o hábito ascético.

Até a quarta série Álefe estudou em escola particular, depois ele passou o ensino fundamental II em escola pública e o ensino médio na escola pública integral. Ele conta que, no ensino fundamental, não era muito dedicado e que estudava apenas na intenção de ser aprovado nas avaliações, porém, sempre gostava de estar envolvido em discussões referentes à religião e costumava chocar nessas questões com algumas de suas professoras que eram

⁵² Em suas palavras: “à noite sempre a gente tava junto indo pra igreja, todo dia a gente ia pra igreja, de domingo a domingo não tinha um dia que a gente não fosse pra igreja. [...] Eu cantava no coral das crianças até os dez anos. Depois eu fui pra banda, mas cantava no grupo dos jovens também. Eu participava de vigílias desde pirralha, por exemplo, na minha adolescência, no sábado tinha o culto dos jovens depois do culto a gente jantava na igreja, depois andava duas horas pra um sítio que tinha uma congregação lá e a gente fazia uma vigília, aí quando era cinco, seis horas a gente voltava e ia pra escola dominical, aí terminava a escola dominical, a gente dormia à tarde e seis horas a gente tava na igreja. Por exemplo, na minha infância de sete às doze, toda semana a gente tava em consagração todas as crianças, né. Na época, todas as crianças foram batizadas com o Espírito Santo”.

católicas. Posteriormente, no ensino médio, essas discussões foram amenizadas porque ele estava mais focado no vestibular.

Além da disposição ascética, a educação em um lar e em uma igreja tradicionalmente pentecostal também gerou em Álefe uma disposição para discutir com aqueles que discordavam de suas ideias religiosas. Uma vez que as crenças evangélicas foram naturalizadas em sua experiência, o discurso dissonante era tido como antinatural e, por isso, sua postura de contraste (tal como descrita no parágrafo anterior) e às vezes até de deboche.

Minhas professoras eram muito católicas e elas desciam a lenha nos protestantes e eu sempre rebatia né? Aí teve uma vez que (eu era oitava série) aí tinha uma professora que pegou a Bíblia e começou a descer a lenha nos protestantes dizendo que nós éramos hereges, que nós zombávamos das imagens e tal, aí tinha uma santa no meio da escola, aí se juntou eu e meus amigos e era tudo evangélico, aí começou jogando pedra pra ver quem derrubava primeiro aí uma pedra arrancou a cabeça da santa, aí ela chegou, aí encheu de gente, porque era a santa da escola, aí ela “meu Deus e agora, minha santa, o que é que vai fazer”, aí eu no meio “professora grite por ela, mas se ela não vim é porque tá fazendo o curativo”, aí eu fui pra diretoria. Assim, eu sempre fui de chocar, entendeu?

Posteriormente retomaremos a discussão sobre esse traço do patrimônio disposicional de Álefe, analisando-o à luz dos mecanismos de ativação/inibição. Mas, por enquanto, continuaremos a descrição dos aspectos básicos detectados nas entrevistas.

Atualmente, Álefe é bastante dedicado aos estudos. Quando não está trabalhando, ele estuda entre sete e dez horas por dia e sua organização de tempo é bastante metódica (“eu tenho cronograma, tudo direitinho até a hora de ir pro banheiro, de almoçar, de jantar, é tudo certo já e eu não posso fugir nunca do cronograma”). Contudo, a despeito dessa organização excessiva em relação aos estudos, Álefe é muito desorganizado em seu quarto, jogando roupas em todo lugar. Este exemplo demonstra a complexidade do ator social que tem sido enfatizada na sociologia à escala individual, sobretudo, o fato de que o mesmo indivíduo pode ter hábitos contraditórios em lugares distintos.⁵³

Embora tenha sido educado numa família evangélica, Álefe considera que sua experiência de conversão tenha ocorrido aos 10 anos de idade. Ele não se refere à conversão como uma ruptura de práticas, mas como um novo grau de comunhão que ele passou a ter

⁵³ É possível que esta diferença, esteja relacionada à formação de gênero. Sua disciplina nos estudos condiz com sua atividade ministerial precoce. Contudo, organização doméstica, numa perspectiva tradicional e patriarcal é “papel para mulheres”, divisão de papéis que não contraria, necessariamente, uma educação evangélica pentecostal em família de classe popular. Ademais, como já dito, a mãe dele “era dona de casa e ficava a maior parte do tempo em casa com ele”.

com Deus (“Eu lembro que eu comecei a orar no meu quarto e fui tendo experiências com Deus, experiências que eu guardo até hoje”), por isso, sua conversão foi logo seguida pelo batismo com o Espírito Santo e, três anos depois, ele foi batizado nas águas.

Embora, em sua trajetória, Álefe esteja inserido em múltiplas configurações sociais (família, escola, igreja, faculdade), pôde-se perceber que as questões religiosas sempre foram centrais em sua vida, de tal forma que ele as encaixa nos mais diversos assuntos tratados. Sobre sua mudança de cidade, por exemplo, ele diz que foi Deus quem o tirou de um lugar para outro⁵⁴ e várias vezes ele diz que Deus falou com ele, inclusive chamando-o para o ministério pastoral: “eu nunca quis ser pastor, só que, desde os meus nove anos de idade, Deus tem falado comigo e por muito tempo eu renunciei, eu neguei totalmente o chamado, mas hoje eu tenho convicção do chamado e meu maior prazer é servir na obra. Esse chamado de Deus é algo místico”.

Até a escolha pelo curso de história, Álefe atribui a Deus. No ensino médio, seu desejo era ser advogado criminal e ele nunca tinha pensado na possibilidade de ser professor, mas é assim que ele narra sua opção pelo curso de história:

Eu passei o Ensino Médio todo pensando em fazer direito e no fim do terceiro ano Deus falou comigo. Eu disse “eu vou fazer direito”, ele disse “não”, eu tentei de novo, ele disse novamente “não” e eu disse “eu vou fazer mesmo assim” e ele falou abertamente comigo, no meu quarto “se tu fores, certamente eu não serei contigo” e eu ainda fui, fiz a inscrição, mas na prova da federal, eu adoeci, na prova da UPE eu ainda estava doente, a da FAVIP eu estava doente ainda e só sobrou a prova da Fafica na época, que era inscrição ainda, aí eu disse “Deus, já que o Senhor não quer que eu faça direito, então diga um curso pra eu fazer” e nos dias começou a surgir um desejo de fazer história, então eu entrei e me apaixonei pela história. Eu digo que não foi a história que me escolheu nem eu que escolhi a história, mas foi Deus que me colocou aqui dentro.

As falas supramencionadas (e outras que serão postas no decorrer da análise) demonstram a predominância do aspecto religioso no patrimônio disposicional desenvolvido por Álefe. Como já foi expresso, para ele a religião não se limita ao programa de um dia na semana, mas ela transcende o limite do templo e se manifesta em várias expressões de sua existência.

A partir do seu envolvimento religioso, Álefe desenvolveu uma forte disposição para crer no discurso pentecostal, vendo-o como revelacional, ao invés de uma construção sócio-

⁵⁴ Em suas palavras: “Eu digo que Deus me tirou de lá e me entregou à solidão pra me preparar, então isso marcou a minha vida”.

histórica. Portanto, estando rodeado de pessoas (sobretudo, da família e da igreja) que legitimavam suas convicções religiosas, a cosmovisão pentecostal foi naturalizada em sua experiência e, por isso, seria sem sentido a crença ou prática que negasse essa cosmovisão.

Como veremos no decorrer deste “retrato”, esta disposição para crer está muito ligada à disposição à experiência mística. Embora Álefe não se considere uma pessoa mística, tais experiências são abundantes em seu discurso, em consonância com o *ethos* pentecostal. Em vários momentos da entrevista, por exemplo, ele relata diversas experiências sobrenaturais que teve com o sagrado e, com frequência, ele diz que Deus falou com ele sobre vários assuntos. Portanto, a dinâmica “experimental” da fé através do misticismo é muito forte em sua vivência religiosa.

4.1.2. INGRESSO NA FACULDADE

O pai de Álefe concluiu o ensino médio e, em seguida, estudou no seminário para tornar-se pastor e sua mãe não concluiu o ensino médio, interrompendo-o no segundo ano.⁵⁵ Ambos o incentivam bastante nos estudos, inclusive, nos primeiros anos de faculdade, seu pai não permitiu que ele trabalhasse em outra área para que se dedicasse aos estudos e conseguisse, posteriormente, um emprego como professor.

Álefe diz que a igreja, em geral, tem medo de perder a legitimação e o controle sobre os fiéis e que, por isso, não estimula os jovens ao ingresso na faculdade e expressa o discurso do medo em relação àqueles que ingressam nela⁵⁶. Esta inferência é expressa, sobretudo, a partir da sua própria experiência, pois além de vencer os concorrentes no vestibular, ele teve que enfrentar também os comentários negativos de algumas pessoas de sua comunidade religiosa:

tinha um grupo de jovens que dizia que eu era muito dedicado na igreja e que eu ia perder as coisas de Deus porque eu ia me corromper, aí pegavam exemplos de outras pessoas, aí diziam fulano entrou e se afastou, tu vai se afastar também. Até inventaram uma história de que Deus tava dizendo que a faculdade não era meu lugar, só que quando eu dobrava meu joelho eu compreendia que era a vontade de Deus. Eu digo que eu entrei no curso de história porque Deus permitiu, tanto é que

⁵⁵ Ambos têm uma escolaridade média, superior à maioria dos pais dos estudantes pesquisados, que, como dito no capítulo anterior, é fundamental incompleto.

⁵⁶ Ele diz que não são todas as pessoas da igreja que pensam assim, inclusive ele diz que a liderança da sua igreja (que é dirigida por seu pai) pensa diferente.

agora eu tô terminando o curso de história. [...] Aí algumas pessoas disseram que eu não ia entrar na faculdade porque Deus não ia permitir, aí eu passei no vestibular, mas eles diziam “ele passou, mas vamos ver se ele vai entrar”, aí eu me matriculei e entrei.

O discurso expresso por esse grupo de jovens demonstra a visão que alguns pentecostais ainda têm em relação à universidade. Eles tinham medo de que Álefe deixasse de ser “muito dedicado na igreja” e “perdesse as coisas de Deus”, por isso, argumentaram veementemente contra a academia, primeiro citando exemplos de pessoas que já tinham abandonando a fé após terem entrado na universidade e, depois, apelando para o misticismo, dizendo que Deus tinha se pronunciado sobre o assunto.

A crença protestante no “sacerdócio universal de todos os crentes”,⁵⁷ porém, favoreceu o ingresso de Álefe na faculdade, isso porque para o protestantismo o oráculo divino não está restrito a apenas um emitente e, por isso, a resposta de Álefe foi: “quando eu dobrava meu joelho eu compreendia que era a vontade de Deus”. Como Sócrates, que a despeito dos conselhos de seus amigos, tomou a cicuta, assim também Álefe, a despeito das advertências, ingressou na academia, correndo o risco de suicidar-se espiritualmente, mas realizando aquela que, em sua ótica, era a vontade divina.

Todavia, apesar de não acatar as orientações dos “irmãos”, Álefe não ignorou tudo e, por um bom tempo, teve uma visão bastante negativa da universidade. Ele diz: “A imagem que eu tinha da faculdade era ‘lá é o cão’ [...] então eu tinha que entrar armado”. O que para muitas pessoas é apenas um curso que prepara intelectuais e profissionais da educação, para ele tornou-se um “campo de batalha” e uma “prova de sobrevivência espiritual”. Ele ainda nem tinha assistido à primeira aula, mas já temia perder a fé.

O início da faculdade foi chocante para Álefe, pois, tendo crescido em uma realidade conservadora, onde o conhecimento predominante era proveniente da fé, agora ele se deparava com uma nova ênfase gnosiológica, que tornou o choque inevitável como, por exemplo, os atritos que ele teve no primeiro período com o professor de filosofia. Em uma aula este falou que Jesus era um homem comum e, imediatamente, Álefe contrastou dizendo que Jesus era o salvador e o cristo e que, independente da crença do professor, a Bíblia era a Palavra de Deus. Contudo, em resposta, o professor reagiu com argumentos que lhe calaram, porque ele não tinha argumentos suficientes.

⁵⁷ Crença de que qualquer cristão tem livre acesso à presença de Deus, sem necessitar da mediação de um sacerdote.

Outro fato que ele destaca sobre o primeiro período do curso, foi um embate que teve com uma colega de classe que era atea, ele diz: “aí é essa questão da visão da igreja, ateu é o que? Ateu é cheio de cão, então quando eu vim, então vamos confrontar”. Com esta compreensão, ele confrontou o pensamento da colega, tentando persuadi-la a acreditar em Deus, mas, ao invés de um diálogo saudável, tornou-se um debate intolerante que resultou em incompreensão e mal estar.

Nesses dois exemplos vemos uma ativação da disposição para discutir, que está intimamente ligada às suas crenças, ou seja, o fato de Álefe sentir que sua fé estava sendo ameaçada fez com que ele, imediatamente, discutisse e defendesse suas convicções religiosas. Sua compreensão era de que ele estava em uma “batalha espiritual” e, como “soldado de Cristo”, não podia parar de lutar.

Contudo, apesar da luta pela crença, outro fato que chamou a atenção, no início da faculdade, foi a crise de fé vivida por Álefe, que ele descreve assim:

eu cheguei num momento de questionar a própria existência de Deus. A gente começou lendo alguns livros, eu comecei a ler uns livros de filosofia também e eu me lembro que eu dobrei o joelho e disse “Deus, eu estou com dúvida da tua existência, mas eu te amo mesmo assim e não quero perder esse amor por ti”, na hora eu me lembro que quando eu tava orando, eu senti a presença de Deus no meu quarto e ali pra mim era a prova que embora o conhecimento trouxesse à tona diversas possibilidades de conhecimento sobre o ser humano e sobre a religião, a presença dele me confirmava que o que eu sentia, o que eu creio não é tão somente algo metafísico, mas é real pra mim. Então pra mim, a faculdade foi um momento de encontros com Deus.

Nesse discurso pode-se ver claramente a força da disposição para crer no sagrado, pois ela foi construída e internalizada em Álefe com tanto sucesso que, mesmo diante da ameaça intelectual à sua crença em Deus, ele responde com uma confissão de fé e de amor ao divino. Desde criança, Álefe viveu num ambiente em que o sagrado era uma realidade viva e inquestionável e, por isso, questioná-lo agora seria não apenas um exercício intelectual, mas confrontar pilares existenciais de sua humanidade.

Ele expressa que antes de ingressar na faculdade sua vida girava em torno da igreja e que os conceitos de verdade e mentira estavam claramente delimitados à luz da cosmovisão pentecostal, mas o ingresso na faculdade fez com que ele enxergasse uma realidade diferente, mais ampla e mais complexa, que desafiava seu mundo “organizado”.

Uma das questões que incomodou Álefe foi as semelhanças entre o cristianismo e a mitologia egípcia, que era muito mais antiga do que o cristianismo. Por exemplo, ele diz “no

dia do juízo quem irá julgar, não será horus não será Ozires, mas o livro dos mortos. Aí no dia do juízo quem irá julgar, não será Cristo, será a Palavra. Então na minha época, no segundo período, isso foi confrontador, né?”. Diante desta e de outras semelhanças, ele questionava a autenticidade do cristianismo, seu caráter revelacional e sua veracidade, pois, em suas palavras “em todos os tempos houve religiões, em todos os tempos houve deuses. Então, e aí? Se todo tempo houve deuses, se todos eles não existem conforme a minha religião, talvez a minha religião não existisse, talvez o meu Deus não existisse”.

Um fato interessante é que durante sua crise de fé mais intensa, que durou quase um mês, Álefe não compartilhou suas dúvidas com ninguém da igreja, por duas razões: primeiro, porque considerava que na igreja não houvesse pessoas intelectualmente capazes para dialogar com argumentos extrabíblicos e ele não queria um fundamento tautológico para sua fé: “se eu fosse conversar com alguém, eles iriam me aconselhar, usar textos bíblicos, e textos bíblicos na época era o que eu tava...”.

A segunda razão foi sua própria experiência com o sagrado, como fica claro no discurso acima. De acordo com Rolim (1985), através do batismo com o Espírito Santo e de outros meios, o pentecostalismo enfatiza o relacionamento íntimo do fiel com o sagrado através de experiências místicas, portanto, tendo sido socializado em ambientes que favorecem estas experiências, uma vez que a fé de Álefe estava sob ataque intelectual, paradoxalmente ele recorreu à oração como resposta para seus questionamentos.

Como fica claro em sua fala, não importa a quantidade de argumentos contra sua crença, o fato de ele ter a *experiência mística com o sagrado* é suficiente para que ele confesse a veracidade de sua fé. Como ele conclui: “Eu pensei o seguinte: se eu estou com dúvida da existência de Deus, a única pessoa que eu tenho que conversar é com ele mesmo, porque ninguém poderia me provar se eu não tivesse realmente sentido a presença dele”.

4.1.3. ADAPTANDO-SE À NOVA REALIDADE: TRANSFERÊNCIAS E DICOTOMIAS

Com a experiência universitária, Álefe não perdeu a fé e nem abandonou a igreja, mas teve que adaptar-se ao novo contexto. Se, no início do curso, quando um ponto religioso era atacado sua disposição para discutir afluía, com o decorrer do tempo esta disposição foi sendo inibida e suas discussões deixaram de ser apologéticas e se tornaram dialogais. Até então, a ideia de Álefe era que toda afirmação que confrontasse sua regra de fé deveria ser

atacada. Em suas palavras: “eu não era aberto não, de forma alguma. Eu cresci assim ‘o princípio que eu tenho, se você não aceita engula de goela a baixo, agora eu não mudo não’, eu era desse jeito, se eu tivesse conversando era ‘fique com sua história pra lá que eu fico com a minha’, eu era desse jeito”.

Esta é a razão dos embates de Álefe no início da faculdade, pois, para ele, a religião era sagrada e qualquer afronta a ela deveria ser combatida. Nessa perspectiva, o professor de filosofia ou a aluna atea não eram apenas intelectuais com opiniões divergente, mas almas, que sob conceitos errôneos, estavam caminhando para o inferno e, por isso, precisavam ser redirecionadas “para a vida eterna”. Destarte, para Álefe, a discussão poderia desempenhar dupla salvação, nele para fortalecimento da fé e em seus interlocutores para sua aquiescência.

A passagem do tipo de discussão apologética para o tipo dialogal na experiência de Álefe se deu por, pelo menos, dois fatores: 1) uma abertura para novas realidades e 2) a distinção entre conhecimento intelectual e o conhecimento místico. Quanto ao primeiro, a forma como a realidade foi construída na experiência social de Álefe foi tão fortemente marcada pela presença da religião pentecostal que ele naturalizou sua experiência com o sagrado, julgando as outras manifestações religiosas como falsas. Contudo, a partir da experiência acadêmica, ele percebeu que a realidade era mais complexa, uma vez que se deparou com várias outras manifestações religiosas que se expressaram no decorrer da história e atualmente nas diversas culturas.

Quanto ao segundo fator, Álefe concluiu que sua experiência religiosa não estava fundamentada em um conjunto de conhecimentos objetivos, mas no âmbito da subjetividade e, por isso, a discussão apologética seria infrutífera. Para ele, a faculdade é um espaço de discussão dialogal e, por isso, nela a religião é tratada como expressão cultural:

com o tempo você tem que aprender a entender o cenário que você tá, né? Não tem como você exigir que historiadores peguem a Bíblia e a coloquem como algo santo, algo puro. Constantemente nós estamos pegando textos religiosos que são tão somente objeto de estudo nosso, pra análise da cultura, né? Então, com o tempo foi ficando tranquilo, hoje eu não brigo não com essas questões não.

Por causa dessa distinção entre conhecimento objetivo e experiência subjetiva, Álefe deixa de utilizar expressões ligadas a “convencimento” e “verdade absoluta” na academia para utilizar expressões ligadas a “tolerância” e “respeito”. Por exemplo, falando sobre a colega atea com quem discutiu no primeiro período, ele diz: “com o tempo eu vim entender

que era a visão dela, que eu tinha que respeitar a visão dela, eu tinha que entender que ela tinha outra visão sobre o sagrado, então eu tinha que respeitar. Nos tornamos amigos”.

Embora Álefe tenha desenvolvido, no contexto eclesiástico, uma disposição para discutir, na academia esta não encontrou um ambiente favorável para ser ativada e, por isso, teve que ser inibida pelo discurso mais voltado à tolerância e ao respeito. Isso não quer dizer que tal disposição tenha sido apagada, pois, segundo Lahire (2004), para que isso aconteça normalmente é necessário um trabalho intenso de contra-socialização.

O que aconteceu no caso de Álefe foi a inibição da disposição para discutir no contexto acadêmico, mas assim que ele volta para o contexto religioso, este é favorável à ativação da disposição. Como ele explica:

esse foi um benefício da faculdade eu me abri ao diálogo, [...] Hoje eu escuto. Agora assim, na academia eu aceito com mais facilidade, mas na questão da igreja, quando é alguma coisa que fere a ortodoxia bíblica eu me coloco completamente contrário, com medo que a igreja desenvolva uma prática fora da ortodoxia.

Segundo Álefe, desde criança, as duas instituições que mais tiveram impacto sobre sua vida foram a família e a igreja, ambas bastante conservadoras. Assim, ele internalizou de tal forma as regras sociais dessas instituições que desenvolveu uma submissão excessiva em relação à igreja, afirmando que não questionava nada sobre essa instituição.

A partir do curso de história, porém, ele diz que passou a ter uma visão mais crítica da sua igreja e mostra esse criticismo na seguinte ilustração: “antes eu era muito mais vulnerável a certas emoções, às vezes você tá lá aí chega um pregador, mal ele começa a pregar a Bíblia “dê glória”, “dê aleluia”, por quê? Ele pregou o que? Eu quero ver Bíblia, fale Bíblia. Então a faculdade me ajudou muito a pensar no discurso da igreja”.

Ele questionou também o processo de disciplina da igreja⁵⁸, o radicalismo de alguns pentecostais em relação aos usos e costumes e o governo eclesiástico episcopal, característico de algumas igrejas pentecostais. Além disso, o pensamento crítico de Álefe também se expressa em sua apreciação musical e homilética. Em uma entrevista ele disse que os pregadores que ele mais admira são Augustus Nicodemus e Paul Washer, que são de origem

⁵⁸ Ele diz: “Eu discordo, por exemplo, do pensar disciplinar da igreja, por exemplo uma pessoa comete adultério, aí ela se reúne com o pastor e com o presbitério da igreja, chorando e pedindo perdão e nós acreditamos que Deus perdoou, mas ainda nos achamos no direito de disciplinar, de afastar da comunhão, etc., então eu acho que isso é hipocrisia de nossa parte. Se a graça perdoou quem somos nós pra condenar? Então a disciplina é uma forma de controle social”

reformada e com pouca afeição pelo pentecostalismo. Sobre os pregadores pentecostais ele diz: “Eu sou pentecostal, mas eu acho que os pregadores pentecostais hoje, esses que estão na mídia, eles estão muito movimentados e estão deixando a Bíblia de lado. Eu já gostei muito deles, mas hoje não entra não”. E, sobre Silas Malafaia, que ainda é muito admirado pelos pentecostais brasileiros, ele diz: “Silas Malafaia, por exemplo, nem cara de pastor tem mais, descobriu que dá mais ibope falar de homossexualismo do que de Cristo”.

O mesmo acontece quando ele fala sobre os cantores gospel. Ele não cita nenhum cantor pentecostal como seu favorito, antes cita cantores mais clássicos como Sérgio Lopes, João Alexandre e Ozéias de Paula. Nessa questão musical, Álefe disse que algo que ele gostaria de mudar na sua igreja seria tirar as músicas de autoajuda da liturgia dos cultos e deixar apenas “músicas de adoração”.

Uma expressão que ele repetia sempre quando fazia suas críticas diretas e indiretas era “eu não era assim, fiquei assim depois da faculdade”. Diante dessa nova postura, Álefe chegou à seguinte conclusão: “quando eu comecei a me tornar mais crítico em relação à igreja eu só tinha duas alternativas, ou eu me afastava ou eu pregava sobre isso, aí eu escolhi pregar. Então eu usava o púlpito para jogar isso”.

Como presbítero, Álefe tem diversas oportunidades de exortar os fiéis através de sermões e aconselhamentos. Em seus sermões (que, segundo ele, se tornaram mais reflexivos), ele questiona a concepção que os fiéis têm sobre Deus, a prática da igreja diante de diversas situações da vida, o tipo de cristianismo que os fiéis têm vivido e outros aspectos doutrinários e práticos dos cristãos. Contudo, as críticas e questionamentos de Álefe são limitados por questões que serão exploradas na próxima seção.

O que foi posto aqui é suficiente para concluir que na experiência de Álefe há uma transferência relativa de disposições do contexto da academia para o da igreja. Vimos no primeiro capítulo que, em geral, a fé é bastante louvada e incentivada no contexto religioso, enquanto no contexto acadêmico, o questionamento das “certezas” é fundamental, entretanto, uma vez que Álefe participa desses dois contextos, é complicado restringir em sua experiência de socialização plural o questionamento apenas ao contexto acadêmico e, por isso, ele o leva para o espaço religioso, tornando-se mais crítico na igreja. Como ele conta uma de suas experiências:

Eu não era assim de tá questionando nada, nem de chocar os irmãos nesse ponto, eu era muito tranquilo nesse ponto e hoje eu não aceito essas coisas assim. Por

exemplo, a gente tava uma vez numa conferência, era só pra obreiros, aí nessa conferência o pregador era convidado da Assembleia de Deus e ele dizia “nós temos que entender a atualidade, rosa unguida não é errado, desenvolver uma lógica de mercado não é errado, porque nós estamos nos adaptando à atualidade, Paulo se adaptou”, e essa conversa, né? Como eu tinha liberdade de falar, eu pedi a palavra na hora, eu disse “meu irmão, com todo respeito eu quero dizer um negócio ao senhor, o senhor não conhece nossa doutrina, o senhor não conhece nossa convenção, e aí vai a crítica à liderança que colocou o senhor pra pregar aqui, alguém que desconhece nossos princípios e ainda critica sem saber, eu quero que o senhor se retrate acerca disso, porque isso é uma afronta ao que nós pensamos sobre o evangelho”. Aí ele disse “é minha opinião”, aí eu disse “mas aqui o centro é a Escritura”. Mas assim, eu não questionaria isso antes da faculdade

Se, por um lado, práticas geralmente ligadas à universidade transcendem seu contexto imediato e chegam à igreja, o oposto também foi constatado. Álefe relatou algumas experiências em que situações típicas da igreja foram levadas para academia como, por exemplo, situações em que colegas não evangélicos estavam passando por dificuldades e ele, juntamente com outros alunos evangélicos, se juntavam nos corredores e oravam. Ele também falou que tinha elaborado um projeto de oração diário para os estudantes, mas que por diversas razões não deu certo. Sobre as práticas religiosas na faculdade, ele diz:

subia eu e um amigo e vinha pra essa sala, não tinha ninguém, a gente fechava a porta e orava e a gente tinha experiências com Deus aqui dentro, a gente saía, por exemplo, em lágrimas, se alegrando e sentíamos a presença de Deus (e os dois falavam em línguas). Momentos em que eu estava no pátio e vinha mensagens pra pregar na igreja. Eu estava na sala e Deus falava comigo. Então, foi Deus. O sentido da faculdade pra mim foi Deus.

A sociologia à escala individual ressalta este aspecto complexo da realidade em que dois contextos tão diferentes (em alguns casos até antagônicos) são relacionados na prática de indivíduos que transitam por ambos e, em cada nova experiência social, o patrimônio disposicional é acionado de forma dinâmica por meio de acionamentos do estoque de disposições.

4.1.4. MEDO DE DAR MAIS UM PASSO

Na seção anterior vimos como, a partir da academia, Álefe passou a ter uma postura mais crítica em relação à sua própria igreja, porém, a despeito dessa postura, há aspectos de sua crença que transcendem qualquer possibilidade crítica. No discurso dele, a relação entre fé e razão aparece confusa, num primeiro momento ele diz que a fé tem que ser racional e que há

uma relação constante entre os dois elementos, mas, logo em seguida, ele diz que, na sua experiência, ele tenta relacionar as duas, mas que nem sempre é possível.

Álefe reconhece a importância de se ter uma consciência crítica e diz que esta foi uma das contribuições da faculdade para sua vida, mas, ao mesmo tempo, ele não está disposto a seguir a crítica até as últimas consequências. Ou seja, ele critica doutrinas e costumes da igreja e a postura de alguns cristãos, mas sempre parte do pressuposto de que a Bíblia está acima da crítica e, por isso, não pode ser questionada. Em suas palavras: “é sempre questionando a prática da igreja a partir da Bíblia. A minha prática como historiador teria que questionar a Bíblia, mas eu sempre faço o oposto, eu parto da Bíblia para questionar a minha prática, entendeu?”

Na seção anterior, vimos como a disposição para discussão e a postura de submissão de Álefe foram transformadas a partir da sua experiência universitária. De certa forma uma transformação também pode ser contemplada em sua disposição para crer, sendo que não na disposição em si, mas no objeto da crença. Até antes de ingressar na faculdade, Álefe disse que não questionava nada na igreja, porém, a partir da academia ele passou a ver a igreja como cheia de “pequenas falhas”.

Diante dessa mudança de perspectiva, para não perder a fé, sua disposição para crer o levou (consciente ou inconscientemente) a projetar em um objeto transcendente um fundamento para sua crença. Este fundamento seria a Bíblia, que para ele, é infalível, autoritativa e inerrante. Contudo, ele não chegou a essa conclusão pelo raciocínio lógico, pela teoria da correspondência ou por qualquer outro tipo de argumento racional, mas apenas pela força da disposição para crer, que reformulou sua base quando seus fundamentos foram abalados.

Álefe é muito criterioso na análise dos fatos históricos, mas, como já foi dito, quando se refere à Bíblia, ela está acima de todos os critérios. Quando, por exemplo, ele fala de fatos como o “descobrimento do Brasil”, ele se mostra bastante crítico, dizendo que a história foi adulterada e que os documentos históricos mostram que houve resistência dos nativos, assim também ele critica o “grito de independência” e outros fatos históricos, mas quando questionado acerca de uma possível adulteração nos documentos históricos da Bíblia, ele rejeita incisivamente tal hipótese, pois, para ele, histórias como a do Brasil foram elaboradas por relatos humanos, mas as histórias bíblicas foram “inspiradas por Deus”, estando acima da apreciação crítica historiográfica. Um exemplo claro dessa percepção é quando ele diz:

eu já cheguei a pensar um pouco sobre a separação dos evangelhos, Mateus, Marcos, Lucas e João, a gente sabe ali todo aquele jogo que houve, mas eu prefiro entender que houve ali toda uma soberania de Deus. Deus achou por bem que ficassem esses porque são esses mesmos. É meio sem lógica para alguém que estuda história, mas eu prefiro entender assim. Por mais que tenha tido um jogo político ali a soberania de Deus é maior do que isso. [...] eu creio que a Bíblia é a Palavra de Deus. Por mais que isso tenha acontecido, que os processos históricos nos tragam à tona e as fontes que temos que a Bíblia não foi como é hoje, que essa conjunção de livros não foi feita de uma hora pra outra e foi com o passar do tempo, eu prefiro entender que a forma como a Bíblia está hoje foi a forma que Deus determinou que estivesse. Não é uma questão que eu tenho base científica pra afirmar isso, é uma questão que eu prefiro acreditar dessa forma. É um pouco fundamentalista, mas é.

A expressão “eu prefiro entender” aparece quatro vezes nesta fala⁵⁹, expressando que sua disposição para crer independe das razões lógicas que justifiquem sua crença. Álefe não está preocupado com os argumentos que comprovam sua fé e muito menos com os que possam ser levantados com ela, seu compromisso é com a crença e, por isso, ele está disposto a crer, ainda que seja absurdo. Em suas palavras:

Historicamente, quando você analisa a quantidade de deuses diferentes que existem desde a pré-história, então a razão força você a pensar que realmente o homem criou deus, aí tudo perde o sentido, porque se o homem criou deus qual o sentido de eu ter a fé nele, então nesse caso se eu tivesse me deixado levar a razão teria extinguido a minha fé. Assim, a gente tem argumento para decidir não acreditar mais em Deus, mas mesmo diante de tantas coisas, a gente decidiu crer ainda.

Portanto, na experiência de Álefe, a crença em Deus e nos elementos relacionados a ele transcende o aspecto da racionalidade, sendo fatos dados por certo e não sujeitos a comprovação. Desde a infância ele foi envolvido com a visão de mundo religiosa e, como visto, esta teve um forte poder de estruturação de seu universo simbólico, por esta razão, mesmo depois da experiência universitária, as disposições ligadas ao contexto religioso ainda são bastante fortes em seu patrimônio disposicional.

Nesse ponto, percebe-se a ênfase dada por Álefe na experiência subjetiva para o reconhecimento da verdade. Em consonância com o pentecostalismo, ele exalta sua experiência de fé acima da objetividade da ciência, não se preocupando com possíveis afirmações científicas que contrastem com sua fé: “Se chegasse alguém que comprovasse que

⁵⁹ Na última ocorrência aparece “eu prefiro acreditar”, mas tem o mesmo sentido.

Deus não existe, eu diria “ele existe porque eu sinto”, entendeu? isso a ciência não poderá explicar, mas eu explico”.

Finalmente, Álefe vê a influência do curso de história como bastante positiva sobre sua vida e sempre na perspectiva de um auxílio à vida religiosa. Nas entrevistas, ele sempre se referia à vida anterior à faculdade como imatura e ressaltava como, a partir do curso de história, sua mente se abriu para novas realidades não perceptíveis anteriormente. Embora para alguns membros da igreja a faculdade fosse um fator de distanciamento do sagrado, ele a vê como fortalecimento espiritual:

Eu não sei explicar, mas a entrada na faculdade não me afastou de Deus, mas me aproximou mais ainda. Quanto mais eu conheci aquilo que poderia atacar minha fé, mais eu cri, mais eu tive fé em Deus, mais a minha crença foi fortalecida. Então eu tô saindo agora da faculdade com a minha fé muito maior do que no início. Eu considero a minha fé muito mais amadurecida do que antes.

Porém, a despeito dessa fala, Álefe diz que não indica o curso de história para cristãos que não estão convictos de sua fé, pois eles correm o risco de dedicar-se tanto ao curso que podem abandonar as realidades espirituais. Em suas palavras: “se você não tiver uma sustentabilidade da sua fé você se perde um pouco, você acaba relativizando as Escrituras, relativizando a fé e acaba se tornando como alguns daqui ‘sou cristão, mas sem denominação’”.

4.1.5. RECAPITULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Álefe Silva permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) A centralidade da religião na vida de Álefe, orientando suas disposições: como, desde criança, a vida dele girou em torno da religião e como os aspectos religiosos estavam presentes em seu discurso, em sua prática e nas suas escolhas, gerando nele uma forte disposição para crer no sagrado;
- 2) O desafio de um novo contexto para a atualização das velhas disposições: como Álefe saiu de um contexto que favorecia sua fé e entrou em um ambiente marcado pela grande diversidade de crenças e práticas, e os desafios que ele enfrentou na adaptação ao novo contexto;

- 3) A relação entre disposição para crer e sentido da existência humana: como a possibilidade da não existência de Deus desorganizou a vida de Álefe e como a fé naturalizada o levou a buscar no divino a resposta para sua própria existência. A disposição para crer estava tão internalizada e forte que, mesmo diante da possibilidade da não existência de Deus, ele respondeu pressupondo a crença nele. Outro exemplo que mostra a força dessa disposição em Álefe é quando ele muda o objeto da crença (de um elemento humano para um “transcendente”), mas não perde sua disposição para crer;
- 4) A força da disposição à experiência mística: para Álefe, a fé não está apoiada apenas em um conjunto de verdades objetivas, mas ela se manifesta subjetivamente, por meio das experiências sobrenaturais vividas por ele. É por esta razão que, mesmo que o conhecimento acadêmico alcance a dimensão intelectual da fé, existe, na experiência dele, uma dimensão de “conhecimento místico” relacional, que é inalcançável pela via do questionamento racionalista e que é suficiente para sustentar suas convicções religiosas;
- 5) A inibição de disposições no contexto acadêmico: como a disposição para discutir, ligada à crença, foi inibida e como, na academia, Álefe passou de um tipo de discussão apologética para um tipo dialogal. Porém, em contrapartida, no contexto religioso a disposição para discutir continuou encontrando ambiente propício para sua ativação e permaneceu sendo atualizada;
- 6) A transferência de práticas de um contexto para outro: como as práticas de oração e pregação transitaram do ambiente típico da igreja e chegaram à universidade e como a prática do questionamento, típicas da universidade, transitaram para o contexto religioso.

4.2. KARLA OLIVEIRA

4.2.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Karla tinha 21 anos, era solteira, estava no 8º período de licenciatura em história na Fafica, era professora do ensino fundamental I na rede privada (de segunda a sexta de manhã e à tarde) e era membro da igreja Assembléia de Deus Pernambuco. Seu pai é comerciante na feira desde que ela nasceu e sua mãe, dona de casa.

A renda domiciliar mensal de Karla era de cerca de quatro salários mínimos, estando um pouco acima da maioria dos estudantes da Fafica que participaram da pesquisa. Ela mora em um bairro popular de sua cidade, que é localizada no interior de Pernambuco e fica há cerca de 60 km de Caruaru.

Na igreja, Karla trabalhava com o ministério infantil, mas devido à faculdade teve que deixar o departamento. Contudo, a despeito das atividades acadêmicas, todo fim de semana ela vai à igreja, só faltando se estiver doente ou se tiver muito trabalho da faculdade. Em relação aos planos acadêmicos, ela pretende fazer uma pós-graduação em história na Fafica e depois outra graduação em área ainda não definida.

O contato com Karla se deu a partir de uma das nossas visitas à Fafica. Nesta, percebemos que os trajes dela pareciam indicar sua ligação com o pentecostalismo e, com base nessa suposição, entramos em contato com ela. Após comprovada tal suposição, a convidamos para as entrevistas, que aconteceram entre novembro de 2016 e Janeiro de 2017, sendo que as duas primeiras foram realizadas na Fafica e a última foi realizada em um parque, na sua cidade.

Última de sete filhos, Karla teve sua educação primária em contato constante com seus pais, sobretudo com sua mãe, que sempre trabalhou em casa. Alguns de seus irmãos já são casados e, por isso, ela mora apenas com seus pais, um irmão e uma irmã, sendo que destes, apenas ela e sua mãe são evangélicas.

Sua mãe se converteu quando Karla ainda era criança e, por isso, ela foi a única filha levada para a igreja evangélica desde a infância. Seu pai é católico e é descrito por ela como bastante autoritário. Quando ele falava, ela simplesmente obedecia e não questionava: “a gente é de ouvir e calar, porque assim, foi a maneira que ele ensinou, sempre que ele ia brigar com a gente, desde pequeno se a gente fosse, ‘psiu é pra escutar, eu tô falando, entendeu?’ Sempre foi assim: a gente tem que escutar o que ele tem a dizer até terminar”.

Essa postura do pai contribuiu para que Karla fosse mais retraída e que gostasse mais de ouvir do que de falar. Isso também gerou nela, de certa forma, uma disposição para submissão à autoridade, fazendo com que ela sempre visse a impossibilidade da mudança a partir do diálogo. Ela diz: “Quando ele dizia não, era não, não tinha quem fizesse ele mudar por mais que você achasse argumento, assim, ele não mudava, aí eu nem argumentava”.

Mesmo quando Karla discordava de seu pai, ela não discutia, mas apenas guardava os questionamentos consigo mesma. Esta postura ela transferiu para o contexto da sala de aula e

também para a igreja, quando havia alguma discordância. Em relação às discordâncias na sala de aula, por exemplo, ela diz: “Eu sou mais de falar pra mim do que de falar, às vezes não vale muito a pena aí a gente diz ‘deixa pra lá’”.

Como veremos adiante, assim com Álefe, Karla se tornou mais crítica a partir da experiência universitária, mas, mesmo diante das discordâncias, ela nunca questionou as autoridades eclesiais, exceto em conversas com as amigas mais íntimas.

às vezes no discurso, quando eu escuto as pregações, eu digo “rapaz não é assim não”. Mas eu também não falo nada, eu fico na minha [...]. Se eu falo eu não sou ouvida, se a gente leva um projeto, uma coisa diferente “não pode porque a igreja não permite”, a gente já é barrado, então eu vou falar pra que? Não vai mudar, se fosse gerar mudança com certeza eu falaria, mas não vai gerar eu fico na minha.

É interessante como a impossibilidade de mudança está presente no discurso de Karla sobre o pai, sobre a igreja e sobre a faculdade e esta seria a razão, segundo ela, da omissão de suas críticas, com base na justificativa de “não vai mudar mesmo”.

Pelo discurso de Karla, percebe-se que sua disposição à submissão se sobressai diante de seus questionamentos. Estes caracterizam sua experiência privada, porém não são suficientes para o questionamento público dos grupos nos quais ela está envolvida. É por isso que, como será dito posteriormente, em alguns casos, ela consegue discordar de questões centrais e ainda assim permanecer fiel à instituição.

Com o pai católico e a mãe evangélica, a infância de Karla foi dividida quanto à religião. Aos sábados, ela ia para o catecismo e, aos domingos, ia para a escola dominical, mas, desde cedo, ela sempre se identificou mais com a igreja evangélica (“na igreja evangélica era aquilo mais dinâmico no jeito de falar, de conversar, a questão das tias, eu acho que foi isso também que me fez identificar com elas, na católica era aquilo de rezar não sei quantas vezes, eu achava muito chato”).

Na igreja evangélica, ela participava do conjunto das crianças e lá sempre era aconselhada pela “tia” a tomar uma decisão, o que a levou a optar pela igreja evangélica aos

doze anos de idade.⁶⁰ A partir daí, o contato de Karla foi tão intenso com a igreja que foi gerada nela um forte sentimento de pertença⁶¹ à nova comunidade religiosa.

Todavia, embora tenha se convertido na infância, Karla só foi batizada nas águas aos dezessete anos de idade e com o Espírito Santo aos 20 anos, (experiência que ela define como um contentamento diferente). Ela nunca abandonou a igreja e sempre foi envolvida com as atividades eclesiais, deixando-as apenas temporariamente no período da faculdade.

4.2.2. INGRESSO NA FACULDADE

Assim como a maioria dos pais dos alunos do curso de história da Fafica, os pais de Karla têm apenas o ensino fundamental incompleto, mas, embora eles tenham estudado somente até a quarta série, sempre incentivaram os estudos dos filhos. Contudo, apesar do incentivo, ela foi a única filha que entrou na faculdade.

Antes de ser professora, Karla era costureira e fez curso técnico em administração e em marketing, mas, não se identificando nessas áreas, fez o magistério e depois o curso de história. Ela sempre gostou das ciências humanas, mas decidiu estudar história pela influência de uma professora dessa disciplina no ensino fundamental e médio e, também, porque sempre gostou muito de culturas antigas.

Um dos fatores que influenciou Karla a optar pela licenciatura foi o fato de que, por causa de problemas de saúde (“fragilidade intestinal”) que teve na infância, ela ficou impossibilitada de ir para a escola e foi alfabetizada por sua irmã, entrando na escola apenas no primeiro ano do ensino fundamental. É por essa razão que ela se sente bem ensinando a crianças e não tem tanto interesse em lecionar em turmas mais maduras. De certa forma ela se vê na experiência das crianças a quem ensina e se sente bem em poder ajudá-las.

Nesse ponto, pode-se ver um traço importante do patrimônio disposicional de Karla, que é sua dimensão prática da fé. Sua preocupação primária não é com questões teológicas, mas com o aspecto prático do cristianismo, ou seja, a ideia de que o verdadeiro cristão não é aquele que tem um discurso ortodoxo, mas aquele que o demonstra em sua prática do bem.

⁶⁰ Embora seu pai seja descrito, por ela, como autoritário e crítico em relação aos evangélicos, ele nunca questionou ou criticou a opção da filha pela igreja evangélica. Karla entende essa postura dele como um milagre.

⁶¹ “Sentimento de pertença” entendido como “laços que prendem o sujeito ao modo de ser, aos comportamentos e estilos do grupo no qual entra, fazendo com que ele se sinta e aja como membro pleno do grupo, sobretudo no que diz respeito aos papéis sociais, às normas e valores” (VALLE, 2002, p. 54).

Segundo Karla, a principal função da religião é a humanização das pessoas e, por isso, ao invés de discutir teologia, ela diz que prefere praticá-la. Sendo assim, ela gosta de participar de campanhas para cesta básica, de se envolver com os problemas das pessoas e até elaborou um projeto social de auxílio a “jovens drogados”, que está esperando aprovação da liderança da igreja.

A aprovação no vestibular de história não foi vista com bons olhos por algumas pessoas da igreja de Karla. A dirigente do conjunto e um presbítero, por exemplo, procuraram-na e externaram suas preocupações, dizendo-lhe que ela deveria ter cuidado, pois muitas pessoas evangélicas, depois do curso de história, aderem ao ateísmo.⁶²

Assim como Álefe, após a conversa Karla ficou bastante preocupada (“eu ficava pensando ‘meu Deus, será que eu vou perder minha fé, meus princípios por conta da faculdade’”) e pensou em não entrar no curso, entretanto, após ponderar bastante, encontrou um meio de estudar história sem correr o risco de abandonar a fé: deveria estar atenta a todas as investidas contra a religião (“No começo foi bem assim, porque eu ficava muito armada, eu vim, tipo assim, já com um escudo ‘quando for falar eu já vou’”).

Como foi dito no capítulo 1, esta visão negativa da universidade tem sido afirmada por muitos líderes evangélicos e reforçada por filmes evangélicos, tais como “Uma questão de fé”, “Deus não está morto” e “O fim da colheita”, que mostram um lado ateu da universidade e enfatizam a postura defensiva dos estudantes cristãos, estimulando-os ao confronto de ideias em defesa da religião.

Essa foi a postura inicial de Karla diante do curso de história. Entretanto, sua leitura posterior sobre a preocupação da liderança da igreja em relação à universidade é explicada da seguinte forma:

Eu acho, na minha humilde opinião, que assim quando você entra na faculdade, principalmente no curso de história, que é a minha área, assim, a gente estuda muita história de religião, a gente estuda muito história antiga, de como a igreja fez esse domínio na sociedade, aí eu acho que, talvez, isso seja uma cautela da igreja, porque a igreja nunca chega pra ninguém dizendo “olha, a igreja também matou pra ficar no poder, a igreja também usou de violência pra se estabelecer no poder, a igreja usou de corrupção”, entendeu?” Eu acho que seja porque quando você faz uma faculdade sua mente se abre mais pra outras coisas que você não era atento pra observar e entender, porque também, às vezes, a igreja fica sendo como o único instrumento de informação, aí quando você vai pra outras coisas, aí você diz “por que a igreja fez isso, não podia ser diferente”, eu acho que talvez seja por isso, porque torna a pessoa

⁶² A fala que descreve essa experiência está registrada na página 23.

mais questionadora de algumas coisas. Então, a igreja tem um certo temor, porque os fiéis tendem a ficar mais críticos, então se eles são mais críticos eles podem sair ou ir pra outras igrejas, eu acho que deve ser isso. Porque assim, a gente vê que é como se eles tivessem o tempo todo com a rédea na mão e quando o fiel sai e vai pra outras fontes, outras coisas, a igreja deixa de ser o número um da informação, então ele vai ter outras informações que vai trazer pra dentro da igreja também, porque ele está inserido lá, aí eu acho que deve ser por isso.

A despeito do medo, Karla não desistiu de ingressar no curso de história, porém, desde o início, ela diz que sua principal dificuldade foi a diversidade de opiniões existentes na faculdade em relação à religião, pois, acostumada com o ambiente religioso, no qual as “verdades” são auto-evidentes e naturalmente respeitadas, ela passou a interagir com pessoas cujo discurso era dissonante em relação às “verdades” em que ela cria (“tipo eu né, quando o povo começava, na minha sala, a falar mal de Deus, que deus isso, deus aquilo, eu ‘ahn! Como é que tem gente que pensa assim?’”).⁶³

Todavia, a vida de Karla estava “bastante confortável” e o que ela mais temia e menos queria era acordar do “sono dogmático” e ter sua estrutura de pensamento desafiada. Porém, na diversidade de opiniões, característica do contexto universitário, ela enfrentou seu mais doloroso desafio: as aulas de filosofia. Seus comentários acerca de tais aulas são os seguintes:

aquele professor era a pedra no meu sapato, tipo assim, ele vinha com aquelas ideias malucas dele, eu dizia “ui meu Deus!”. Óia na terça-feira me dava uma agonia no juízo quando era o dia da aula dele, eu dizia “eu não quero ir hoje não, eu não quero ir hoje não”. Era a aula que me deixava perturbada, era a aula dele, porque assim ele quebrava com coisas que eu tinha aprendido desde a raiz, aí assim pra mim foi um choque, ele me desconstruía nas aulas, eu não me sentia mais eu, eu dizia “meu Deus, onde é que tá eu”, porque eu não me acho nisso, porque assim ele dizia “isso foi sua família que colocou em você, isso foi sua religião, isso foi aquilo, isso foi aquilo”, e eu dizia “cadê eu? Quem sou eu, né?” a gente fica sempre se perguntando e ele sempre quebrava princípios com alguma coisa que eu acreditava, então na aula dele eu me sentia como se eu tivesse nua, eu me desconstruía por inteira, aí isso pra mim me irritava, porque era como se eu não tivesse controle sobre quem eu era, sobre as coisas que eu realmente acreditava e queria, aí nisso sempre me dava um choque.

⁶³ Sobre esse impacto diante do pensamento divergente, C. S. Peirce *apud*. Lahire (2004, p. 43) comenta: nossas crenças se chocam permanentemente com outras e essa diversidade cria uma tensão social à qual a tenacidade não pode resistir: “o impulso social está contra ela. O homem que a adota descobrirá que outros homens pensam de forma diferente da dele; e rapidamente ele perceberá, em um momento de maior lucidez, que as opiniões delas são tão boas quanto a sua, o que prejudicará sua confiança em sua própria crença... A menos que nos transformemos em eremitas, necessariamente influenciaremos as opiniões uns dos outros; por isso o problema consiste em fixar a crença, não apenas para o indivíduo, mas para a comunidade”

Nesta fala, percebe-se como o medo de perder o controle sobre si perturbava Karla, pois enquanto os pilares da existência permanecem inabaláveis, os novos conhecimentos são sempre organizados para se encaixar na estrutura existencial, mas quando os próprios pilares são abalados, a perda do sentido se torna inevitável.⁶⁴ Assim como, no século IV, Agostinho teve sua vida desafiada pelas homilias de Ambrósio quando seu interesse era apenas acadêmico (AGOSTINHO, 2004), de forma semelhante, no exercício acadêmico, Karla teve as “verdades religiosas” (construídas durante a sua vida) questionadas e abaladas a partir das aulas de filosofia.

Em uma das entrevistas Karla comparou sua experiência com a alegoria da caverna (PLATÃO, 2007). Assim como os acorrentados, que passaram toda vida na comodidade do conhecimento das sombras, ela agora estava sendo confrontada por um tipo de conhecimento até então desconhecido, porém, este conhecimento atraente era também desafiador e, assim como na alegoria, gerava dor e desconforto: “várias vezes na faculdade eu me senti desconstruída e me construindo de novo, várias vezes. [...] ele me matava, toda aula de filosofia ele me matava e eu tinha que me ressuscitar de novo”.

Além disso, Karla também tinha medo de não ser compreendida, assim como o liberto não foi compreendido pelos presos quando voltou para a caverna. Ela temia ser estigmatizada e talvez, como na ilustração do vale dos cegos (TIL, 2002), ser “forçada à cirurgia para deixar de enxergar” e voltar a ser “normal”.⁶⁵

Segundo Karla, o professor de filosofia questionava a originalidade da Bíblia e do cristianismo, afirmando que ambos tinham sido influenciados por correntes filosóficas anteriores; ele também questionava alguns pontos do criacionismo bíblico, algumas posturas de Jesus e outras doutrinas fundamentais do cristianismo.

⁶⁴ Sua fala: “É como eu tô dizendo a você, desde criança eu tive uma instrução na Bíblia, baseada naquilo, então você tava na escola dominical, no grupo das crianças, dos adolescentes, de jovens, então assim de certa forma é aquela ideologia, quando você chega na faculdade, que os professores começam a desconstruir e mostrar de uma maneira diferente, aí você diz “eita a minha vida inteira eu aprendi assim, por que agora tão dizendo que é assim?”

⁶⁵ “Um moço, que estava caçando, caiu num precipício e foi parar no vale dos cegos. Não houve como escapar. Os cegos não o entenderam quando falou sobre ver o sol e sobre as cores do arco-íris. Uma bonita moça, porém, finalmente entendeu a linguagem do amor. O pai da moça jamais consentiria no casamento da filha com tal lunático que tão freqüentemente falava de coisas que não existiam. Entretanto, um psicólogo da universidade do vale dos cegos ofereceu-se para curar tal loucura costurando-lhe as pálpebras. Assim, assegurou o psicólogo, ele seria normal” (TIL, 2002, p. 21-22)

Diante de suas provocações, a disposição para a submissão de Karla foi suspensa e sua disposição para crer ativou o “mecanismo de sobrevivência da fé”. Karla levava a Bíblia para a sala de aula e tentava provar bíblicamente que o professor estava errado, mas logo percebeu que a discussão acadêmica transcendia o pressuposto básico de que a Bíblia é Palavra de Deus e passou a retroceder em suas colocações.

Embora tivesse certo conhecimento bíblico, Karla sentiu a carência de conhecimento filosófico e científico para debater com o professor em nível acadêmico e, por isso, na esfera da racionalidade ela viu os pilares de suas convicções sendo abalados, levando-a ao desespero (“Teve um dia que eu chorei na terça-feira, quando eu saí daqui, tinha uma menina [...] e ela disse “mulher não fica desse jeito não”, eu digo “eu não sei, mulher, eu não gosto daquele professor”, eu me sentia mal na aula dele, foi um ano de tortura”).

Nas primeiras aulas de filosofia, Karla não comentou com ninguém da igreja, pois temia que aqueles que foram contra seu ingresso na faculdade sugerissem que ela desistisse do curso. A única pessoa com quem ela comentou foi sua mãe que reagiu assim: “e ele é doido é? dizer umas coisas dessas, misericórdia!”, era engraçada a reação dela. [...] Aí ela só dizia ‘óia não escuta essas coisas que o professor diz não. Assista a aula, mas não escute o que ele diz não’, aí eu: ‘tá certo’”.

A despeito das instruções eclesiais para restringir o conhecimento acadêmico à universidade (“eles sempre deixam isso claro, o que você aprender fique da porta pra fora não traga pra dentro da igreja, eles sempre falam isso”), os questionamentos da academia transcenderam os muros da faculdade e chegaram à experiência eclesial de Karla. Todavia, nos cultos, ela sempre tentava se convencer de que os questionamentos à sua fé eram sem sentido e que tudo que ela tinha aprendido, desde a infância, era realmente verdade. Até que um dia ela não suportou a pressão e, mesmo relutante, procurou a líder do conjunto: “eu disse ‘porque assim esse professor me incomoda nas questões dele, ele tira uns exemplos de onde não existe’ aí a dirigente disse ‘olhe, antes de você ir pra aula dele, você ore, peça a Deus graça, orientação e tal’. E sempre eu fazia isso”.

Portanto, a falta de argumentos racionais para defender a fé levou a disposição para crer de Karla à busca de sustentação da crença nos meios espirituais. O envolvimento com a comunidade religiosa fazia com que ela “sentisse” que a religião evangélica era verdadeira, por isso, sem querer perder essa experiência que lhe dava sentido, ela se dedicou intensamente à oração:

quando ele falava eu sentia mais necessidade de querer saber e de querer me aproximar mais de Deus pra conhecer, então isso que ele me fazia, me fazia buscar mais ainda a Deus, era uma defesa minha, ele diz isso, mas eu também vou buscar mais. Foi uma época que, eu acho que era o tempo que eu orava mais, toda vez antes da aula, na terça-feira eu orava em casa, às vezes no ônibus eu vinha orando “meu Deus, não deixe que os pensamentos dele me perturbem”.

Karla estava acostumada com um tipo de conhecimento experiencial e místico, pressuposto e confirmado pelos membros de sua igreja, mas agora ela estava sendo desafiada a sair do nível da experiência e a agir na esfera da racionalidade. Tomando o léxico de Berger (1996), na faculdade sua “estrutura de plausibilidade” foi, de certa forma, abalada e, por isso, sua estratégia foi fortalecer seu conhecimento experiencial a partir do mecanismo da oração.

Além do professor de filosofia, Karla não teve nenhum outro problema na faculdade por causa da fé. Ela contou sobre alguns questionamentos simples feitos pelo professor de teoria da história e pelo professor de prática de ensino em história, mas nenhum desses foram destacados nas entrevistas. É provável que os efeitos das aulas de filosofia tenham sido mais acentuados em sua experiência porque aconteceram logo nos dois primeiros períodos, quando ela ainda não estava habituada ao contexto acadêmico.

Além dos desafios da faculdade, Karla também teve que enfrentar algumas críticas da sua mãe:

Ela me critica bastante. No início, ela falava muito da faculdade, dizendo que eu ia sair da igreja, aí eu dizia mãe eu não vou sair da igreja, mas são algumas coisas que a gente vai vendo que não é assim, aí ela “não, porque depois dessa faculdade não sei o que”, várias vezes ela chegou a dizer isso. Mas mesmo assim eu não desisti não. Ela dizia essa faculdade quer tirar tu da igreja, principalmente quando eu não ia dia de domingo pra ficar estudando, aí pronto era mesmo que matar ela, porque chegava na igreja o povo ficava perguntando, aí ela dizia “ela ficou estudando” aí o povo “é porque depois que ela foi pra faculdade, ela não vem muito pra igreja”, aí pronto, quando ela chegava em casa era com uma lista, “fulano, sicrano perguntou”. Aí eu “mãe, eu vou fazer prova, eu tenho que estudar”.

O ingresso na faculdade fez com que Karla fosse vista de forma diferente por algumas pessoas da igreja e, por isso, qualquer ação ou discurso dissonante com a forma tradicional prescrita pelo pentecostalismo já era suficiente para despertar especulações quanto à sua possível saída da igreja. Temendo esta saída, sua mãe tentou alertá-la, mas, apesar disso, como veremos na próxima seção, algumas mudanças foram inevitáveis na experiência de Karla.

4.2.3. MUDANÇAS ENQUANTO ESTAVA NA FACULDADE

Segundo Karla, antes da faculdade, a igreja era sua única fonte autoritativa e inquestionável de informação. Questioná-la seria absurdo e impensável (“meu mundo, meu universo era a igreja, as coisas da igreja, os padrões que a igreja me ensinava”), pois seu sentimento de pertença à igreja fortalecia a naturalização do universo religioso e, embora não fornecesse respostas intelectuais aos seus questionamentos, dava sentido à sua existência.

Esta foi a razão pela qual Karla se angustiou tanto diante das aulas de filosofia,⁶⁶ pois, a despeito do conflito intelectual, sua disposição para crer desejava que o discurso religioso, aprendido na igreja, fosse verdadeiro. Contudo, a experiência inicialmente desagradável é vista por ela, agora (cerca de quatro anos depois), como positiva, uma vez que lhe fez amadurecer (“desconstruí pra me construir de novo e assim pra eu vê quem eu era. Hoje eu vejo como uma coisa positiva que me aconteceu, apesar de no momento ter sido um choque pra mim”).

A experiência acadêmica gerou em Karla uma disposição ao questionamento, que fez com que ela repensasse alguns aspectos da sua fé. Em uma das entrevistas, ela disse que antes fazia tudo que a igreja mandava sem questionar nada, mas hoje: “Eu acho que a faculdade me ajudou muito nessa atenção, de prestar mais atenção nesses discursos, nessas pregações. Depois da faculdade, eu comecei a prestar mais a atenção no que tá sendo dito”.

Essa disposição ao questionamento, caracterizada pelo olhar mais atencioso sobre a igreja e seu discurso, mudou a compreensão de Karla em, pelo menos, dois aspectos: primeiro, em relação à relativização da verdade. Como evangélica pentecostal, Karla aprendeu, desde cedo, que o cristianismo era a única religião correta e que, conseqüentemente, todas as demais estavam erradas e direcionavam o ser humano para o inferno. Após a experiência acadêmica, porém, ela diz que passou a relativizar essas questões (“quando eu vim pra faculdade eu percebi que nenhuma verdade é absoluta a não ser Deus”). E em outra entrevista, falando sobre a contribuição do curso de história pra sua vida, ela diz:

⁶⁶ Mais uma vez tratando sobre o professor de filosofia, ela diz: “Ele me desconstruiu inteira numa aula, entendeu? Tipo assim é como, eu não sei te explicar, foi uma experiência única, porque, tipo assim, eu vivi 18 anos da minha vida pra em uma aula o professor dizer que minha vida não é nada, que isso é uma construção, que eu não sou isso que eu não sou aquilo, entendeu? Em uma aula ele fez isso, desconstruiu 18 anos, você fica assim meio... mas depois eu comecei a entender qual era a função dele ali, entendeu? Mas de início é triste”.

nada tem uma verdade absoluta, isso contribuiu muito, porque às vezes a gente, por exemplo, da religião, a gente toma aquilo por verdade, então, a única verdade é essa e pronto e as outras não são, então nisso história contribuiu muito de não tomar nada como verdade, nada como absoluto. Sempre ter outras visões, sempre ter outros olhares a serem analisados, então isso contribuiu muito.

Como foi dito acima, antes a concepção de Karla era de que os conceitos e posicionamentos defendidos pela igreja eram absolutos e inquestionáveis, mas a visão crítica proporcionada pela academia fez com que ela visse os fatos sob perspectivas diferentes e, conseqüentemente, ela passou a atentar para as falhas da religião. Ela destaca, por exemplo, a segregação de pessoas, que esteve presente em tantos contextos cristãos e que, segundo ela, está muito presente também em sua comunidade religiosa, sobretudo na aceção de pessoas:

Na igreja que eu participo também eu vejo muita segregação, em questão de cargo, de coisas, a gente vê, por exemplo, tem casos de uma pessoa fazer uma coisa e ser disciplinado e outras pessoas fazerem e não ser, aí eu “peraê, porque fulano foi pra disciplina e cicrano não foi?”. – “Ah, porque o pai de fulano é não sei o que da igreja”, aí eu então eu vejo como segregação.

Várias vezes, nas entrevistas, Karla ressaltou que essa perspectiva crítica em relação à igreja é fruto da sua experiência universitária. Antes, as falhas existiam, mas seu envolvimento emocional com o sagrado as ocultava, porém, agora a disposição para o questionamento, gerada no contexto acadêmico, revelou as falhas outrora ocultas.

Outra crítica de Karla é em relação à visão que muitas pessoas da igreja têm acerca do pastor como infalível. Ela diz que muitos temem mais o pastor do que Deus (“às vezes eu escuto muito isso “o pastor”, “o pastor” e Deus onde é que fica? Aí eu acho que algumas pessoas criam um respeito mais pelo pastor do que por Deus e eu não tenho isso não, eu acho que isso em mim foi quebrado”).

Contudo, embora Karla não veja mais o pastor como detentor da verdade absoluta, veremos, na próxima seção, que ela ainda nutre uma admiração excessiva pela figura dele, o que se explica, ao nosso ver, como reflexo da dissonância entre sua reflexão intelectual e sua experiência existencial, fruto do seu sentimento de pertença à igreja.

Houve várias outras críticas feitas por Karla à sua comunidade religiosa, como por exemplo, aos usos e costumes, à sua postura exclusivista em relação a outras igrejas evangélicas, ao envolvimento da sua igreja com a política partidária e à falta de projetos sociais elaborados pela sua igreja. Para ela, a igreja tem se envolvido em muitas questões

secundárias e tem acrescentado muitas coisas ao que realmente importa no evangelho, que é sua dimensão prática.

Sobre relativização, o que mais chamou a atenção foi a interpretação de Karla sobre as outras religiões. Tradicionalmente, o cristianismo evangélico tem sido conhecido pela exclusividade de Jesus como único meio de salvação, baseando-se em sua famosa máxima “eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim” (Evangelho segundo João 14:6); contudo, em contrapartida, Karla apresentou críticas à visão de que o cristianismo seria o único caminho para Deus.

tem gente sim que eu acredito que como ser humano tem boas ações, tem um bom procedimento e eu acho que sim, que pode sim ser salvo sem ter ido pra igreja, sem ter ido lá na frente, sem ter confessado. Eu acredito que outras pessoas além dos cristãos podem ser salvas, budista, hindu, porque, assim, o cristianismo é a nossa visão né, assim, partindo do nosso ponto, é a nossa religião que a gente acredita. E se eu fosse budista então eu iria acreditar em Buda, porque a minha religião ia ser de lá da minha sociedade que eu tava vivendo, a não ser que como hoje tem muitos missionários que vão pra todo canto anunciar, inclusive da igreja da gente eles vão muito.

No início desta fala percebe-se como, na mente de Karla, há uma relação íntima entre a dimensão prática da fé e a salvação. Como já foi dito, para ela, o verdadeiro salvo não é aquele que tem um conceito teológico correto, mas o que mostra a verdadeira fé através das obras e, por isso, a salvação não é um monopólio cristão.

Além disso, a fala de Karla chamou a atenção, sobretudo, quando ela disse que havia missionários da sua igreja em outros países. Então, questionada sobre o trabalho desses missionários, ela não o interpreta numa perspectiva salvífica, mas apenas como uma influência cultural tendenciosa:

eu acho mais isso de missão, um pouco parecido com aquele jeito eurocêntrico, num tem de querer levar o jeito da Europa pra todo mundo, de você pegar o modelo de vida deles, tudo que eles fazem é lindo e querer colocar pro resto do mundo, então eu acredito que quando a gente faz missões em algum sentido a gente tá fazendo isso, tentando levar o nosso pra lá.

Para Karla, muitos evangélicos são “fundamentalistas” e não respeitam o direito dos outros de pensar diferente. Em sua opinião, o cristão não deve tentar convencer os outros a pensar como ele, mas deve simplesmente fazer o bem a todos, como Jesus ensinou, inclusive respeitando o direito das pessoas que pensam contrário (“a gente tem que respeitar o outro

mesmo que a religião dele não seja igual à minha, eu não tenho o direito de convencer ele, por que a minha é certa e a dele não pode ser”).

A segunda área de mudança oriunda da academia na experiência de Karla foi em relação à inerrância bíblica. Tradicionalmente os evangélicos têm sido caracterizados pela compreensão de que a Bíblia é a Palavra de Deus, infalível, inerrante e autoritativa, porém, Karla também questiona esse princípio. Embora acredite que a Bíblia é importante, sua conclusão é de que é um livro humano e, como tal, pode conter erros.

A inferência de Karla é oriunda da compreensão acadêmica de que a absoluta neutralidade do autor em um texto é impossível e, uma vez que os textos bíblicos foram escritos por autores humanos, eles não fogem da regra. Em suas palavras: “a Bíblia é um livro descritivo e tem muita contribuição humana, porque não tem como você escrever uma coisa sem colocar nada lá, aí assim, Lucas escrevendo aumenta um pouquinho, vamos dizer que Abraão quando tá escrevendo aumentou um pouquinho, então assim, isso é normal”.

Com essa compreensão, Karla entende que a Bíblia precisa ser atualizada e que algumas de suas orientações são obsoletas. Por exemplo, comentando o texto paulino de que “as mulheres devem ser submissas aos maridos”, ela diz:

no nosso tempo isso não existe mais, assim, certo que tem que os dois ter um respeito, agora eu não vejo mais isso de submissão, eu acho que essa palavra tem que ser trocada por companheirismo, outra coisa, mas submissão não, [...] eu aprendi sim que a mulher conquistou seu espaço, mas eu nunca vejo a mulher como submissa ao homem.

Outro questionamento de Karla à Bíblia é em relação aos milagres que ela descreve. Ela diz que crê em milagres, mas que não faz sentido aceitar alguns descritos na Bíblia, como, por exemplo, abertura do mar vermelho e o dilúvio. Karla evita dizer, diretamente, que há erros na Bíblia, mas afirma que, nesses dois casos, o texto poderia ter sido escrito de forma melhor. Sua descrença em relação ao dilúvio é pela falta de comprovação histórica e científica e, por isso, sua explicação é de que o “dilúvio” teria sido uma grande chuva, mas que, por falta de conhecimento dos autores sobre outras partes do mundo, eles generalizaram o fato e criaram o mito do dilúvio universal.

Quanto ao mar vermelho, Karla acredita em parte da história. O povo de Israel teria passado por ele, mas não teria sido aberto miraculosamente como está escrito, apenas estava em um tipo de maré baixa. E, sobre o relato do afogamento dos egípcios, ela é incisiva: “em

relação a Faraó, aquela parte já é... eu não diria mentira, mas eu diria que tão colocando emoção na história contada”.

Como fica claro, as objeções de Karla a tais histórias bíblicas estão fundamentadas em observações históricas e científicas, vistas por ela como critérios para a leitura crítica do texto. Além disso, ela vê a história de Jonas no ventre de peixe como mitológica e questiona o relato miraculoso de Jesus andando sobre as águas. Em uma das entrevistas, ela chegou até a questionar o relato bíblico do nascimento virginal, fornecendo uma nova possibilidade de leitura do fato:

uma vez eu me questionei muito sobre o nascimento de Jesus num texto que a gente leu, não me lembro quem era o autor, falando sobre Maria, tipo assim, quando ele falou assim que naquela época as mulheres eram prometidas, mas não viam nem o noivo, só via no dia, você tá prometido a fulano aqui. Então, ele morava numa cidade e ela noutra, então o autor desse texto ele vai dizer assim que Maria foi uma mulher muito inteligente pra época dela, porque ele disse que ela engravidou de Jesus, colocou que foi o Espírito Santo, que ela saberia que não iria ser morta, porque naquela época poderia causar a morte dela, mas ele diz que ela foi uma mulher inteligente que conseguiu salvar sua vida dizendo que Jesus foi o filho de Deus e tal, então ela foi uma mulher inteligente à frente do seu tempo. Então, assim, eu não tiro essa possibilidade, pode ter sido, porque assim se você olhar pelo julgamento de hoje, hoje não tem isso de uma mulher ter um filho sozinha, solteira, separada e tudo mais, a sociedade evoluiu nisso, mas naquela época tu já parasse pra pensar, se ela dissesse “eu tô grávida” e que não era do Espírito Santo e sim de outra pessoa, acarretaria sim na morte dela, então faz sentido, não que isso seja verdade ou mentira, mas que faz sentido faz.

A compreensão de Karla é de que, assim como outros acontecimentos históricos conhecidos receberam influência mítica e se tornaram popularmente cridos, assim também muitos milagres registrados na Bíblia (embora ela não tenha justificado sua crença em nenhum) foram construídos pelos escritores ou, posteriormente, pelos leitores. Por esta razão, os relatos dos milagres precisariam ser analisados cuidadosamente, à luz do conhecimento científico, para saber o que realmente aconteceu, e nem tudo que está na Bíblia deve ser tratado como absolutamente verdadeiro.

4.2.4. UMA DISPOSIÇÃO MAIS FORTE

A despeito de todas as afirmações de Karla na seção anterior, ela é assídua em sua igreja, gosta dos cultos, gosta das músicas que são cantadas lá, segue fielmente os usos e costumes da igreja e ainda nutre uma admiração excessiva pelo pastor, submetendo-se absolutamente ao rigor e à disciplina eclesiástica. Por exemplo, na fase de entrevistas, Karla

namorava um jovem de outra igreja evangélica e, por esta razão, ela estava impossibilitada de desenvolver qualquer trabalho na igreja.⁶⁷

Apesar de discordar desta prática, nunca passou pela mente de Karla abandonar a igreja e, nem sequer, congregar em outra comunidade (“Por eu fazer parte de lá desde criança... tá enraizado em mim, é como se fosse uma família e uma família você não pode se desligar e eu sempre vejo na Assembleia minha família. Por mais que eu visite outras igrejas, eu não me sinto em casa e lá eu me sinto assim”).

Como foi dito, no patrimônio disposicional de Karla foi gerado, desde a infância, um forte sentimento de pertença à igreja Assembleia de Deus, que, independentemente da justificativa intelectual para a fé, faz com que seu desejo de participar dessa comunidade religiosa continue forte em sua experiência de vida, apesar de algumas de suas crenças terem sido abaladas.

Por isso, quando questionada acerca da conciliação entre suas dúvidas intelectuais e sua experiência de fé, ela não sabe explicar o que sente, mas, para ela, sua fé está fundamentada em um sentimento que é mais forte do que a razão humana e, por isso, não depende de fatos ou coerência lógica para ser mantida. É interessante como, de maneira um pouco confusa, ela explica:

tipo assim, por eu acreditar, por ter convicção, não é que eu não queira mudar e tirar isso, mas assim é tipo algo que já tá enraizado em mim, entendeu? É construído de criança, assim, é algo que eu não consigo arrancar, entendeu? Mesmo que a ciência ou alguém venha explicar, tá enraizado em mim, eu não consigo tirar isso.

Esta fala revela a força da disposição para crer que opera em Karla, pois independente dos argumentos e fatos, ela sempre crê, não nos fatos em si, mas em uma verdade superior que transcende seu pensamento e que dá sentido à sua existência. Como ela comenta “está enraizado”, é algo que ela não sabe explicar, mas, que assim como órgãos do seu corpo, é vital para ela, porque mantêm o sentido da sua existência.

Embora racionalmente Karla questione algumas das crenças cristãs, há um sentido em que sua fé é inabalável, não tanto na dimensão mística, como em *Álefe*, mas no sentido de uma experiência enraizada nela e fortalecida pelos laços emocionais e sociais que existem

⁶⁷ A igreja Assembleia de Deus Pernambuco se destaca por sua rigidez doutrinária: mulheres só podem usar saia, homens não usam short, os cantores de lá não podem cantar em outras igrejas evangélicas, e os membros não podem namorar pessoas de outras igrejas evangélicas.

entre ela e a igreja. É por isso que, ainda que a ciência e os argumentos filosóficos contrariem a fé de Karla:

Mesmo assim eu continuaria crendo. Eu ia achar um meio de acreditar. Assim, é algo que tá tão enraizado. Eu não consigo imaginar a vida sem Deus. Como assim Deus não existe? Entendeu? Eu não consigo imaginar, tipo assim, não é que seja uma mentira que você passa a vida toda acreditando num ser que não existe, mas você já parou pra pensar que se Deus não existir nada faz sentido? Eu já pensei nisso, eu disse: meu Deus, se Deus não existir, então nada faz sentido, a gente vive aqui pra que? Aí depois vai morrer e na morte não tem mais nada, então ali não tem outra vida, ali não tem outra coisa, então acho assim que o ser humano, às vezes Freud tem razão sim, a gente precisa se agarrar a alguma coisa pra dar sentido à nossa vida, eu mesmo digo por mim, que sentido a minha vida teria se Deus não existir. Tu tá entendendo? Que razão faz de ter um ser humano na terra, de a gente ser um ser racional, viver aqui, entender isso aqui e depois não ter uma explicação, por que eu fui criada? Pra que?

Em resumo, não importa as objeções que sejam levantadas contra as crenças de Karla, sua fé está fundamentada em uma esfera superior à razão e não pode sofrer os efeitos “danosos” da crítica. Ainda que na faculdade tenha sido gerada nela uma disposição para o questionamento, esta não consegue destruir a disposição para crer.

Contudo, é importante ressaltar que a forma de relacionar estas duas disposições foi sendo trabalhadas na experiência de Karla. No início da faculdade, quando ela se deparou com o pensamento crítico, o medo de perder a fé aflorou, mas, com o decorrer do tempo, ela teve que “negociar” (talvez inconscientemente) com as duas disposições de tal forma que não deixasse de ser crítica, mas também não perdesse a fé.

Outro ponto que deve ser ressaltado aqui é que, apesar do discurso relativista de Karla, ela ainda mantém um discurso tradicional e absoluto em algumas questões éticas. Quanto à homossexualidade, por exemplo, apesar de dizer que olha para os homossexuais com o olhar humano e que se sensibiliza pelo sofrimento que eles sofre(ra)m em alguns contextos sociais, ela ainda reprova a prática como pecado. Para ela, o aborto também é errado, pois ninguém tem o direito de tirar a vida de outra pessoa.

Enfim, em geral, Karla não se arrepende de ter feito o curso de história e diz que ele contribuiu pra que ela ficasse mais convicta daquilo em que acreditava. Ela brinca, dizendo que gostaria que todos os evangélicos fizessem o curso de história para repensar alguns conceitos, mas ao mesmo tempo alerta que um evangélico no curso de história deve ter alguns cuidados. Comentando o caso de uma jovem da sua igreja que passou no vestibular para história e foi pedir-lhe conselhos, ela disse:

Ela me procurou e disse “ó, eu entrei, tô fazendo na Fafica, então eu queria que você me falasse alguma coisa dos professores de como é lá”, então eu fui relatar algumas experiências, a [do professor de filosofia] e outras que eu tive, com ela. E, assim, o principal conselho que eu dei a ela foi que em meio a tudo que ela escutasse, ela tentasse ouvir e estudasse mesmo, se dedicasse ao curso, agora que também não deixasse que o curso tirasse o que ela tem de mais importante dela, não tirasse a essência e a construção dela, esse foi um dos conselhos que eu dei a ela, que o curso não tire a essência que você já tem, agora se aprofunde, se você puder se aprofundar, se aprofunde, busque, estude, que todos os professores tem uma excelente contribuição pra lhe dar, agora não deixe que toquem nessa essência, nisso que você já tem, não deixe que o curso domine totalmente.

Este conselho foi baseado em sua própria experiência, pois Karla se vê como alguém que venceu os desafios da academia e não perdeu a “essência da fé”. Para ela, chegar ao final do curso universitário não é apenas uma conquista acadêmica, mas uma vitória espiritual. É entrar na fornalha e não se queimar, entrar na cova dos leões sem ser devorado, enfim, é entrar no recinto do secularismo e não perder a fé que lhe dá o sentido da existência humana. Como ela expressa: “eu lutei por isso até o fim, porque isso é o que move minha vida, se eu não tiver o que me move, então eu vou cair em depressão”.

4.2.5. RECAPTULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Karla Oliveira permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) A transferência relativa de uma disposição: como a disposição para a submissão foi gerada em Karla a partir do relacionamento dela com seu pai e como essa disposição parece ter transcendido o contexto da família, alcançando a relação professor-aluno na faculdade e a relação pastor-membro na igreja;
- 2) A naturalização da verdade e o sentido da existência: como os questionamentos levantados pelo professor de filosofia desafiaram as convicções de Karla e a perturbaram. Como fica claro nas falas de Karla, não era apenas um pensamento filosófico ou teológico que estava sendo desafiado. Era o sentido da sua existência.
- 3) O questionamento do “óbvio”: como a força da disposição para crer inibiu a disposição para submissão e levou Karla à discussão com o professor de filosofia em defesa da fé. Essa foi uma medida emergencial, pois, pelo seu discurso, percebe-se

como ela achou estranho que verdades, que eram tão óbvias para ela, fossem questionadas na academia;

- 4) Como a disposição para o questionamento foi gerada em Karla a partir da experiência acadêmica. Antes ela simplesmente seguia todos os preceitos da igreja, sem questionar, mas a partir do curso, passou a desenvolver uma consciência crítica do discurso e da prática eclesial;
- 5) A força da disposição para crer a despeito da disposição para o questionamento. Apesar de questionar tópicos centrais do cristianismo, a experiência de fé de Karla, no geral, não foi afetada. Uma das razões para isso é que, a despeito da disposição para o questionamento, sua disposição para crer está sendo atualizada toda semana no contexto eclesial, contribuindo para o fortalecimento de seu sentimento de pertença à igreja e, conseqüentemente para a naturalização da experiência espiritual, que foi “enraizada” nela desde a infância. É por essa razão que, mesmo sendo difícil manter a fé na dimensão racional, Karla a transfere para a esfera espiritual, que é inacessível à razão e que pode continuar dando sentido à sua existência.

4.3. DANIEL SANTOS

4.3.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Daniel tinha 41 anos, era solteiro e estava no 6º período de licenciatura em história, na Fafica. Ele morava com sua mãe, que, assim como ele, é membro da igreja Assembleia de Deus Pernambuco e ambos têm uma pequena mercearia em casa, de onde tiram o sustento financeiro, assim como de uma pensão que a mãe recebe por viuvez, totalizando uma renda domiciliar mensal de cerca de dois salários mínimos.

Desde criança, ele mora em Caruaru, em casa própria no bairro do salgado (bairro popular) e desde a adolescência começou a trabalhar para outras pessoas em fabricos e na feira da sulanca, contudo, um ano antes de entrar na faculdade foi demitido, o que, segundo ele, contribuiu pra que tivesse mais tempo e pensasse em ingressar em um curso superior.

Antes de ingressar no curso de História, Daniel já tinha terminado um curso “básico em teologia” no seminário pentecostal do Nordeste, em Caruaru e, agora, seus planos

acadêmicos para o futuro eram fazer o bacharel em teologia no ESTEADEB e apenas fazer uma pós-graduação (lato sensu) em história, pois ele se acha muito velho para fazer algo mais.

Meu conhecimento sobre Daniel se deu quando, na entrevista com Álefe, ele comentou sobre alguns alunos “radicais que estavam dizendo que os professores da Fafica eram comunistas” e, como tal comentário chamou minha atenção, posteriormente, quando voltei à Fafica, conversei com um professor do curso de história sobre minha pesquisa e perguntei se ele tinha conhecimento de tais alunos, ele confirmou o comentário de Álefe e me deu o nome de Daniel, dizendo que entrevistá-lo seria interessante para minha pesquisa.

Daniel não teve nenhuma objeção em ser entrevistado e, algumas vezes, percebia-se seu preparo prévio para a entrevista. Em um momento, por exemplo, ele disse: “quando você conversou comigo, na semana passada, dizendo que tinha essa entrevista, eu já tava prevendo que eu ia abordar essa questão aqui, se você não abordasse, eu ia abordar”; em outro momento ele disse: “as informações que eu trouxe pra você não eram característica da sua entrevista, mas eu já tava com isso em mente, não foi do nada”.

Todas as entrevistas foram realizadas na Fafica, entre julho e agosto de 2017. Apresentando-se como uma figura provocante, em uma das entrevistas ele estava vestindo uma camisa com a foto do deputado Jair Bossonaro e com o dizer “Bossonaro Presidente” e em outra ele estava vestido com uma camisa em cuja mensagem estava “menos de Marx, mais de Mises”, já dando algumas indicações do que ele iria relatar nos encontros.

O pai de Daniel era auxiliar de enfermagem e sua mãe dona de casa (mas sempre gostava de vender artigos em casa para ajudar na renda). Ambos tinham o ensino fundamental incompleto e não incentivaram os filhos à inserção no mundo acadêmico: “a educação que eu recebi dos meus pais foi mais aquela idéia né de aprender a ler e a escrever e aquela idéia que muito dos antigos têm, terminar os estudos tá bom pra você”.

Com esse pensamento Daniel terminou o ensino fundamental e médio, sempre estudando em escolas públicas e, desde a adolescência, sempre ajudou a mãe na mercearia, ingressando no mercado de trabalho fora de casa com cerca de 19 anos, para ajudar na renda da família.

Em 1997, um ano depois de concluído o ensino médio, Daniel se converteu, na igreja Assembleia de Deus Belém (que agora é Pernambuco), antes disso, ele era nominalmente católico, mas não costumava ir à igreja.

Eu bebia apenas socialmente, e em termos de relações de festas, eu não tive muita dificuldade de me abster, eu não era muito aquele cara muito apegado a São João, a carnaval ou qualquer outro tipo de curtição. Uma coisa que eu achava que eu ia ter dificuldade era romper um pouco com o estilo de música que eu gostava, porque eu gostava muito de rock, não era o Black, mas o rock tipo metálica, Gunz in roses, Scorpion, brasileiro, Legião urbana, esse tipo de música e eu achava que eu ia ter muita dificuldade, mas não tive nenhuma não, aí eu fui substituindo né, a música evangélica pela não evangélica, e eu fui me identificando

Após a conversão, Daniel passou a frequentar a igreja com assiduidade e o culto que ele mais gostava era o da sexta-feira à noite (o estudo bíblico do discipulado). A partir da participação no novo contexto e, sobretudo, nos “cultos de ensino”, foi sendo gerada nele uma disposição à leitura e ele passou a ler frequente a Bíblia e livros teológicos, que ele comprava por indicação dos professores do estudo bíblico e da escola dominical.

Esta disposição para a leitura, gerada no contexto eclesial, foi fundamental para o ingresso de Daniel no curso de história, pois a partir do contato com a literatura teológica, ele diz que passou a ler livros sobre a história da igreja cristã, sobre a história dos hebreus e biografias de mártires cristãos, aumentando nele o desejo pela história para melhor compreender tais assuntos (“você estuda um cara que é... por exemplo um Martinho Lutero da vida, aí você vai vendo o período histórico que havia em torno dele, aí isso foi fazendo com que o amor pela história fosse crescendo mais ainda né”).

A disposição à leitura também contribuiu para que Daniel se destacasse entre os membros da igreja e, por isso, cerca de dez anos depois de sua conversão, ele se tornou professor da escola dominical e do discipulado cristão (ele teve que abdicar desse último cargo por causa da faculdade, uma vez que era na sexta-feira à noite).

A despeito das muitas atividades acadêmicas, todo fim de semana Daniel vai, no mínimo, duas vezes à igreja e, embora não seja batizado com Espírito Santo, atualmente ele é auxiliar de trabalho e professor da escola dominical, pretendendo investir na vocação ministerial eclesial (“Eu não almejaria ser um pastor da Assembleia de Deus, eu não teria essa pretensão, mas eu teria a pretensão de ser um presbítero. O presbítero é o que toma conta de uma congregação, o que viesse depois disso seria consequência, mas ambição de ser pastor eu não tenho não”).

Embora pretenda trabalhar como professor, Daniel não atribui seu ingresso no curso de história ao fator econômico. Em sua perspectiva, esse curso será um suporte para o ministério que ele pretende desenvolver (“Eu acho que dá uma grande contribuição, às vezes quando você vai pregar, que você tá tratando da história da igreja, como era a relação da

igreja, como é que a igreja católica agia na Idade Média, o contexto histórico, como ela se relacionava com o Estado, enfim”).

4.3.2. INGRESSO NA FACULDADE

Cerca de dezessete anos após ter terminado o ensino médio, as condições financeiras e de tempo foram propícias para o ingresso de Daniel na faculdade e, por isso, o fato de não ter conseguido o FIES não o impediu de fazer o curso. Contudo, a despeito de não ter sofrido resistência da igreja, sua expectativa era de que o curso de história fosse desafiador para sua fé. Isso porque, antes de entrar na academia, Daniel tinha lido vários livros cristãos que apresentavam a universidade como ambiente hostil e desafiador ao cristianismo e o contato com essa literatura fez com que ele se preparasse previamente para os desafios que esperava encontrar na academia, porém, o que mais marcou sua postura defensiva foi seu contato com textos que tratavam sobre a perseguição aos cristãos no decorrer da história.

As lições que são entregues à gente pra ser passada na igreja, né, aí dentro dessa lição tem lá “perseguição na Rússia”, “perseguição em Cuba”, aí, como professor, você tem que se aprofundar pra explicar a seus alunos né. Ó, isso aqui são ideias comunistas, aí o aluno: “mas o que é comunismo?” “Quem idealizou?” “Quem colocou isso no papel?” “De que fonte ele bebeu?” E por aí vai [...] aí automaticamente quando você vai falar sobre perseguição aos cristãos, as mais recentes, aí você vai tratar de Lenin, você vai tratar de Stalin, você vai tratar de Mao Tse tung, de Pol Pot, de Fidel Castro, e o que esses caras têm em comum? Quais foram as ideias que influenciaram esses caras? Foi justamente as ideias de Marx.

Como fica claro nesta fala, Daniel ligou essas perseguições ao marxismo e, a partir daí, passou a ser gerada nele uma disposição anti-esquerdista e uma completa aversão ao pensamento de Marx. Antes de entrar na faculdade, ele leu muitos livros escritos por esse autor, mas continuou nutrindo sentimentos negativos em relação à sua obra e alertando pessoas sobre os perigos que, em sua ótica, eram oriundos do pensamento marxista.

A surpresa de Daniel foi ao chegar na Fafica e perceber que, segundo ele, o marxismo era bastante forte no curso de história, ao ponto de a grande maioria dos professores utilizarem textos de autores marxistas e, mesmo quando se abordava outras correntes, era sempre por autores ligados ao marxismo (“eu já tinha ouvido falar muito do domínio esquerdista do sistema educacional, [...] mas isso aqui é uma instituição religiosa, é uma

instituição católica, é uma instituição privada, me surpreendeu, quando eu cheguei aqui eu não esperava encontrar o que eu encontrei não”).

Diferente de Álefe, Daniel não ocultou sua disposição para discutir na faculdade. Ele se envolveu em várias discussões apologéticas e atacou ferozmente o marxismo, tendo diversos embates na sala de aula e se tornando uma figura conhecida pelo radicalismo na academia (como demonstra a fala de Álefe e a do professor de história sobre ele).

Ele afirma que, inicialmente, não queria se envolver em discussões, pois estava no início da faculdade e ainda não conhecia bem o novo ambiente, mas, posteriormente, foi levado ao confronto por seu compromisso com a fé: “eu sou cristão e comprometido com a verdade. Não posso me calar diante da mentira”. Portanto, para ele, lutar contra o marxismo era lutar pela fé cristã e, por isso, ele se empenhou fortemente nessa causa.

Daniel conta que um dos primeiros choques foi quando, em uma das primeiras aulas do primeiro semestre, o professor disse que a religião alienava. Ele associou tal discurso ao marxismo, mas inibiu a disposição para discutir e não retrucou, uma vez que ainda não estava familiarizado com as “regras” do novo contexto, porém, posteriormente as discussões e embates seriam constantes entre Daniel e os professores. Uma das experiências que ele considera mais interessante foi a seguinte:

nós estávamos estudando sobre Karl Marx como sempre, e eu perguntei ao professor se nós iríamos ver o outro lado de Karl Marx e ele perguntou “a que lado você está se referindo?” E eu disse “eu tô me referindo ao lado que ele escreve nos livros dele a questão da violência, inclusive decapitar cristão, né, que ele escreve claramente”. Aí ele disse: “onde você viu isso?” E na hora eu puxei o livro da minha bolsa, do próprio Karl Marx e mostrei a ele, no livro Manuscritos econômicos e filosóficos, onde ele defende que o cristianismo deve ser abolido e uma das maneiras que ele aponta é justamente a violência extrema, que seria a decapitação. E eu mostrei a ele naquele momento, ali né, e isso gerou, no momento ali, um silêncio que um colega disse que nunca viu um silêncio daquele numa aula, porque ninguém tava esperando né, porque as próprias pessoas que se intitulam marxistas na sala não liam e eu, que não era marxista, estava lendo. Ou seja, pra você combater algo, você precisa conhecer e isso ali gerou... inclusive o coordenador me chamou pra conversar depois, porque foram falar pra ele que eu tava mostrando um lado de Marx que nem o próprio professor conhecia né. [...] Mas eu estava com o livro na mão, ou seja, ninguém podia dizer que não era, que era invenção da minha cabeça, eu digo “ó aqui, foi ele que escreveu, olhe o livro aqui, olhe a página aqui, olhe aqui o que ele tá dizendo.

Daniel falou com entusiasmo sobre esse episódio, como que mostrando sua vitória no embate. É importante observar que o fato de ele já ter um livro de Marx na bolsa, com páginas

marcadas, mostra sua intenção deliberada para o confronto, pois, uma vez que, pra ele, a faculdade é um campo de batalha, ele se apresenta sempre pronto para a luta.

Até a conversão Daniel não demonstrava preocupação com questões referentes a “verdades religiosas”, mostrando-se sempre aberto a todos os discursos, mas seu contato com o pentecostalismo gerou nele uma forte disposição para discussão, sempre voltada para defesa da Bíblia. Ele justifica essa disposição evocando o caráter eterno da verdade religiosa (“a verdade religiosa não é uma mera questão de opinião, de jeito nenhum! Se você tiver errado, vai lhe custar a eternidade”).

Essa disposição para discussão foi bastante ativada no contexto universitário e Daniel se mostra incansável em sua convicção de que deve defender a fé dos ataques oriundos da academia. Ele mencionou diversas discussões que teve com vários professores e alunos sobre temas variados, desde os milagres da Bíblia até a obra social da igreja e como em todas elas ele estava defendendo a perspectiva bíblica.⁶⁸

Daniel se apresenta como um cristão ortodoxo⁶⁹ que defende o liberalismo econômico. No primeiro semestre suas críticas ao marxismo eram oriundas das ameaças que (em sua ótica) essa perspectiva filosófica e econômica tinha para o cristianismo, porém, após um colega de classe ter lhe apresentado um livro de Ludwig Von Mises, ele diz que se identificou bastante com as ideias desse pensador, tornando-se um ferrenho defensor do liberalismo econômico e amadurecendo suas críticas ao marxismo.

eu era um liberal do ponto de vista econômico e não sabia, porque às vezes você é uma coisa que você nem sabe né. Por não ter contato com pensadores liberais, eu defendia o liberalismo mas não sabia quem defendia, mas eu vim ter esse contato com um amigo meu aqui na faculdade, que é um liberal, ele foi quem me apresentou, principalmente, na minha humilde opinião, um dos melhores pensadores no que se refere à defesa do liberalismo econômico, que é o austríaco Ludwig Von Mises, que inclusive eu já perguntei a mais de um professor aqui, inclusive doutor, se eles ouviram sequer falar, e eles não ouviram falar, então se eles nunca ouviram falar é porque esses pensadores estão sendo deixado de lado. E deixado de lado por quê? Por conta de questões ideológicas.

⁶⁸ Inclusive em um dos dias que foi feito o questionário na sala de Daniel, ao entrar na sala era perceptível que tinha havido mais uma discussão entre Daniel (e alguns colegas) e o professor. Enquanto eu distribuía os questionários, percebi que eles comentavam: “o professor ficou sem resposta”, “Ele abriu da parada”, etc.

⁶⁹ Não no sentido de ser membro da igreja católica ortodoxa (grega), mas no sentido de ser oposto ao cristianismo liberal.

Ao ter contato com os textos de Mises, Daniel ficou mais convicto contra o marxismo e passou a envolver-se em mais discussões na sala de aula. Ele fala com alegria que tem influenciado algumas pessoas da turma a abraçar a “causa anti-marxista” apesar do grupo de cerca de seis alunos, que sempre se levanta defendendo o marxismo na sala e, segundo ele, ironiza a fé cristã.

Para Daniel, é inconcebível que um cristão seja marxista, pois o marxismo naturalmente implica em destruição da fé (“Alguém na aula citou, parece que foi Paulo Freire que disse “quanto mais eu leio Marx, mais eu me aproximo de Deus, aí eu pensei comigo, “quanto mais eu leio Marx, mais eu me aproximo de Satã”). Contudo, ele não é contra o ensino do marxismo na universidade, apenas critica a postura unilateral que, segundo ele, está presente no curso de história da Fafica.

Quando questionado sobre o fato de outros alunos entrevistados não terem citado a força do marxismo na instituição, Daniel respondeu que infelizmente nem todos os cristãos têm conhecimento e sensibilidade para saber quando a fé cristã está sendo atacada. Ele entende que sua turma foi uma “quebra de paradigma” na Fafica, pois, até então, ninguém tinha atacado o marxismo, mas agora ele estava fazendo isso e mostrando a superioridade do cristianismo. Em suas palavras: “nossa sala foi uma quebra de paradigma, onde normalmente a maioria das pessoas abraçavam as ideias de esquerda, de um lado mais marxista, na sala da gente aconteceu o oposto, devido a esses questionamentos despertou a reflexão de muitos [...] então eles despertaram e foi muito bom”.

Contudo, Daniel também expressou preocupação com os efeitos das discussões em sala de aula. Ele diz que nas primeiras discussões as pessoas participavam e achavam interessante, mas depois os próprios alunos propuseram que tais debates cessassem:

com o passar do tempo, o que foi que aconteceu? O clima entre os que não abraçavam a causa marxista e os que abraçavam a causa marxista ficou muito acirrado entre os alunos, então isso gerou um clima tenso. Então, depois a gente achou por bem parar um pouco de tar sempre questionando, questionando, questionando, quando eu digo “a gente”, eu falo tanto eu quanto os que compartilhavam da mesma ideia, mas assim da parte dos que defendiam o marxismo eles sempre traziam esse assunto pra pauta novamente, aí isso gerou um certo desgaste. A própria turma começou a dizer “ó, isso já tá demais, vamos acabar com isso”, tá entendendo? Mas ainda hoje existe debate na sala de aula sim sobre essas temáticas. Não tem como.⁷⁰

⁷⁰ Na experiência citada na nota 68, percebemos que alguns alunos saíam da sala fazendo comentários negativos sobre as discussões na sala de aula.

A despeito da disposição para discutir e para defender a fé, Daniel diz que não tem nenhum problema pessoal com aqueles que defendem o marxismo, suas questões são apenas intelectuais e postas na sala de aula, embora, segundo ele, os que o criticam às vezes levem para o lado pessoal.

Daniel fala com alegria da repercussão que suas críticas e discussões sobre o marxismo tiveram na faculdade. Para ele, isso é resultado de seu testemunho cristão e do não conformismo com os “sofismas” apresentados na universidade e, por isso, mesmo os que o rotulam, divulgam a “contracultura cristã”: “Esse caso repercutiu bastante aqui. Eu sou conhecido aqui como o anti-marxista, me deram essa fama né, simplesmente porque eu expressei meu pensamento”.

4.3.3. DESENCANTO COM A FACULDADE

Antes de ingressar no ensino superior, Daniel já tinha acompanhado casos de colegas evangélicos que tinham abandonado a igreja por causa da faculdade e de outros que tinham mudado de curso por causa da pressão sobre a fé no curso de história, mas, mesmo assim, ele entrou na academia, comprometendo-se em não abrir mão dos princípios evangélicos.

Contudo, mesmo esperando grandes desafios no curso de história e preparando-se para enfrentá-los, diversas vezes nas entrevistas Daniel expressou que as dificuldades enfrentadas superaram suas expectativas. Em uma entrevista, ele disse: “quando eu vim pra cá, de certa forma, eu já imaginava que eu ia encontrar algumas situações que iam entrar em choque com a minha fé, eu não imaginava que era tanto. O que me surpreendeu foi que foi demais, tá sendo”. Em outra entrevista, ele disse:

eu entrei na academia sabendo o que eu ia enfrentar, só que eu não imaginava que na minha mente aquilo que eu sabia que eu ia enfrentar era pior do que eu imaginava. A minha surpresa foi essa, mas eu sabia que eu ia ouvir gracinha em relação à questão doutrinária, em relação à minha fé. Eu sabia que eu ia sofrer discriminação pela minha fé, eu sabia disso, que isso existe realmente, mas eu não imaginava que era pior assim, então eu vim precavido. Tudo que eu escutei eu sabia que eu ia escutar, só que eu não sabia que outras coisas iam acontecer.

Segundo Daniel, um dos fatores que contribuiu para que sua fé não fosse abalada na faculdade foi sua idade madura. Assim como Nascimento (2016), ele disse que muitos adolescentes evangélicos são abalados na universidade porque estão em uma fase de diversas

transições e, muitas vezes, não sabem lidar com tantas informações e mudanças que acontecem ao mesmo tempo, mas, com a idade de 41 anos, já se tem uma identidade de vida e doutrinação mais sólida.

Daniel reproduz o discurso de que a universidade (especialmente o curso de história) é hostil ao cristianismo e de que os cristãos devem se preparar bastante para entrar nela. No decorrer das entrevistas, ele fez diversas críticas ao curso de história e demonstrou sua insatisfação (“Eu cheguei aqui muito motivado pro curso de história, eu e muitos outros. Hoje em dia, a gente tá torcendo pra acabar o mais rápido possível, infelizmente”).

Ele diz que gosta muito de estudar história, mas que se arrepende ter feito o curso na Fafica, sendo sua expectativa de que em outras instituições as agressões à fé e a presença do marxismo não sejam tão fortes. Para Daniel, os quatro anos de estudo na Fafica contribuíram muito pouco para seu conhecimento das diversas escolas e métodos historiográficos e, por isso, ele diz que os alunos que se limitam ao conhecimento compartilhado na sala correm o risco de serem dogmáticos, unilaterais e intolerantes.

O tom de Daniel nas entrevistas era de revolta e desabafo, e seus elogios ao curso de história foram insignificantes, se comparado às suas críticas. As duas professoras que ele mais admirou na faculdade não lecionaram disciplinas específicas do curso (uma ensinava português e a outra psicologia educacional) e ele diz que os professores que mais falavam sobre tolerância sempre se mostravam intolerantes diante de pensamentos diferentes.

O fato que mais marcou Daniel na faculdade foi a palestra do professor Rodrigo Jungmann,⁷¹ no auditório da Fafica, sobre o projeto “escola sem partido”. Otimista por ter um pensador de direita no auditório da Fafica e esperando um debate substancial, ele diz que aquela noite foi frustrante:

quando ele colocou os pés na faculdade, ele foi hostilizado o tempo inteiro pelos movimentos de esquerda, porque no dia veio o movimento sem terra (o que é que o movimento sem terra estava fazendo aqui? Porque a pauta não tinha nada a ver com movimento sem-terra), sindicatos vieram pra cá, movimento LGBT veio pra cá, ou seja, saíram fazendo uma convocação de movimentos de esquerda pra tumultuar, pra desestabilizar e foram pra palestra. Antes de ele chegar na faculdade, eu cheguei cedo e não foi ninguém que me disse, eu vi, eu testemunhei, dois candidatos a prefeito na última eleição [...] estavam arquitetando com um grupo pra que na hora que o professor fosse apresentado no auditório, ele fosse vaiado e hostilizado, então foi isso que se reproduziu, o show de horrores começou na hora que ele entrou, porque é incrível, no momento que ele pisou na faculdade, o trajeto dele, da entrada

⁷¹ Professor da UFPE que faz diversas críticas ao esquerdismo no Brasil.

até o auditório, ele foi hostilizado, o pessoal em volta dele xingando “fascista”, “homofóbico”, aquelas coisas que a gente já sabe, e ele entrou, sentou no lugar dele pra aguardar a palestra e quando ele foi apresentado começaram aquela coisa. Olhe, foi um show de horrores, teve gente que saiu do lugar e foi colocar o dedo na cara dele, teve gente que queria partir pra cima dele, e eu esperando a atitude dos professores da Fafica pra acabar com aquilo ali, mas não houve nada disso. [...] O tempo dele não foi respeitado, a fala dele não foi respeitada e teve um determinado momento que ele criticou Paulo Freire, que é um deus da esquerda brasileira [...] aí foi aquela confusão, parecia que estava falando de um ser messiânico, infalível, e o professor [cita o nome] saiu do lugar dele e pegou o microfone e disse: “a Fafica está há tantos anos aqui no campo da educação e adota Paulo Freire, aqui a gente não admite isso” e a palestra acabou. Aí todo aquele discurso do professor [cita o nome], o discurso do respeito, o discurso democrático, foi parar onde naquela hora?

Este e outros fatos já mencionados contribuíram para que as expectativas de Daniel quanto à faculdade fossem frustradas, mas também fortaleceram sua disposição para discutir. Embora na igreja ele seja submisso e não questione os dogmas eclesiais, na faculdade ele está constantemente envolvido em discussões, sobretudo, envolvendo marxismo e esquerdismo ou questões diretamente ligadas à religião. Mais um exemplo de como uma pessoa pode ter disposições antagônicas em contextos distintos.

Daniel defende a dicotomia radical entre universidade e igreja. Para ele, os professores devem limitar-se a trabalhar o conteúdo da disciplina e não entrar em questões religiosas com os alunos, contudo, segundo ele, alguns professores da Fafica não respeitam essa distinção e, no ambiente acadêmico, fazem diversas críticas à religião. Em suas palavras: “eu tive um professor que (eu acho que ele teve alguma frustração religiosa) quase toda aula ele criticava a religião, a Bíblia, tudo... a aula não tinha nada a ver, mas ele arrumava uma brecha e se você desse corda, era metade do tempo da aula”.⁷²

Daniel teve várias discussões com esse professor, que no decorrer do tempo desgastaram o relacionamento entre ambos. Ele diz que essas discussões, bem como outras com professores marxistas, contribuíram para que ele passasse a ser tratado com diferença por alguns professores. Em uma entrevista, ele afirmou: “a seletividade aqui é muito forte, por exemplo, você se identifica com a corrente ideológica do professor, aí o professor vai até você, chama você pra ingressar na pesquisa, mas se você não se identifica, aí ele já não dá muita atenção a você”. Em outra entrevista, ele relatou: “tem um professor aqui que é marxista e eu percebo que ele não me cumprimenta tão bem como ele cumprimenta os alunos que são marxistas”.

⁷² Esse é o “professor de filosofia”, mencionado por Álefe e por Karla.

Daniel chega a dizer que é perseguido na faculdade e diz que a maioria dos cristãos não é perseguida porque fica indiferente diante das críticas e questionamentos que são feitos à fé. Em suas palavras: “nem todo mundo tem coragem de questionar o professor, de discordar dele. As pessoas têm medo de ser perseguidas, como eu sou perseguido, eu dei a cara a tapa nessa questão do marxismo e eu sou perseguido”. Em outro momento ele disse:

se você estudar aqui e abrir sua boca, arruma problema. E eu não sei ficar em silêncio. Eu fiquei no começo, mas depois... arruma problema. Tem professor que não fala mais comigo, tem professor que não me vê com bons olhos, tem professor que me bloqueou no facebook. Agora, por quê? Porque eu sou uma pessoa que falo, eu me expesso, eu defendo, eu discordo, defendo minha fé, defendo minha convicção, defendo o que eu penso, discordo de algo que ao meu ver está errado.

As experiências citadas nesta seção contribuíram para o desencantamento de Daniel com a faculdade. Várias vezes ele expressou sua decepção com o curso, dizendo que não esperava enfrentar desafios na intensidade que enfrentou e, por esta razão, ele pretende terminar o curso, mas não fazer nenhum outro curso na Fafica.

Além disso, Daniel também diz que não indica o curso de história na Fafica para ninguém. Como veremos na próxima seção, ele utiliza sua esfera de influência na igreja para mostrar o “lado negro da universidade”, isso porque, ele diz ter visto no decorrer do curso alguns cristãos chegarem a ele “arrasados” por causa de situações vividas na sala de aula: “alguns alunos nas aulas do professor [cita o nome] ficavam arrasados. Que coisa né, isso acontecer, o cara vai pra faculdade e chega arrasado em casa porque o professor falou do mundo cristão que ele vive, então, é uma coisa que não deve acontecer”.

4.3.4. TENTATIVAS DE “SALVAR” OUTRAS PESSOAS

Como o peregrino descrito por Bunyan (2005), Daniel se mostra preocupado não apenas com sua salvação, mas também com a daqueles que estão próximos a ele. Em sua ótica, os jovens cristãos que vão à universidade estão em perigo, mas nem todos estão cientes da seriedade desse fato e, por isso, a igreja deve tomar medidas urgentes que deem aos universitários cristãos “equipamento de sobrevivência espiritual” no mundo acadêmico.

Embora Daniel diga que sua fé não foi abalada na academia, ele cita exemplos de amigos que ingressaram na faculdade como cristãos, mas, por causa da experiência acadêmica, abandonaram a igreja. Para ele, um dos fatores que contribuem para essa evasão

da igreja nessa fase da vida dos jovens é a falta de preparo que a igreja lhes dá, por isso, ele propõe que as igrejas evangélicas trabalhem no preparo pré-universitário de seus membros:

A igreja tem que orientar muito qualquer membro dela que tenha pretensão de entrar no ensino superior. Hoje eu entendo como um projeto que a igreja deve abordar. Você chegar hoje pra um jovem da sua igreja que quer entrar no nível superior e dizer “ó, você vai ter contato com alguns pensadores, esses pensadores pensam assim, certo? O conceito deles em relação a isso é esse, tenha cuidado, analise, é bom conhecer”, eu não sou contra estudar ninguém, eu acho que você tem que conhecer, quanto mais conhecimento melhor, mas orientar direitinho “olhe, tenha cuidado com determinados pensadores que vão ser abordados, com determinadas temáticas que vão ser abordadas dentro de sala de aula, porque é nesse mundo que você vai ingressar”. Então eu acho que a igreja tem que preparar e muito, inclusive abordar os pensadores lá na igreja mesmo, entendeu?

Em outro momento, ele disse:

o cristão deve ser orientado na igreja que quando ele entrar na academia, ele não vai entrar no mundo dele, ele vai entrar em outro mundo, e esse mundo que é apresentado a ele vai entrar em choque, e se você não tem uma maturidade legal, se você não tem uma cabeça boa, você se deixa levar. Tem gente que entrou aqui na faculdade com a Bíblia dentro da bolsa e terminou o curso de história com uma camisa de CheGuevara, sem Bíblia na bolsa e dando chute, gritando aí. O que foi que aconteceu? Então, é justamente esse choque e você tem que saber como lidar com isso, porque se você não souber lidar com isso, você se deixa levar e infelizmente alguns se deixam levar.

Segundo Daniel, a falta de preparo dos jovens evangélicos tem contribuído não apenas para que eles abandonem a igreja, mas também para que os que não a abandonam fiquem confusos quanto à fé. Ele citou alguns exemplos de colegas de classe que o procuravam para externar suas inquietações quanto às aulas e, nesse ponto, Daniel se mostra como um tipo de “conselheiro” que ajuda alguns alunos confusos.

Sempre que ele percebe que há jovens evangélicos no curso de história ele conversa sobre os desafios da faculdade e tenta perceber como tais alunos têm lidado com as questões referentes a esses desafios. Ele diz que tem visto os resultados de seu trabalho quando alguns chegam a ele para compartilhar suas dificuldades: “um colega meu, mesmo, chegou pra mim uma vez e disse “ó bicho, eu cheguei em casa arrasado, eu tive vontade de desistir do curso”. Quando o camarada abre a boca pra dizer que tinha vontade de desistir do curso por conta de comentários de professores na sala de aula, então é porque isso deixou muito abalado. Aí, a gente vai e aconselha”.

Contudo, Daniel informa que nem sempre é bem compreendido por alguns evangélicos e que, algumas vezes, eles rejeitam a sua ajuda. Ele fala, por exemplo, sobre um colega de sala, que faz parte da mesma igreja (mas de outra congregação) e que antes de entrar no curso foi alertado pela liderança. Segundo Daniel, a despeito do alerta, este amigo passou a andar com alguns amigos que defendem o comunismo e se deixou levar por suas ideias.

eu até conversei com ele por telefone, devido a algo que aconteceu na sala, aí eu disse: “olhe, tá lembrado daquele conselho que eu dei a você lá atrás, que você tivesse cuidado, pra você não se deixar influenciar por algumas ideias, por algumas atitudes?” Aí ele foi duro e grosso comigo, coisa que ele não era antes, já deu pra perceber que ele não é mais aquele menino doce que entrou no primeiro período. Eu espero que ele não chegue ao ponto de deixar de ir pra igreja, mas eu já sei que ele diminuiu a frequência dele, ele mesmo já passou isso pra mim... Aí assim, eu tentei ajudá-lo [...] mas a resposta dele pra mim foi essa: “se eu estou sendo influenciado ou não, isso é problema meu”. Aí eu digo “caramba, você já tá sofrendo a influência”. Antes ele tinha uma postura mais firme, aí depois ele foi cedendo, cedendo.

Exemplos como esse incitam ainda mais Daniel a lutar contra a influência da universidade sobre os cristãos. Suas discussões com os professores não são apenas tentativas de persuadi-los de que estão errados, mas é uma tentativa de mostrar aos alunos cristãos a superioridade do cristianismo sobre as outras correntes e um incentivo para que eles também defendam o pensamento cristão.

Todavia, a despeito dessa disposição para discussão de Daniel, ele não parece preocupado em racionalizar a fé e nem em apresentar respostas para os questionamentos intelectuais ao cristianismo. Pelo contrário, na dicotomia entre universidade e igreja, esta trabalha no “campo da fé”, que é indiscutível e inalcançável pela razão.

Portanto, embora seja meticuloso no uso de métodos históricos para se chegar às melhores explicações dos fatos, Daniel não apresenta preocupação em provar os fatos históricos que a Bíblia descreve, ele diz que apenas crê pela fé (“se você trouxer um cabo de vassoura e disser que é seu deus eu não vou discordar não, entendeu?”). Este é o *campo da fé*, que nem sempre pode ser testado pela razão e pela ciência.

Portanto, ao invés de querer racionalizar a fé, as discussões de Daniel são um tipo de protesto contra as críticas à religião no contexto universitário. Em suas palavras: “a universidade tem um papel a desempenhar e não importa, ao meu ver, que tipo de crença o aluno que está na sala tem ou, no caso, a ausência de crença. Por que a universidade tem que

entrar nesses méritos? Ela tem que cumprir o papel dela e não entrar nesses méritos. Isso é uma coisa pessoal”.

Além de tentar “salvar” os que estão na academia, Daniel também utiliza sua influência na igreja para alertar os jovens evangélicos que ainda não ingressaram no curso superior. Lá ele dá estudos sobre os desafios que os cristãos enfrentam na universidade e compartilha suas próprias experiências, sempre incentivando seus ouvintes à preparação intelectual para responder às objeções oriundas da academia.

A congregação de Daniel tem cerca de cem membros, além dos congregados; e ele diz que cerca de 40% desse público é de pessoas que estão na faculdade ou se preparando para entrar nela. No contato que Daniel tem com essas pessoas (nos estudos ou em conversas particulares), ele os prepara para enfrentar os desafios acadêmicos, aconselha os que estão tendo algumas dificuldades e desencoraja os que querem estudar história na Fafica.

se você perguntar a mim se eu recomendaria o curso de história dessa faculdade, eu digo a você que não. Eu não recomendo. [...] Já perguntaram a mim “irmão Daniel, e o curso lá é bom? Como é, o senhor recomenda?” E eu digo: “não, eu não recomendo não, vá pra outra área”. E ainda digo assim, pros que são não muito jovens, que querem fazer um curso superior e quer ser um professor, que a gente percebe pelo jeito da pessoa que ela é uma pessoa que tem uma maturidade, eu digo: “vá, mas vá sabendo que vai enfrentar isso”. Agora recomendar pra os mais jovens, eu não recomendo não.

Para Daniel, alguns cursos universitários podem ser muito nocivos para os cristãos e o ingresso neles pode comprometer bastante sua fé, portanto, ele se sente na obrigação de alertá-los acerca de tais perigos e prepará-los para a vida universitária (“você pegar um jovem daquele, lá da igreja, que tá com a mesma sensação que eu tinha antes de entrar aqui ‘o ensino superior vai ser aquela coisa’ e quando você chega aqui, você se depara com essa realidade, então eu me sinto na obrigação de contar as experiências e alertá-los”).

Daniel afirma que tem visto frutos de seu intenso trabalho de alerta aos jovens e que alguns dos que ele tem ajudado estariam bastante confusos, senão fosse seus conselhos. Seu objetivo é ampliar seu ministério de ensino e poder alcançar mais pessoas que estão ligadas ao ensino superior, para orientá-las.

Quanto ao tempo que ainda resta na graduação, Daniel pretende continuar dedicando-se ao curso, mas também diz que não vai se calar se algum professor ou aluno questionar ou criticar algum ponto da fé. Atualmente, ele tem evitado falar na sala de aula, mas diz que não se sente bem em ver o cristianismo atacado e não defendê-lo (“Agora se falar, eu defendo”).

Em uma das entrevistas ele questionou como nós tivemos conhecimento de sua pessoa e, assim que foi informado, ele se alegrou de poder ser conhecido como alguém que se mostrava “inconformado com o sistema”. Em suas palavras: “Eu toco na ferida mesmo. É o meu jeito, eles vão ter que me aguentar até o ano que vem. No ano que vem eu saio daqui, eu acho que vão soltar uma giranda de fogos, vão comemorar, eu acho que os professores marxistas vão fazer uma festa”.

Daniel vê a si mesmo como uma figura indesejável na academia e, assim como Sócrates, como uma mosca que perturba a ordem local e tira a academia de seu “conformismo intelectual”. Contudo, o fato de se sentir indesejado não o desanima, pois ele entende isso como um tipo de perseguição, que todo cristão que não se conforma com o sistema dominante tende a enfrentar.

4.3.5. RECAPITULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Daniel Santos permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) A gênese da disposição à leitura no contexto pentecostal: este fato contraria a descrição tradicional do pentecostalismo, ligado ao emocionalismo e sem conexão com o discurso intelectualizado. Não seria surpresa tal gênese disposicional no contexto acadêmico ou mesmo no contexto do protestantismo histórico, mas, isso acontecer no pentecostalismo, certamente ratifica a abertura desse seguimento à intelectualidade, citada no terceiro capítulo.
- 2) Os desdobramentos da disposição para a leitura: até antes da conversão Daniel não sabia nada sobre o marxismo. Sua disposição para a leitura, porém, desembocou em uma total aversão a essa corrente filosófica, interferindo significativamente em sua trajetória universitária.
- 3) Disposição para discutir e defesa da fé: para Daniel, o marxismo é um grande inimigo da fé na faculdade, portanto, suas discussões sobre esse tema não são apenas meros debates filosóficos, mas fazem parte da apologética cristã e, por isso, ele se empenha tanto em tais discussões. Em Álefe o contexto acadêmico inibiu a disposição para discutir, mas em Daniel houve um efeito contrário, sua disposição para a discussão foi aguçada.

- 4) Disposição para ajudar outras pessoas: o compromisso de Daniel com a fé evangélica o leva não apenas a discutir em sua defesa, mas também a tentar livrar outros evangélicos que, em sua ótica, estão em “situação de risco” espiritual, portanto, ele se esforça para preparar os adolescentes que estão prestes a entrar na universidade e aqueles que já estão no curso.
- 5) A dicotomia entre faculdade e igreja: é importante ressaltar que Daniel não apresenta sua postura apologética como fruto da racionalização da fé, mas como resposta ao ataque da academia, ou seja, para ele, a academia deve instruir os alunos apenas sobre questões do curso, sem interferir em questões de fé. Estas são da esfera privada e, por isso, não devem ser questionadas nem, muito menos, ridicularizadas, contudo, como na Fafica, segundo ele, sua fé não foi respeitada, tornou-se necessária uma série de medidas defensivas.

5. RETRATO SOCIOLÓGICO APLICADO AOS EVANGÉLICOS QUE ESTUDAM NA UFPE

5.1. ELAINE COSTA

5.1.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Elaine tinha 23 anos, era solteira, estava no 8º período do curso de licenciatura em História na UFPE, não trabalhava (seu último emprego foi como professora de história em um cursinho) e estava migrando da igreja Assembleia de Deus Abreu e Lima para a Assembleia de Deus Pernambuco. Quanto ao aspecto econômico, ela caracteriza sua família como classe média baixa, com uma renda domiciliar de cerca de quatro mil reais.

Desde criança Elaine mora em casa própria de um bairro popular da cidade de Paulista, com seu padrasto (que é caminhoneiro), sua mãe (que é artesã), seus avós e com seu irmão mais novo. História é seu primeiro curso superior e seus planos acadêmicos para o futuro são fazer mestrado e doutorado em educação, embora ela diga que não tem intenção de deixar de ensinar em colégios, por gostar de trabalhar com adolescentes.

Meu conhecimento sobre Elaine se deu a partir de uma visita estratégica ao diretório do curso de história. Alguns alunos que estavam lá me deram nomes e contatos de pessoas que poderiam ser sujeitos para esta pesquisa e, dentre eles, o nome de Elaine. Solicitada através do WhatsApp, ela se dispôs imediatamente a participar das entrevistas e marcamos o primeiro encontro. Todas as entrevistas foram realizadas no prédio do CFCH (na UFPE), entre março e abril de 2017 e, como assembleiana típica, ela comparecia às entrevistas vestida de saia ou de vestido e sem nenhum adereço.

Os pais de Elaine nunca foram casados. Sua mãe tinha 16 anos quando engravidou e, após a gravidez viveu com seu pai até os 18 anos, vindo a separar-se. Por esta razão, Elaine foi, a princípio, criada com os avós maternos, que embora não fossem evangélicos, deram-lhe uma educação bastante tradicional e restritiva, gerando nela uma disposição para o ascetismo, que contribuiu para que ela nunca usasse qualquer tipo de droga e nem gostasse de frequentar festas e shows, sendo, pelo contrário, bastante caseira.

Quando Elaine tinha seis anos, sua mãe casou com seu padrasto e ambos foram morar na casa de seus avós. Sua relação com o padrasto é muito boa, porém o reconhecimento de pai é, sobretudo, com o avô, que além dela, é o único evangélico na casa.

Quando Elaine tinha cerca de quatro anos, sua mãe passou a frequentar a igreja Assembleia de Deus Abreu e Lima e a levou semanalmente por cerca de um ano, no final do qual se casou e deixou de ir à igreja. Contudo a conversão de Elaine não se deu nesse tempo, mas apenas cerca de seis anos depois.

Ela diz que quando era pequena teve depressão e síndrome de pânico⁷³ mas que nunca foi ao psicólogo e nem tomou remédio por causa desses problemas, contudo, aos treze anos uma amiga da escola, que sabia do seu problema, apresentou-lhe o evangelho como possibilidade de solução e, com essa intenção, Elaine se converteu e passou a frequentar a igreja Batista.

Eu achava que eu ia ficar pra sempre tendo aquele tipo de problema. Eu acho que meu problema de saúde contribuiu muito pra minha conversão, porque eu acho que foi uma forma de Deus me puxar pra igreja, porque talvez se não fosse ele eu teria demorado muito mais pra ir, mas eu acho que sim, teve toda influência porque o que eu mais queria era ficar livre de tudo aquilo. Aí minha colega sempre dizia que Deus podia me curar e tal... Aí eu acho que no começo o que eu queria era ficar boa mesmo, aí depois eu fui mudando.

Pelo fato de Elaine já ter uma postura bastante ascética, no princípio não houve muitas mudanças em sua vida, a mais significativa que ela destaca foi que passou a escutar apenas músicas gospel. Contudo, embora a principal razão que a levou à conversão tenha sido a cura, apesar de passar dois anos na igreja Batista, ela não ficou curada (“Eu comecei na igreja com 13, eu acho que até os quinze eu ainda tinha certos problemas, eu tinha alguns ataques, tava no culto aí eu me sentia muito mal, tinha que sair de todo jeito pra casa, me sentia muito apertada lá, uma sensação muito ruim”).

A partir do insucesso da cura, Elaine migrou da igreja Batista para a Assembleia de Deus Abreu e Lima, tornando-se mais comprometida com a igreja e investindo mais no

⁷³ Ela diz: “Eu acho que quando eu era pequena eu era muito dependente da minha vó... eu não lembro quando começou especificamente, eu lembro que eu tinha muito medo que minha vó morresse quando eu tinha uns cinco anos, eu me lembro também que na época teve um amigo meu, um coleguinha de rua, aí meu pai me chamou pra ir pra piscina [...] nesse dia a mãe dele também foi, mas ele terminou se afogando e falecendo, eu não sei se influenciou, mas eu acho que começou um pouco depois daí, aí quando eu fui pra igreja melhorou um pouquinho, mas quando eu tinha onze anos um amigo da família terminou falecendo também e, sei lá, acho que voltou essa sensação de morte, esse tipo de coisa”.

ascetismo. Todo esse processo contribuiu para que ela, finalmente, conseguisse a cura tão desejada.

Comecei a ler a Bíblia, a orar e a jejuar por isso, na época inclusive eu jejei oito meses até, sei lá, não vou dizer que isso foi determinante, mas foi uma época que eu comecei a ficar mais assídua na igreja, feito eu disse na batista eu não ia muito, comecei a ter amizade, sair pra outros locais, com quinze anos eu comecei a jogar, aí eu acho que foi um conjunto de fatores.

Além do fortalecimento da disposição ascética, a migração da igreja Batista para a Assembleia de Deus fez gerar em Elaine uma forte disposição para o exercício de práticas religiosas. Diariamente (de manhã e à noite) ela ora e lê a Bíblia, durante muito tempo foi presidente dos jovens de sua igreja e ela também gosta bastante de participar de programações e grupos eclesiais. É importante ressaltar que essa disposição não é apenas caracterizada como rotina, mas está acompanhada de grande apetência (ela gosta de trabalhar nos ministérios eclesiais e diz que trabalha sempre com muita organização e dedicação).

Embora a razão primeira da conversão de Elaine tenha sido a cura de seu problema psicológico, com o passar do tempo ela se deixou levar pelo discurso pentecostal e passou a ver sua cura como secundária. Contudo, apesar desta mudança e do fortalecimento da disposição à prática religiosa, mesmo sendo pentecostal há tanto tempo, ela nunca foi batizada com o Espírito Santo, fato que já gerou nela sentimento de inferioridade, sobretudo, porque, como líder, ela já orou várias vezes pra que seus liderados fossem batizados, mas ela mesma nunca teve essa experiência tão cara ao pentecostalismo.

Como foi dito no início deste “retrato”, no tempo em que as entrevistas foram realizadas Elaine estava migrando da igreja Assembleia de Deus Abreu e Lima para a Assembleia de Deus Pernambuco e ela apontou três razões para esta mudança: a influência de amigos que já tinham feito essa mudança antes, o compromisso com a santidade (ascetismo) da nova igreja e sua organização.

Tratando resumidamente sobre cada um desses aspectos, pode-se constatar que o primeiro é consequência da “ruptura biográfica” que marcou a conversão de Elaine. Ela disse que, antes de se converter, tinha pouquíssimos amigos e gostava muito ficar sozinha, porém após a conversão sua “vida social” melhorou bastante e ela afirma ter vários amigos, cuja influência sobre ela pôde ser vista em todas as entrevistas e, em nossa ótica, é o principal fator de transição de uma igreja para outra.

O segundo fator de transição é a disposição ao ascetismo. Em sua conversão na igreja Batista, Elaine destaca que excluiu as “músicas mundanas”, porque queria se consagrar completamente a Deus, mas ainda assim, ela diz que, no geral, houve poucas mudanças (“porque eu já era mais quietinha enquanto roupa, essas coisas, eu sempre me vesti mais composta e na batista era quase o mesmo estilo”).

Como foi dito, na transição da Batista para a Assembleia de Deus Abreu e Lima, a nova igreja era mais rígida e exigia separação mais radical do “mundo”, o que levou Elaine a dedicar-se mais às atividades ligadas ao sagrado. Porém, nos últimos anos ela disse que estava percebendo a falta de compromisso de muitos jovens com a igreja e com a vida ascética, por isso, essa foi uma das razões que a levou a migrar para a Assembleia de Deus Pernambuco.

De acordo com Elaine, nesta nova igreja não é permitido às mulheres usar esmalte nas unhas, adereços como brinco ou colar, calça ou short (só saia ou vestido), maquiagem, pintar o cabelo e outras proibições.⁷⁴ Entretanto, a despeito da sua opção por uma igreja tão ascética, ainda assim Elaine parece ser vaidosa. Nas fotos de seu perfil no WhatsApp e no facebook pôde-se ver (e ela confirmou) uma certa vaidade nela (por exemplo, nas poses, nas roupas e em adereços como óculos escuro), porém sempre nos limites da permissão da igreja.⁷⁵

Também é importante salientar que, essencialmente, Elaine não vê nenhum problema em usar adereços, como brinco e colar. Ela diz: “não é pecado mas pelo fato de eu tar na igreja e gostar, eu vejo isso como de menos [...] O bom era eu tá me sentindo bem lá na igreja”. Em outras palavras, o prazer de estar em uma igreja séria, organizada e na qual seus amigos também estão, supera qualquer exigência que tal igreja possa fazer, sobretudo se tal exigência fortalece um aspecto do seu patrimônio disposicional, que é o ascetismo. Além disso, ela associa a rigidez da doutrina ao comprometimento maior dos jovens com a igreja: “dá tão certo, no sentido de que os jovens têm mais compromisso, seguem mais as regras, porque em Abreu e Lima era mais da banda voou, os meninos não faziam nada, pintava e bordava, não obedecia absolutamente nada”.

⁷⁴ Ela diz: “a igreja do campo do Recife é considerada a mais rígida no sentido de vestes e esse tipo de coisa, não é uma igreja assim aberta, tanto é que eu ia pintar o cabelo agora, não loiro pesado, ia só puxar umas mexas, um negócio clarinho, mas a igreja não permitiu [...] Ó, eu tava com a unha marrom clarinha, eu fui falar com o pastor, ele pediu pra tirar. Lá não pode não, tem que tá de base. Tem que tá lá de dentro pra entender, mas quem tá de fora realmente diz “que quartel é esse que tu tá?””.

⁷⁵ Quando questionada sobre esse ponto, Elaine confirmou e depois mostrou uma foto dos jovens da igreja e falou sobre a forma vaidosa que eles se vestiam, porém, sempre nos limites do que é permitido pela igreja.

Por fim, o terceiro fator de transição é a organização da igreja. Um dos aspectos do patrimonial disposicional de Elaine é sua disposição para a organização. Ela diz que não gosta de nada bagunçado, seu quarto é impecável e sempre seus projetos são bem planejados com antecedência. Por isso, em uma entrevista ela disse que o que lhe encantava na Assembleia de Deus Pernambuco era, sobretudo, a organização da igreja, na liturgia, nos conjuntos e na liderança.

Eu acho bonito no campo do Recife o compromisso dos jovens com a igreja, a responsabilidade, que lá tem bastante, os jovens realmente se preocupam em fazer as coisas direitinho em se organizar pra o aniversário, não é algo que apenas parte do líder, eles são organizados, os órgãos do louvor são outro nível completamente. [...] Eu sei que a igreja batista, a minha antiga, também era muito organizada nessa questão do louvor, mas lá realmente o louvor encanta, realmente chama a atenção na igreja, o fato de a igreja ter responsabilidade, tem uma série de projetos, tem um canal próprio, a gente vê que já que a igreja estimula a gente a dar o dízimo, vamos dizer que a gente vê o resultado, então é isso que me chama a atenção.

É importante ressaltar que quando Elaine faz esta observação sobre a igreja é sempre em referência negativa à igreja que ela fazia parte anteriormente: “pelo menos as igrejas que eu já fiz parte, os irmãos não tinham aquele respeito pela igreja [...] se é pra fazer isso então eu vou fazer isso, e em Abreu e lima eu não via. Via coisa de qualquer forma, de qualquer jeito, aí eu fui pra Assembleia campo Recife por isso, porque lá as coisas são organizadas”;

Ao que parece Elaine está encantada com a nova igreja e sempre apresenta suas virtudes e nunca seus defeitos, embora ela apresente pouca insatisfação com a perspectiva hierárquica da denominação e com o que ela chama de “babação em excesso com o pastor presidente”.

5.1.2. INGRESSO NA UNIVERSIDADE

O gosto de Elaine pela história começou na infância, quando sua mãe ia ao Recife comprar materiais pra os trabalhos artesanais e ela ficava encantada com as casas antigas. Isso gerou nela um grande interesse e admiração pela “história viva” do Recife e, por isso, na universidade, as matérias que ela mais gostava eram as que focavam Pernambuco e sua abordagem historiográfica predileta é a “nova história”, pela ênfase que dá ao aspecto cultural.

A despeito do gosto pela história, aos quinze anos Elaine começou a jogar vôlei profissionalmente no Sport Clube Recife (por insistência de sua mãe que, segundo ela, queria aproveitar de alguma forma a sua altura) e, a partir da inserção nesse novo contexto, pensou em fazer licenciatura ou bacharelado em educação física⁷⁶, contudo, no cursinho preparatório para o vestibular ela teve um ótimo professor de história, que reacendeu nela o desejo de estudar esta disciplina.

Todavia, para ingressar no curso de história Elaine teve que enfrentar, pelo menos, mais dois desafios, além do vestibular: a pressão da família e seus medos. Quanto ao primeiro, ninguém a apoiou na escolha por história, pois toda família queria que ela fosse advogada, esta foi uma das razões pelas quais no primeiro vestibular ela tentou direito, mas foi reprovada.

Sobre o segundo desafio, antes de entrar na academia Elaine criou uma imagem muito negativa da universidade por causa de comentários de algumas pessoas da sua igreja: “eu queria história, mas eu tinha medo de mudar quando eu entrasse aqui, porque todo mundo diz ‘federal, tu vai mudar, não sei o que, e tu vai se afastar da igreja’ e mais história, o povo comentava muito”.

Na verdade, o medo de Elaine não era simplesmente em relação aos problemas intelectuais da fé, mas em relação aos seus problemas psicológicos. Como já foi dito, ela atribui a cura de sua enfermidade ao contato com a igreja e, por isso, só pensar na possibilidade de afastar-se da igreja já a deixava preocupada pela possibilidade dos problemas voltarem. Essa era sua principal preocupação quanto ao ingresso na universidade e é assim que ela descreve:

Eu já sabia das dificuldades do curso de história, meu tio falava a mim, mas no cursinho foi quando eu soube dos suicídios que aconteciam aqui, aí eu realmente acreditava que eu ia mudar quando chegasse aqui, que era coisa do outro mundo, o povo dizia que o CFCH tinha demônio, dizia trocentas coisas, aí nesse sentido eu tinha medo um pouquinho daqui, achava que era completamente outra coisa, mas mesmo assim eu quis fazer história, porque eu realmente gostava, não me via em outra coisa.

⁷⁶ Apesar do ano que ela passou jogando vôlei, não se pode falar de uma disposição à prática de esporte. Embora gostasse do esporte, ela jogava apenas no desejo de conseguir uma bolsa de estudos e não tinha maiores interesses.

Esta fala resume o dilema de Elaine de querer comer o desejoso fruto do conhecimento histórico, mas correndo o risco de ser expulsa do paraíso da fé. Esta foi a outra razão pela qual no primeiro vestibular ela tentou direito (“eu já tava com medo de que eu mudasse quando chegasse aqui, porque era o que mais o pessoal falava sobre a quantidade de suicídio e na época a namorada de um amigo meu também se jogou daí, aí isso me fez ter um pouco de medo”).

Antes de ser aprovada, Elaine foi reprovada duas vezes no vestibular, porém ela entende estas reprovações como uma “ação divina” para que ela se preparasse para os desafios da academia. Em sua concepção, se tivesse sido aprovada no primeiro vestibular, os efeitos da universidade poderiam ser muito danosos sobre sua fé, mas ela vê a experiência do cursinho como um meio de amadurecimento.

Nesse período, Elaine elaborou um caderno com perguntas e respostas bíblicas para responder as objeções e críticas que ela esperava encontrar na universidade, leu alguns livros sobre apologética cristã e investiu mais em sua vida devocional. Para Elaine, esse preparo para a academia é fundamental ao jovem cristão. Respondendo à pergunta “Se você fosse aconselhar um jovem evangélico que passou no vestibular de história, o que você lhe diria?”, ela diz:

Se prepare. Antes de entrar ore bastante, procure bastante a igreja, vá fazendo um reforquinho pra quando chegar aqui já ter um extrazinho em relação à sua fé pra não ser abalada, porque que abala, no sentido, não só em relação a tar com vários tipos de pessoas, com vários tipos de crença, como também o tempo pra igreja vai diminuindo, aí a pessoa, conseqüentemente, muitas vezes vai esfriando, eu diria isso. Vá se preparando, vá sendo mais crente enquanto que não chegue o tempo de entrar na faculdade, feito eu né que passei uns oito meses pra poder entrar por ser a segunda entrada.

Percebe-se como Elaine, mesmo depois da experiência acadêmica, ainda reproduz o discurso do “medo da universidade”, entendendo-a como nociva ao cristianismo e, conseqüentemente, ela incentiva o jovem cristão a preparar-se intelectual, emocional e espiritualmente pra ingressar nela, sob pena de, possivelmente, perder a fé.

A partir da sua própria experiência, Elaine cita três desafios que a vida universitária apresenta para o crente pentecostal. A primeira é a influência dos amigos: a universidade não abre, para o aluno, apenas uma nova realidade intelectual, como novo contexto, ela apresenta novos atores, cujo patrimônio disposicional é bastante diferente dos atores cristãos, portanto, para aqueles que foram doutrinados em contextos bastante tradicionais e cercados por atores

que confirmavam sua “estrutura de plausibilidade”, o contexto universitário se torna desafiador.

Inserido no novo contexto, o jovem cristão pode ser influenciado pelos novos atores e desenvolver práticas e disposições antagônicas às que foram geradas na família e/ou na igreja. (“Hoje ninguém me chama pra nada não e até porque eu não tenho esse estilo de ir pra bar, esse tipo de coisa, mas no primeiro período tinha muito esses convites pra ir pra o bar [...] esse tipo de convite tem. Quem não tá firme, quem gosta desse tipo de coisa é capaz de se afastar”).

Ela relata a experiência de uma colega de classe que antes mesmo do curso começar já passou a frequentar algumas reuniões da turma, começou a ir ao barzinho com os novos colegas, assumiu a homossexualidade e abandonou a igreja. Por esta razão, as novas amigas são vistas por Elaine como um grande desafio para o jovem evangélico e, para vencê-lo, ela se policiou no desenvolvimento de amizades:

O meu grupo, que somos nove, o pessoal chama de grupo da fé (apesar de nem todos serem evangélicos), porque termina que os meninos acabam sendo estimulados por a gente e termina sendo um pouco diferente, a gente não vai pro bar, a gente vai pra pizzaria, pro cinema junto, visita a casa, todos os oito já foram na minha casa e eu já fui na casa deles, então a gente termina sendo um grupo mais fechado.

O segundo desafio relatado por Elaine é a multiplicidade de crenças: para aqueles que foram socializados em um contexto tradicionalmente cristão, a universidade apresenta o desafio de ter que lidar com diversos pensamentos divergentes. Por exemplo, ela diz que, de todos os professores que teve, apenas um era cristão (católico) e muitos eram ateus e agnósticos, mas, embora nem todos eles falassem abertamente sobre religião na sala de aula, sua influência pode fazer com que os universitários evangélicos associem a universidade ao secularismo e o cristianismo à ignorância (“eu acho que tem que ter cuidado com isso o jovem evangélico, porque termina achando que a igreja é algo ultrapassado, que é algo alienado, que é algo formado por pessoas que não têm nenhuma formação acadêmica, pessoas que têm no máximo uma ficha 19”).

Diferente dos estudantes da Fafica, Elaine não narrou nenhum embate na sala de aula por causa da religião, porém disse que, pelo fato de as pessoas se mostrarem mais abertas ao diálogo, nos primeiros períodos havia certa intolerância diante das religiões mais tradicionais. Por exemplo:

No primeiro período eu fiquei responsável pra ler um texto que a professora dividia e a pessoa tinha que apresentar já pra ir se acostumando falando, né, e a minha parte era de um padre que falava sobre como a igreja via os negros, aí ele usava um versículo que não era nem da Bíblia evangélica, era Macabeus, mas eu li o versículo e depois eu fui explicando a partir do versículo. Aí uma coisa que me incomodou foi isso, quando eu li o versículo, uma parte lá do fundão em peso começou a rir (de deboche), e era porque minha parte começava como o versículo, eu precisava ler o versículo. Aí essas coisas assim implícitas há um pouquinho aqui

Além disso, na universidade Elaine também foi desafiada a olhar para as diversas manifestações religiosas pelo aspecto cultural, sem expressar preconceito religioso. Religiões que na ótica pentecostal são tidas como demoníacas, no âmbito acadêmico são analisadas primariamente pelo aspecto da manifestação cultural e humana e, por isso, Elaine se sentiu desafiada a olhar para tais religiões sob essa nova perspectiva, tendo que apresentar trabalhos explicativos sobre o candomblé, umbanda e outras manifestações religiosas bastante estigmatizadas pelo pentecostalismo. Como ela descreve:

Eu precisei apresentar um trabalho de maracatu, que falava muita, muita, muita coisa de candomblé, muita coisa mesmo, aí pra mim não teve problema nenhum de eu falar desse tipo de coisa, normal, tinha que fazer o trabalho, então nesse sentido eu sou um pouco mais neutra aqui na universidade, mas isso não influencia na minha opinião, mas o que precisa fazer eu faço. Mas, assim, nesse trabalho eu tava falando sobre rituais e deuses que na ótica evangélica são demônios, inadmissível. Inclusive ela marcou uma visita a um centro, aí isso eu não fui, não me senti bem pra ir, apesar de que eu tinha marcado com meus amigos um negócio no dia, um almoço, aí de qualquer forma eu não ia, mas mesmo se eu tivesse livre, esse tipo de coisa eu prefiro não ir, não me sentiria bem, foi tirada foto lá, aí não ia ser legal. Por menos já puxam a orelha da pessoa, quanto mais se visse uma foto minha lá, até o pai de santo lá ia estranhar, porque pela minha roupa já dá pra saber que é da Assembleia. E a professora já se tocou que a gente não ia, aí ela ficou perguntando a cada um “por que você não vai”, aí eu disse que tinha um compromisso, mas se eu não tivesse compromisso eu ia ter que dizer a verdade né, aí ia ser um pouco constrangedor, porque iam ficar dizendo que eu era muito rígida com as coisas, muito certinha, mas o pessoal achou que era mentira minha, só viram que era verdade depois que a gente postou as fotos no face.

O último desafio destacado por Elaine é o desafio da limitação do tempo: para ela, a universidade exige muito tempo e dedicação do estudante, modificando drasticamente sua rotina, sobretudo, para aqueles que estão acostumados com uma vida eclesial e ministerial ativa, como era o caso dela, que era presidente do grupo jovem e praticamente todos os dias frequentava a igreja e desenvolvia alguma atividade.

Como resultado das atividades acadêmicas, Elaine diminuiu drasticamente sua frequência à igreja e, conseqüentemente, ela passou a não se ver mais como líder dos jovens e

entregou o cargo. Nesse ponto, o quarto período foi o mais difícil, pois ela ia muito pouco para a igreja, passou a não se identificar mais com a comunidade e chegou a cogitar o abandono total da igreja.⁷⁷

Pelo fato de aqui ser muito puxado, o curso de história requer muita leitura, e parece que é uma coisa, as cadeiras piores eles colocam na segunda pra o domingo eu passar ocupada lendo, aí se não tiver cuidado termina aos pouquinhos se afastando da igreja, recebe um convite vai, no domingo já não vai pra igreja, já vai mudando de amigos, aí isso tem que ter cuidado.

Em nenhum momento Elaine demonstrou arrependimento por ter escolhido o curso de licenciatura em história, mas, por causa dos desafios supramencionados, ela não indica o curso para todas as pessoas (“Eu não estimulo nenhum jovem que não tenha vocação e nem esteja firme a vim pra história, eu não estimulo não, porque realmente a situação é difícil, a minha turma é mais tranquila, apesar de ser bem eclética, mas tem umas que são bem complicadas”).

Mais uma vez percebe-se na fala dela o discurso do “medo da academia”. O curso de história é bom, mas não para todo mundo. Tendo exposto os primeiros contatos de Elaine com a academia e seus principais desafios, na próxima seção analisaremos os efeitos da experiência universitária em seu patrimônio disposicional.

5.1.3. MUDANÇAS ENQUANTO ESTAVA NA UNIVERSIDADE

Como foi dito na seção anterior, Elaine se preparou bastante para enfrentar os desafios que esperava enfrentar na academia e, talvez por isso, em comparação com outros entrevistados, ela foi pouco afetada por tais desafios.

A mudança mais significativa constatada nas entrevistas foi em relação às amizades. Antes da universidade, praticamente todos os amigos de Elaine eram evangélicos, pois sua disposição ao ascetismo se expressava não apenas em relação a práticas, mas também em relação a pessoas, ou seja, ela achava inadmissível amizade com “pessoas do mundo” e, como líder, várias vezes repreendeu seus liderados por causa de amizades próxima que tinham com tais pessoas.

⁷⁷ Ela diz: “Não é que eu me afastasse da igreja, mas é, tipo assim, crente em casa, porque eu já não tava mais me identificando com a igreja”.

Contudo, com a frequência assídua à academia, Elaine passou a ficar mais tempo na universidade do que na igreja e, conseqüentemente, sua concepção sobre as “pessoas do mundo” começou a mudar. Por exemplo, ela diz que antes jamais pensaria em ter amigos homossexuais e que a imagem que ela tinha do homossexual era apenas “de um travesti”, depois da universidade, porém, ela diz que ter tal tipo de amizade é absolutamente normal e cita que dentre seus melhores amigos na universidade estão três homossexuais.

É importante ressaltar que esta mudança não se estende à sua concepção sobre a homossexualidade. Ela deixou claro, nas entrevistas, que ainda acredita que a prática homossexual seja pecaminosa, porém, isso não impede que haja uma amizade saudável entre evangélicos e homossexuais. Portanto, a vivência no novo contexto fez com que a disposição ascética quanto às amizades fosse abandonada e uma concepção mais flexível de amizade foi introduzida na experiência de Elaine.

A partir da sua experiência percebe-se como o contexto universitário lhe convidou a sair da condição de ascetismo e a relacionar-se com todas as pessoas, independente da fé, orientação sexual, ou qualquer outro fator de distinção, apesar da divergência de opinião. Em suas palavras:

Claro que tem ambientes que eles frequentam e eu não frequento, e tem coisas que a gente não discute no meio, pra evitar coisa, até porque eles sabem que a minha opinião em relação a isso é completamente diferente da deles, mas eu acho que foi isso, coisas que eu achava absurdas passaram a ser mais comuns pra mim por ter convivendo

Todavia, apesar de sua atual convicção de que não há problema em ter amizade com homossexuais, Elaine teme uma possível repreensão de sua igreja, pois ela não sabe qual seria a reação de seus líderes diante dessa questão. Ela faz questão de dizer que eles não têm jeito efeminado e também nunca os levou para a sua igreja, mas ainda assim, para ela, “os meninos além de se serem responsáveis, são amigos realmente, apesar de nem todos terem a mesma fé que eu, realmente são amigos pra vida toda”.

Outra mudança detectada nas entrevistas foi que, de acordo com Elaine, a experiência acadêmica fez com que ela se acostumassem com um padrão de discurso pautado mais na racionalidade do que na emoção e, por isso, ela reprova, atualmente, a atitude de pregadores pentecostais que apelam aos gritos e ao emocionalismo em seus sermões e os cultos que ela mais gosta são os de estudo bíblico e da escola dominical, porque são semelhantes ao

contexto acadêmico: “eu não gosto e tento evitar, por exemplo, círculo de oração, que tem muito esse tipo de coisa, na Assembleia tem muito. Evito, eu costumo ir mais pra doutrina e ceia que é aquele culto mais centrado, vamos dizer assim”.⁷⁸

O fato de ter iniciado sua trajetória evangélica na igreja Batista e de nunca ter sido batizada com o Espírito Santo na Assembleia de Deus, podem indicar uma certa restrição ao emocionalismo na experiência religiosa de Elaine e, indubitavelmente, essa postura restritiva foi fortalecida a partir da experiência universitária.

O fato de estar semanalmente na universidade, ouvindo o discurso “centrado” dos professores, faz com que Elaine, ao voltar à igreja, nos fins de semana, não se adapte mais aos discursos emocionais do pentecostalismo. Por essa razão, ela evita os círculos de oração, que são onde normalmente as manifestações emotivas são mais frequentes, e, em contrapartida, ela prefere os cultos de ensino bíblico, cuja estrutura do discurso se aproxima mais do ambiente universitário.

Além destas, nenhuma outra mudança relevante foi detectada nas entrevistas. Ela afirma que se tornou mais crítica depois da academia, mas há pouquíssima expressão crítica em seu discurso. Pelo contrário, ela crê que a Bíblia é a Palavra de Deus, infalível, inerrante e autoritativa e, conseqüentemente, acredita na interpretação literal dos milagres e dos fatos descritos nela. Além disso, independentemente de qualquer mudança oriunda da experiência acadêmica, o fundamento da fé de Elaine parece inabalável: sua experiência de cura. Ela tem convicção de que experimentou um milagre divino e isso faz toda diferença nos momentos de dúvidas e questionamento:

Quem não tem a fé firmada, muitas pessoas que se diziam cristãs, mas não eram efetivas na igreja se tornaram ateias quando entraram na universidade aqui, mas eu acho que talvez pela minha experiência, pelo que eu passei, pelo que eu sei que Jesus mudou, aí eu acho que quanto a isso realmente eu não levo pra mim, não levo, como se fosse minha fé muito mais forte do que isso, [...] Experiência que eu falo é quando eu tive problema que eu fui melhorando, o processo todo, entendesse? Porque eu tenho amigos que passaram por coisas parecidas com as que eu passei, mas até hoje tomam remédio tarja preta e eu graças a Deus não precisei de nada disso, Deus me libertou mesmo em relação a isso, então eu tenho consciência de que isso tudinho foi mediante a Deus, então isso não faz de jeito nenhum com que isso atralhe a minha fé.

⁷⁸ Ela diz que nunca simpatizou com pregadores que gritam muito, mas que devido ao fato de, há muito tempo fazer parte da Assembleia de Deus, tinha se acostumado com tais pregadores, mas depois da experiência acadêmica ela diz que sua visão ficou mais radical em relação a eles.

A experiência de cura de Elaine aparece em vários momentos de seu discurso e, sem dúvida, ela é um sustentáculo para sua fé.⁷⁹ Não importa qual argumento seja suscitado contra suas convicções religiosas, ela tem a “experiência” com o sagrado e, como diz a máxima: “contra fatos não há argumento”. Para ela, afastar-se da igreja é ingratidão pela bênção que o divino lhe deu e se expor para que outros males lhe aconteçam.

Contudo, isso não significa que Elaine não questione nada. Pelo contrário, ela chega até mesmo a apresentar algumas dificuldades de acreditar em alguns relatos bíblicos, mas é sempre um “questionamento reverente”, ou seja, ela pensa que naturalmente tal relato seria impossível, mas imediatamente sua crença em Deus lhe faz acreditar no relato “aparentemente impossível”: “se a pessoa for parar pra pensar nesse sentido termina endoidando, é melhor relevar. Eu sei que no sentido histórico, aqui, nem sempre eu posso usar a Bíblia como fonte segura, [...] mas que eu acredito independente de qualquer outro tipo de coisa, eu acredito”.

Assim como em outros entrevistados, a disposição para crer também é bastante forte em Elaine e, como já foi dito, uma das bases de sustentação dessa disposição é sua experiência de cura. Ela realmente acredita na doutrina de sua igreja e se submete às exigências da tradição assembleiana, todavia, embora Elaine seja uma típica assembleiana (não usando calça, bijuteria, maquiagem, etc.), ela critica a postura de pessoas de sua igreja que discriminam outros evangélicos por causa do uso desses adereços. Seu discurso em relação a essas questões é bastante tolerante, evitando qualquer tipo de julgamento condenatório.

Para encerrar, trataremos sobre a forma como Elaine relaciona o contexto da igreja e da academia. Diante da disparidade que ela percebe entre esses dois contextos, uma de suas estratégias é dicotomizar sua experiência, ou seja, para que não haja conflitos consigo mesma e com os outros, ela tenta romper deliberadamente a continuidade desses dois universos em sua experiência biográfica.

Rapaz, eu tento... não é que não dá pra ser outra pessoa na igreja, ser uma pessoa aqui e outra completamente diferente lá, não dá né, mas eu tento, o possível, não envolver esses dois lados, [...] Eu sempre tentei não envolver esses dois lados, inclusive da doutrina, porque, sei lá, se eu for tá envolvendo vai terminar eu questionando demais e querendo sair. Eu acho assim, eu nunca fui de tar envolvendo

⁷⁹ Embora esse tipo de “experiência” seja diferente daquelas relatadas por Álefe. Ao nosso ver, nela não há uma disposição à experiência mística, uma vez que a “experiência” aparece em seu discurso no sentido de prova de um milagre, que confirma a veracidade da fé.

muito demais não. Tipo assim, na universidade eu falo muito pouco sobre religião (só se for realmente necessário) e na igreja eu não falo sobre a universidade.

Percebe-se que o não envolvimento dos dois contextos na experiência de Elaine não é apenas uma questão de manipulação de identidade e teatralização social diante de uma plateia (GOFFMAN, 1989), mas é, antes de tudo, uma questão pessoal, ela tem dificuldade em conciliar os dois contextos em sua experiência pessoal e, por isso, evita qualquer relação entre eles.

Para Elaine, o contexto eclesiástico e o acadêmico são radicalmente diferentes e, por isso, relacionar um ao outro pode resultar em prejuízos espirituais ou intelectuais. O contexto acadêmico, por exemplo, é profano e, por isso, o pensamento que opera nele, embora não seja antirreligioso, opera por um meio diferente da fé, que está presente na religião. O contexto religioso, por outro lado, é sagrado e nele se vive as mais profundas experiências de fé, por isso, levar o aspecto da racionalidade e da argumentação (presentes na academia) à igreja pode inibir que tais experiências religiosas sejam vivenciadas, na sua fala supracitada: “porque, sei lá se eu for tá envolvendo vai terminar eu questionando demais e querendo sair”.

A dicotomia entre os dois contextos é apontada por Elaine como o principal motivo pelo qual, segundo ela, não houve muitas mudanças em sua vida religiosa após o ingresso na universidade. De acordo com Elaine, pra quem ingressa na universidade a mudança é inevitável, mas a dicotomização dos dois contextos ameniza os efeitos de um ambiente sobre o outro. Nesse ponto ela reconhece seu próprio êxito: “eu sei dividir bem, porque é como se pra mim aqui fosse a parte mais, vamos dizer assim, teórica, a parte mais científica, mas que se complementa tanto a fé que eu acredito quanto a ciência, vamos dizer assim. Complementa, mas a parte que discorda eu não levo pra mim, nem pra igreja, nem pra minha fé não”.

5.1.4. RECAPTULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Elaine Costa permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) A família de Elaine mostra a heterogeneidade que marca a influência disposicional de algumas crianças desde a primeira socialização. Longe de ser uma família “tradicional”, sua socialização primária foi, sobretudo, em convívio com seus avós. Seu pai é uma figura quase apagada em sua experiência, sua mãe casou e levou o

padrasto para a casa e seu irmão é fruto de outro relacionamento da mãe de Elaine, antes de casar-se com o padrasto.

- 2) Percebe-se como um problema psicológico levou-a a inserir-se na comunidade religiosa e como esta interferiu significativamente em seu patrimônio disposicional, sobretudo, fortalecendo sua disposição para o ascetismo.
- 3) A apetência da disposição ao exercício de práticas religiosas: como à medida que Elaine foi migrando de igreja as exigências eclesiásticas foram aumentando e como a disposição não apenas tornou-se rotina, mas está envolvida de forte apetência. Ela gosta de participar das programações da igreja, gosta de trabalhar com os jovens e sempre está se envolvendo com o serviço eclesiástico.
- 4) Os desafios do novo contexto: para pessoas que foram socializadas em um ambiente marcado pelo isolamento e por diversas restrições, como o pentecostalismo, os dois primeiros desafios descritos por Elaine são surpreendentes, pois desafiam pontos fulcrais da estrutura pentecostal. Percebe-se como ela saiu da condição de ascetismo extramundano e passou a se relacionar com todas as pessoas, independente da fé, orientação sexual, ou qualquer outro fator de distinção, apesar da divergência de opinião.
- 5) Influência da racionalidade acadêmica. Assim como outros entrevistados, Elaine tem sido afetada de segunda a sexta com uma nova forma de compartilhar o conhecimento, pelo discurso coerente e com baixo grau de emocionalismo, portando, ao voltar para a igreja, ela resiste ao discurso emotivo dos pregadores pentecostais e evita as reuniões em que tais manifestações emotivas são mais frequentes.
- 6) Dicotomia entre os dois contextos: o medo de relacionar dois contextos tão peculiares faz com que Elaine tente separá-los ao máximo em sua experiência, porém, como ficou claro na seção anterior, essa separação nunca é perfeita e marcas ligadas a um contexto são visíveis em outro.

5.2. FABIO RAMOS

5.2.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Fabio tinha 22 anos, era solteiro e estava no 7º período de licenciatura em história, na UFPE. Ele morava com seu pai, sua madrasta e mais

três irmãos (um por parte de pai e mãe e dois apenas por parte de pai), sendo apenas ele evangélico, da igreja Assembleia de Deus Pernambuco. Seu pai trabalha em casa, como barbeiro (a mesma profissão de seu avô) e provê o sustento da casa com uma renda mensal de aproximadamente quatro mil reais.

Desde criança Fabio mora em Recife, em casa própria, no bairro de casa amarela. Ele já trabalhou na Receita Federal, como estagiário do projeto “jovem aprendiz” e trabalhou em uma empresa de transporte público em Olinda, como assistente administrativo, mas, atualmente, ele apenas estuda por causa das disciplinas eletivas do curso, que são à tarde. Por isso, os custos do curso são assumidos pelo seu pai.

Licenciatura em História foi o primeiro curso superior de Fabio, que após alguns estágios (“eu fiz estágio três aí eu senti na pele o que é ensinar”) se vê desencantado com a sala de aula do ensino básico e, por isso, pretende fazer mestrado e doutorado em educação para lecionar no ensino superior.

Meu contato com Fabio se deu a partir de uma rede de indicações. Elaine não conhecia nenhum outro aluno da sua sala que fosse pentecostal, então me deu o número de um colega de outra turma, que era católico. Este, por sua vez, me deu o contato de quatro alunos evangélicos, dos quais dois eram pentecostais, sendo um deles Fabio, que não teve nenhuma objeção em ser entrevistado. Todas as entrevistas foram realizadas na UFPE, no Centro de Educação, entre agosto e setembro de 2017.

Quando Fabio tinha cinco anos de idade, seus pais se separaram e decidiram que ele ficaria com o pai. Por isso, o contato que ele teve com sua mãe foi muito escasso e sua proximidade foi sempre maior com seu pai, que apesar de ter casado novamente, sempre foi bastante próximo dele.

Os avós de Fabio eram da igreja Batista e seu pai na infância frequentou essa igreja, mas não permaneceu, sendo até hoje sem religião. Aos dez anos de idade Fabio começou a frequentar a igreja Batista, mas depois de dois anos deixou de frequentar simplesmente porque perdeu a vontade de participar dos cultos (“eu era muito novo, ainda não entendia realmente com profundidade o que era ser cristão”). Contudo, apesar de não ir mais à igreja, algumas questões religiosas sempre lhe preocupavam, por exemplo, ele diz que sempre sonhava com a segunda vinda de Jesus e ele não sendo salvo. E este medo, segundo ele, foi o principal fator para que, em 2012, ele assumisse um compromisso com a igreja.

Estudando com dois rapazes da Assembleia de Deus no ensino médio, Fabio sempre conversava com eles sobre temas religioso (sobretudo sobre a segunda vinda de Jesus) e, nestas conversas, os múltiplos convites dos amigos fizeram com que ele se convertesse na Assembleia de Deus.

eu passei quase dois meses indo à igreja e eu sempre dizia que eu só iria aceitar quando eu tivesse certeza de que era aquilo que eu queria realmente. Eu não queria ir por emoção, eu queria ir por razão, aí eu só me converti quando eu entendi que eu queria e concordava com aquilo.

A inserção no contexto pentecostal gerou em Fabio uma forte disposição ao ascetismo. Ele quebrou todos os cds que tinha de “bandas do mundo”, não foi mais às “festas mundanas” e passou a envolver-se diariamente com as atividades religiosas.

Seu envolvimento excessivo com a igreja fez com que ele logo fosse batizado nas águas e com o Espírito Santo e, atualmente, Fabio participa do grupo jovem e é professor da escola dominical. Além disso, apesar das muitas atividades acadêmicas, ele lê a Bíblia e ora todos os dias, vai à igreja todos os fins de semana (pelo menos duas vezes) e, assim como Álefe e Daniel, tem pretensão de tornar-se um presbítero (pastor).

Diferente de Karla e Elaine, Fabio concorda plenamente com a postura restritiva e ascética da sua igreja. Além de vê-la como um meio de preservação da identidade denominacional, ele diz que tal postura afasta mais os jovens do pecado. Sua disposição ascética se configura em um desejo de manter-se longe do pecado, pois uma vez que antes de se converter ele vivia “no mundo”, agora ele vive se policiando para não ceder às tentações e afastar-se da igreja.

Fabio nunca gostou de bebidas nem de qualquer tipo de drogas, mas, antes da conversão, ele tinha disposições hedonistas que o levavam a festas “mundanas” e a ter práticas incompatíveis com a ética pentecostal. Entretanto, após a conversão, ele foi submetido a um trabalho de contra-socialização que inibiu suas antigas disposições e gerou nele uma disposição acética. Esta nova disposição ganhou força a partir do convívio contínuo no contexto eclesiástico, da substituição de amigos pelos amigos evangélicos, da interiorização do discurso pentecostal e da intensificação de atividades religiosas.

Após a conversão, Fabio substituiu o repertório por músicas gospel, passou a gastar tempo diário considerável na leitura da Bíblia e na oração e passou a participar dos cultos semanais de sua igreja, interiorizando de tal forma as regras assembleianas que, até em casa,

ele normalmente evita usar short (ficando normalmente de calça comprida), não joga bola, tem uma vida bastante acética, acha que é errado ouvir música “secular” e só escuta pregadores e cantores assembleianos. Além disso, ele diz que nunca discordou de nenhuma crença ou prática de sua igreja e seus comentários parecem ser bastante submissos à liderança eclesiástica.

5.2.2. INGRESSO NA UNIVERSIDADE

Assim como seu irmão, Fabio nunca quis seguir a profissão de seu pai (ele diz que uma das razões é por causa das dificuldades físicas: “como você trabalha muito tempo em pé, você tem muito problema de circulação, aí meu pai já teve que se submeter duas vezes a cirurgia nas pernas por causa do trabalho”). Sua mãe estudou até a quinta série do ensino fundamental e seu pai até a sexta, mas, apesar disso, ele sempre o incentivou a estudar e fazer um curso superior, por isso, sem ser censurado pela família, Fabio escolheu o curso de história, uma vez que sempre gostou dessa matéria no ensino fundamental e médio, nos quais sempre estudou em escolas públicas.

Antes da universidade, Fabio estava na dúvida entre direito e história, o primeiro pela questão econômica e o segundo pela afinidade. Naquele momento ele escolheu história, mas depois de experimentar a realidade da sala de aula, ele diz que se o tempo voltasse teria escolhido direito, pois ele está bastante desencantado com a licenciatura, como demonstra sua fala:

Eu acho que, depois que eu conheci a realidade, bateu uma dúvida se eu escolhi o curso certo. Porque a partir dessa experiência na sala de aula a gente vê que... porque antes eu pensava assim, né, “não porque eu vou chegar na sala de aula, vou escrever no quadro: hoje nós vamos estudar sobre a independência do Brasil”, aí achava que ia ser aquela aula maravilhosa, os alunos iam me ouvir, iam sair dizendo “poxa, foi assim”, mas a partir desse momento da experiência, eu vejo que não é assim, tem dia que eu saio da sala de aula com dor de cabeça de não ter conseguido... segunda-feira eu dei aula, eu terminei vinte minutos antes, porque eu não tava conseguindo dar aula, os alunos tavam conversando muito, brincando muito, aí você para pra tar chamando a atenção, aí eu “eu vou acabar por aqui, se não eu vou me estressar”, eu tava com a cabeça doendo já.

Na verdade, percebe-se em Fabio um grande interesse pelas atividades religiosas e pelo conhecimento teológico. Já foi dito que ele tem pretensões de futuramente tornar-se um presbítero, assim como também ele tem interesse em fazer um seminário teológico, mas como

os cargos na Assembleia de Deus dependem menos do indivíduo do que da igreja, ele investe em cursos dos quais gosta e que contribuirão futuramente para o exercício de seu ministério. Entretanto, como ele relata: “Eu leio mais livros teológicos do que livros de história. Eu leio mais os livros de história devido ao curso, e em casa, quando eu tenho tempo vago, eu leio livros teológicos. Então, no geral, eu leio mais livros teológicos”.

Diferente de Álefe e Karla, Fabio não sofreu oposição de sua igreja no ingresso na universidade, talvez pelo fato de que, segundo ele, a maioria dos jovens de sua congregação já está no curso superior ou concluiu. Porém, apesar disso, assim como os outros entrevistados, ele criou uma imagem negativa da academia (“existia um conceito antes de eu entrar de que o maior debate do cristão na universidade é a questão do evolucionismo e criacionismo [...] É um estereótipo, assim, de que os debates são esses. Tipo aquele filme ‘Deus não está morto’”).

Com essa imagem negativa, uma vez que o curso só começaria no segundo semestre, Fabio dedicou o primeiro à preparação intelectual para os desafios que ele esperava encontrar na universidade, lendo diversos livros sobre apologética e assistindo a várias palestras e pregações. Além disso, ele aproveitou o tempo para dedicar-se mais à oração e preparar-se, espiritualmente, para tais desafios.

Todavia, ao ingressar na universidade, Fabio percebeu que o curso de história não se encaixava nos padrões descritos pelos autores com os quais teve contato. Embora ele tenha tido alguns professores ateus e sem religião, normalmente havia um respeito na sala de aula e o tema da religião estava quase sempre fora de debate. Nos quatro anos de curso, ele diz que nunca participou de nenhuma aula que fez gerar dúvida em alguma de suas crenças e, mesmo que, segundo ele, o relativismo e o “marxismo remodelado” sejam os dois grandes polos de pensamentos na universidade, em sua sala havia, na maioria das vezes, um clima de respeito e tolerância para com a diversidade de pensamentos.

Embora Fabio tenha comentado que, no intervalo bíblico,⁸⁰ algumas pessoas externam suas experiências de terem sido afrontadas por um professor ou de terem sido confrontadas por um teórico cujo texto tentava desconstruir sua fé, ele mesmo nunca viveu experiências desse tipo. A que mais se aproxima, ele relata assim: “Teve uma vez que um professor [...]

⁸⁰ Intervalo bíblico é uma reunião de estudantes evangélicos que acontece na UFPE. Há vários grupos que se juntam em diversos lugares para fazer essas reuniões, o grupo que Fabio participa se reúne nas quartas-feiras às 18h na frente do Centro de Educação. Nessas reuniões cada um se apresenta, eles oram, cantam, alguém compartilha uma reflexão sobre um texto bíblico e há pedidos de oração.

disse mesmo assim, que judeu e cristão são pessoas idiotas, foi... são pessoas idiotas e que são pessoas alienadas. Aí foi um momento, assim, que eu senti muito impacto ‘nossa, como é que um professor pode tá falando isso na sala!’”.

A despeito dessa experiência, a partir do primeiro período, Fabio começou a perceber que o principal desafio que o cristão enfrenta na universidade não é intelectual, mas é no âmbito da moralidade. Em suas palavras:

Eu acho que a maior dificuldade é você permanecer como cristão no sentido moral, puro, santo, assim, que a gente sabe que como Deus é um ser santo, ele também exige que nós sejamos santos. Eu acho assim que na universidade existe muitas oportunidades pra você se desviar no sentido santo, moral, puro e eu já tive muitas situações de pessoas me convidarem “ah, vamos pra uma festa”, “vamos ali”, ou de meninas mesmo dizer “ah, eu tô tão sozinha, tu não queria me ajudar não?” As meninas fazem isso, na cara de pau. Aí eu acho que a maior dificuldade de um jovem cristão é essa, não é o debate teológico, não é o debate científico, é essa questão. Você vê as pessoas que passam, as roupas que vestem, então, você, querendo ou não, como homem, você é tentado a ficar olhando, a desejar, então, eu acho que a maior questão, o maior problema, a maior dificuldade é essa. Eu, particularmente, vivo essa dificuldade, tento vencer. É difícil, são todos os dias aqui na universidade, de segunda a sexta, ou de segunda a quinta, é muito difícil.

Como tem sido dito no decorrer desse trabalho, as igrejas pentecostais são caracterizadas pelo ascetismo e, como diz Silva (2003), os membros de tais igrejas são orientados a evitar espaços e atividades relacionadas ao “mundanismo”, porém, ao chegar na universidade, há pessoas de diversos pensamentos, variadas culturas e múltiplas concepções morais, portanto, alguns assembleianos (como Fabio) ficam chocados.

A dificuldade expressa por Fabio é oriunda do choque contextual. A partir da sua conversão ele se tornou assíduo em um contexto que lhe estimulava ao ascetismo (as mulheres da igreja, por exemplo, usam sai abaixo do joelho), mas, no contexto universitário, as roupas das mulheres são mais provocantes e as propostas do prazer fácil e sem compromisso são inúmeras, gerando novas possibilidades para que disposições suspensas sejam reativadas.

No caso de Fabio, por exemplo, sua conversão marcou uma “ruptura biográfica” cujos resultados foram visíveis na aquisição de disposições acéticas e na suspensão de disposições hedonistas, contudo, sua fala demonstra que a inserção no curso superior trouxe de volta à sua experiência um contexto favorável à ativação das antigas disposições, claramente expresso quando ele diz “querendo ou não, como homem, você é tentado a ficar olhando”.

Outro aspecto da fala supramencionada é a frequência com que o ator participa do novo contexto. A universidade não é uma festa que o ator vai apenas um dia e não mais, é um contexto em que ele está presente diariamente e, nesta condição, é mais forte a tendência de que as disposições ligadas ao contexto frequente sejam acionadas, como ele diz: “eu, particularmente, vivo essa dificuldade, tento vencer. É difícil, são todos os dias aqui na universidade, de segunda a sexta, ou de segunda a quinta, é muito difícil”.

Segundo Fabio, o impacto dos desafios intelectuais sobre o cristianismo nem se compara ao “relativismo moral” e ao “ambiente permissivo” presente na academia. Ele diz que não conhece ninguém que abandonou a igreja por questões intelectuais, mas que já viu diversos casos de pessoas que ingressaram na universidade como cristãs e até participavam do intervalo bíblico, mas, por causa da influência de amigos, se deixaram levar por práticas incompatíveis com o cristianismo:

O pensamento relativista influencia muito você. A questão dos valores “ah não, pra que se casar? Você pode namorar com um aqui, ficar com outro ali”. As pessoas aqui são muito explícitas em falar das relações sexuais, numa roda de conversa aí fala “vamos ali usar uma droga”, “fumar uma maconha”. Eu acho que algumas pessoas se perdem nisso e acabam se desviando ou se afastando daquilo que se acreditava. Porque assim, existe o problema intelectual, mas não se compara a essa vivência que o aluno tem, as relações pessoais que o aluno tem são mais perigosas do que o debate científico na universidade. Eu acho que as pessoas entram na universidade pensando que o maior problema vai ser o debate científico, mas não é o debate científico, é as relações pessoais que essa pessoa vai estabelecer dentro da universidade, então se você escolher mal as pessoas com quem você vai se relacionar, você vai ter muitos problemas. Eu acho que a maior questão é essa, porque as pessoas que eu vi que se envolveram com as pessoas erradas, estão bastante afastadas das atividades. Às vezes têm medo de você passar e “a paz do Senhor”, aí fica se escondendo, tem pessoas assim, que antes falavam, mas hoje não falam mais, eu acho que esse é o maior problema do jovem cristão na universidade. Pra quem tá no mundão nem liga, eu tenho um irmão que, quando ele vem aqui, ele “poxa, aqui é muita menina, pra namorar é fácil”, mas esse fácil é que é o difícil pra a gente, porque são muitas oportunidades. Se você quiser toda semana você pega uma... tem meninos que falam isso quando eu vou pro restaurante universitário “essa semana eu peguei tal”, “na semana passada eu peguei a outra”. É muito fácil. Eu acho que você deve ter reparado que é muito fácil

Além da probabilidade de ativação de disposições contrárias, Fabio também relatou o choque que ele tem diante de realidades que não são típicas do contexto eclesial. Em um momento da entrevista, por exemplo, passaram por nós duas moças de mãos dadas e ele comentou: “São essas questões assim que você vê no dia-a-dia e que é difícil pra você, como cristão, aceitar. A gente respeita, mas é difícil [...] assim, vê dois homens se beijando, pra

mim foi muito chocante, sei lá, como é que a pessoa pode gostar de outro homem. Pra mim... Deus criou a mulher tão perfeita... por que você vai... não sei... são essas coisas que...”.

A despeito da maior aceitação que as relações homossexuais têm atualmente, as igrejas pentecostais, em geral, são muito fechadas em relação a elas e, por isso, o choque de Fabio diante de tais fatos. Ele diz que não é homofóbico, mas, entende que biblicamente a homossexualidade é pecado e, por isso, ele diz que, como cristão, ama os homossexuais, mas não concorda com a prática da homossexualidade.

5.2.3. ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DISPOSICIONAL

Diante dos desafios que Fabio encontrou na universidade, para evitar a reativação das antigas disposições suspensas, ele utilizou três estratégias de resistência disposicional, sendo a primeira a seleção de amigos. Como dito na seção anterior, no o início do primeiro período o foco de Fabio estava sobre a expectativa dos desafios intelectuais, porém, à medida que o tempo passava e a empolgação de estar em uma universidade federal minimizava, ele percebeu que alguns costumes dos alunos eram incompatíveis com a ética pentecostal, em suas palavras: “eu comecei a selecionar as pessoas com quem eu iria me relacionar, porque eu vi que muitas pessoas não condiziam eu estar próximo daquelas pessoas, entendeu? Aí, foi quando eu comecei a ser mais seletivo, né”.

Na primeira seção, foi dito que um dos aspectos que favoreceu a gênese das disposições ligadas à religião, em Fabio, foi a substituição de amizades não evangélicas por evangélicas, porém agora, na universidade, o ambiente majoritariamente não evangélico parecia desafiar sua fé⁸¹ e, por essa razão, uma das estratégias dele foi aproximar-se de pessoas cujas práticas fossem mais compatíveis com a sua.

Por ser tímido, inicialmente ele não se aproximou muito de ninguém da sala, mas, ele diz que esse também foi um momento de analisar o ambiente e ver de quais pessoas seriam mais indicadas a aproximação. A partir dessa análise, ele se inseriu em um grupo do qual participa até hoje e que ele caracteriza assim: “são pessoas mais quietas, mais sérias, assim, na sua”. Além de Fabio, esse grupo é composto por dois evangélicos, dois católicos praticantes e

⁸¹ Embora Fabio não tenha estudado em escolas confessionais, ele ressaltou que o ambiente universitário é incomparavelmente mais desafiador do que o da escola.

duas católicas nominais, mas, a despeito da diferença de religião, nunca houve discussão teológica entre eles.

Uma vez que Fabio está distante do contexto que favoreceu a gênese das disposições ligadas à religião, ele tenta criar na universidade um ambiente que seja semelhante a tal contexto. Na igreja ele aprendeu que a “carne milita contra o espírito” e, por isso, uma vez tendo sido “liberto dos desejos carnis”, ele tenta fugir de amizades que o aproximem novamente de tais desejos.

Para Fabio, pequenos descuidos podem causar grandes prejuízos para sua fé, como ele cita o provérbio bíblico: “as más conversações corrompem os bons costumes”. Portanto, sua primeira estratégia de resistência disposicional consiste em afastar as influências que sejam nocivas para sua vida espiritual.

A segunda estratégia de Fabio foi sua participação no intervalo bíblico. Ele não sabia que existia esse tipo de atividade evangélica na universidade, mas, um dia, por acaso, ele disse que ouviu, de longe, uma música evangélica e, com curiosidade, procurou onde estava sendo tocada. Ao encontrar diversos jovens professando a fé publicamente, na universidade, ele se tornou participante assíduo nesses encontros.

No intervalo bíblico, atividades típicas do contexto religioso transcendem esse espaço e chegam ao contexto universitário fazendo com que, mesmo em um espaço secularizado, disposições e práticas religiosas continuem sendo ativadas e não sejam apagadas pelo pertencimento ao contexto acadêmico. É importante lembrar que, antes da universidade, Fabio estudava à tarde e frequentava a igreja, no mínimo, três vezes no meio da semana, porém, após o ingresso na universidade, ele teve sua frequência reduzida apenas aos finais de semana.

Portanto, o intervalo bíblico, para Fabio, é como se fosse uma oportunidade de “ir à igreja” e um meio de fortalecer as disposições geradas no contexto eclesial. Além disso, o fato de (quase) todos os integrantes do intervalo bíblico serem universitários também possibilita que eles estejam passando por experiências semelhantes e ajudem, espiritualmente, uns aos outros.

Com já foi dito, Fabio é bastante assíduo no intervalo bíblico e, mesmo quando as atividades da semana são mais intensas, ele sempre separa um tempo para participar. Normalmente ele chega à universidade às dezesseis horas e fica estudando na biblioteca até a hora da aula, mas, nas quartas-feiras, esse horário é antecipado para dezoito horas, que é o horário do intervalo bíblico. Para ele:

Num ambiente tão pesado, que as drogas são soltas, o convite ao sexo fácil é constante, os barzinhos tão sempre lá, as músicas do mundo, você encontrar um grupo que tá orando, que tá buscando a Deus é muito bom... é bom pra a gente, que é fortalecido e é bom pra as pessoas, que tão ouvindo e podem ser ajudadas de alguma forma, tipo, o camarada tá passando por um problema, Deus pode usar uma palavra, um louvor, uma oração, pra falar com ele ou com ela.

Contudo, a despeito de reconhecer a importância do intervalo bíblico, Fabio diz que muitas pessoas da universidade não veem essa reunião com bons olhos. Embora não tenha constatado grandes desafios intelectuais para a fé cristã, ele diz que, na universidade, existe uma certa intolerância com muitas práticas e valores cristãos e, por isso, ele a chama de incoerente, visto que fala em liberdade, mas “persegue” o cristianismo⁸².

Segundo Fabio, embora o intervalo bíblico não tenha caráter primariamente proselitista e muito menos intolerante, muitas pessoas criticam o fato de a universidade pública e laica ser utilizada para fins religiosos e, por isso, ele diz que várias pessoas são preconceituosas com tais reuniões:

As pessoas olham pra a gente como se aquilo que a gente tá fazendo fosse algo muito errado. Eu sempre observo essa postura das pessoas. [...] nesses dias, mesmo, estavam criticando nas redes sociais. Pra mim não vale a pena você tá discutindo no facebook, mas existem pessoas no grupo que dizem “ah, lá no facebook tão metendo o pau no intervalo bíblico”, “que tá tentando catequizar a universidade, tá tentando trazer o cristianismo pra universidade”, “vão lá, gente, vamos defender a gente”. Pra mim não vale a pena tá nesse debate que não vai a lugar nenhum.

A despeito de todas essas questões, pode-se perceber que o intervalo bíblico tem uma função muito importante na resistência disposicional de Fabio diante dos desafios da universidade. A terceira estratégia dele é a participação mais efetiva na igreja nos fins de semana e nas atividades devocionais no meio da semana.

Como já foi dito, em sua experiência cristã e universitária Fabio constatou que, no decorrer do curso, algumas pessoas abandonaram gradativamente a igreja até deixarem-na

⁸² Ele comenta: “Recentemente teve ali no CAC algumas pessoas que fizeram uma atividade teatral, levaram uns cartazes “Jesus te ama”, essas coisas assim. Aí disseram que tavam evangelizando a universidade “ah, tão querendo catequisar todo mundo aqui, isso é errado. Esse pessoal não é pra tá aqui, bando de conservador”, na hora. Aí depois algumas pessoas na sala de aula dizendo “aquilo não existe, dentro de uma universidade não pode existir uma expressão dessa, aqui é um centro secular”, mas a universidade é um reflexo da sociedade, né, e na sociedade não só tem pessoas ateias, tem cristão, tem espírita, tem mulçumano, então, por que aquilo não pode, mas uma expressão LGBT pode? Falam em liberdade, mas liberdade naquilo que eles acreditam, não em liberdade de outras pessoas também terem o direito de ocupar esses espaços”.

completamente. Para não correr esse risco, ele investe bastante em sua vida devocional, lendo a Bíblia e orando todos os dias. Por exemplo, ele só lê livros ligados de história “secular” na universidade, mas quando estar em casa, ele prefere ler a Bíblia ou livros teológicos. Pois para ele: “se você não se disciplinar e tiver uma vida de oração constante, a tendência é você esfriar e se afastar mais e mais”.

Para o pentecostalismo, a prática da oração e da leitura bíblica são meios que fortalecem a vida espiritual do fiel e, visto que Fabio percebe o contexto universitário como desafiador à sua fé, ele utiliza tais meios para fortalecer sua relação com o sagrado e para inibir os efeitos da secularização sobre sua vida.

Embora não se considere uma pessoa mística, Fabio ressalta a importância da oração em sua experiência. Ele diz que muitas pessoas se afastam de Deus porque negligenciam a prática da oração, deixando-se levar pela influência de amigos: “não é só na universidade não, eu citei a universidade porque é onde eu tô e eu vejo que é um ambiente difícil, aí por isso... se você não dobrar o joelho e orar, orar, orar, é difícil se manter firme. Estar na universidade sem uma vida de oração, vai se afastar, porque as propostas do mundo são tentadoras”.

Além da prática devocional pessoal, percebe-se que Fabio também tenta manter a frequência aos cultos e programações de sua igreja, indo nos sábados à noite ao ensaio do grupo jovem, nos domingos pela manhã à escola dominical e nos domingos à noite ao culto de pregação. Dentre outras funções, essa assiduidade no templo também se torna um meio de fortalecimento das disposições religiosas, uma vez que ele está semanalmente no contexto em que elas foram geradas e junto com pessoas que tem as mesmas crenças e práticas.

As três estratégias de resistência disposicional descritas nesta seção mostram o interesse de Fabio em manter ativas as disposições ligadas à igreja e não gerar (ou reativar) qualquer disposição ligada à universidade, pois, como vimos no primeiro capítulo, a ativação constante de uma disposição torna-a mais forte e sua inibição contribui para seu desaparecimento.

5.2.4. FÉ ALÉM DA RAZÃO

A despeito das estratégias de resistência disposicional descritas na seção anterior, Fabio não entrou na universidade com “roupa impermeável” e, embora ele diga que não foi

influenciado no sentido moral, ele, como Elaine, passou a valorizar mais o aspecto intelectual nas atividades eclesiais.

Por exemplo, participando de uma igreja pentecostal, algumas vezes pregadores excedem as manifestações emotiva, gritando desordenadamente e abusando do dom de línguas e de profecia. Antes da experiência universitária, Fabio nunca tinha questionado tais práticas, achando-as normal e acostumando-se com elas, mas, agora, ele passou a problematizar tais situações e, diante de quadros assim, ele se sente incomodado:

Você tá acostumado ao meio intelectual e racional, né, a ter um discurso filosófico, eu já me encontrei em situações em que “puxa, o irmão tá bem emotivo”, às vezes gritando, essas coisas, eu não gostei não. Isso já aconteceu várias vezes. Não é que eu esteja criticando a igreja, mas é que eu acho que as pessoas precisam ouvir uma mensagem que tenha conteúdo, que tenha coerência, porque nós somos seres pensantes, então, quando eu for pra igreja, eu vou deixar de pensar é? É lógico que não.

Por causa desta concepção, os cultos que Fabio mais gosta são os de doutrina, que, segundo ele, “é o estudo bíblico centrado, com calma, com uma temática”. Nesses cultos, um tema bíblico é desenvolvido por um pregador qualificado, que, como em uma sala de aula, conduz a igreja de forma “lógica” e coerente, sem muitas manifestações emotivas e extáticas. Nesse ponto, percebe-se que a experiência no contexto acadêmico permitiu a Fabio mais preocupação com o conteúdo do discurso do que com as experiências extáticas que ele promove.

Diante de pregadores que excedem suas emoções e abusam dos dons espirituais, Fabio diz que costuma compartilhar observações e críticas com amigos da igreja que também são universitários e que, segundo ele, tem uma visão semelhante (“eles também são universitários e concordam. Eu tenho um amigo que faz direito, outro, farmácia, outro faz engenharia da computação... porque a gente tá num meio tão diferente daquilo ali, aí a gente acaba fazendo essas observações”).

Essa postura de Fabio nos leva a perceber o caráter fluido e livre das disposições, uma vez que nem sempre temos controle sobre todo nosso patrimônio disposicional. No decorrer do curso, Fabio se deteve tanto no uso de estratégias de resistência disposicional em relação ao aspecto moral, mas foi afetado naturalmente por disposições ligadas à academia, no aspecto intelectual.

Ele se tornou mais exigente (no sentido intelectual) diante dos discursos que ouve na igreja e passou a ter preferência por pregadores assembleianos que exploram o conteúdo do texto bíblico. Questionado sobre o que gostaria de mudar em sua igreja, ele respondeu: “Hoje tem mais ênfase na instrução teológica e intelectual dos irmãos que são escalados pra dirigir cultos, pra trazer palavra; e o que eu mudaria, se eu pudesse, era dar muito mais ênfase a isso. [...] eu acho que isso eu faria que fosse bem mais: fazer um estudo de qualidade antes”.

Contudo, essa característica mais exigente de Fabio quanto ao aspecto intelectual dos discursos eclesiásticos não implica em deliberada racionalização da fé. Embora no início da faculdade Fabio tivesse interesse em livros apologéticos para responder às questões que ele esperava encontrar na academia, atualmente ele não demonstra nenhum interesse nesse tipo de justificativa racional. Para ele, a igreja e a universidade são campos distintos e relacioná-los causaria problemas para a fé e para o conhecimento histórico.

Por isso, nas entrevistas, quando se fazia alguma pergunta na qual se aplicava critérios historiográficos a algum fato bíblico sua resposta era sempre “isso é uma questão de fé”. Por exemplo, para ele, a abordagem historiográfica mais fiel ao fato é a da “histórica cultural”, mas quando questionado sobre o fato de muitas narrativas bíblicas Ignorarem os micro-contextos, ele responde dizendo que é questão de fé. Quando questionado sobre a possível construção mitológica de alguns milagres, ele respondeu da mesma forma e quando questionado acerca do conturbado processo histórico de canonização dos livros bíblicos e da possível adulteração dos manuscritos ele também apela para a fé.

Para Fabio, a ciência pode até auxiliar a fé em alguns pontos (ele não cita nenhum), mas uma vez que há diversas questões na fé que transcendem a competência da ciência, ele não se preocupa em procurar provas para nenhuma delas, em suas palavras: “a vida cristã é uma vida de fé, sem fé é impossível agradar a Deus. E o que é fé? Fé é certeza das coisas que não se veem, então se eu vivo atrás de provas, não é fé, é ciência, e se não é fé, eu não tô agradando a Deus”.

Portanto, Fabio não está preocupado se a ciência prova ou nega sua fé e, embora não defenda a máxima de Tertuliano (“creio porque é absurdo”), a convicção de sua crença é inalcançável ao esforço científico. Quando, por exemplo, ele foi questionado se acreditava nos milagres descritos na Bíblia, sua resposta foi: “acredito, mesmo cientificamente se mostrando impossível, mas através da fé eu creio que aquilo é possível. Se a Bíblia é a infalível palavra de Deus e ela é a verdade, então eu realmente acredito que aquilo aconteceu”.

5.2.5. RECAPTULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Fabio Ramos permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) A contra-socialização oriunda da conversão religiosa: como sua conversão aconteceu apenas na adolescência, Fabio já estava bastante envolvido com práticas incompatíveis com o pentecostalismo, por isso, no período pós conversão ele passou por um processo de contra-socialização, cujo propósito era desativar completamente as disposições hedonistas e gerar nele outras, que fossem compatíveis com a religião. Esse trabalho de contra-socialização remete à discussão feita por Kaufmann (2003) sobre incorporação e interiorização.
- 2) O preconceito com a universidade: Fabio, assim como todos os outros entrevistados, tinha uma visão negativa da universidade antes de ingressar nela. Alguns, como Álefe e Karla, ouviram comentários de pessoas da igreja (que nunca tinham estudado na faculdade), outros, como Fabio e Daniel chegaram a essa conclusão através de livros e filmes evangélicos.
- 3) O choque de Fabio no contexto universitário: acostumado com o contexto eclesial, que estimulava o desenvolvimento de sua disposição ao ascetismo, Fabio expressou seu choque diante do “ambiente permissivo” da universidade. Para ele, o novo contexto era desafiador, sobretudo, pelo fato de correr o risco de ativar disposições que durante muito tempo estavam deliberadamente suspensas.
- 4) A luta contra certas disposições: na intenção de não reativar as antigas disposições contrárias ao ethos pentecostal, Fabio travou uma luta intensa de resistência disposicional, utilizando meios que favoreciam a ativação constante das disposições geradas no contexto eclesial, a fim de não ceder aos antigos hábitos. A experiência de Fabio mostra que o ator social não é apenas passivo na aquisição de uma nova disposição, mas ele também resiste e luta, embora nem sempre seja bem sucedido.
- 5) A fluidez das disposições. Apesar da resistência disposicional de Fabio, percebeu-se que não foi possível evitar toda influência do contexto universitário sobre ele. Isso mostra que em alguns momentos a gênese de uma disposição pode transcender a esfera intelectual, tornando-se habitual apesar da reprovação do ator.

5.3. DIEGO LOPES

5.3.1. ASPECTOS GERAIS

Quando as entrevistas foram realizadas, Diego tinha 21 anos, era solteiro e estava no 7º período de licenciatura em história, na UFPE. Ele morava com os pais e sua irmã (dois anos mais velha que ele), sendo todos da casa evangélicos, da igreja Assembleia de Deus Pernambuco.

Até 10 anos de idade, Diego morou na zona rural de Pombos⁸³, depois ele se mudou para a zona rural do Cabo de Santo Agostinho e atualmente mora, em casa alugada, na zona urbana desta cidade. Seu pai é eletricista e, como presbítero, dirige voluntariamente duas congregações, sua mãe é agente de saúde e sua irmã está cursando serviço social e não trabalha. Ele calcula que a renda domiciliar mensal é de aproximadamente três mil reais.

Diego trabalhou, durante cinco meses, em uma usina, posteriormente trabalhou, como jovem aprendiz, em uma empresa e, atualmente, ele se dedica apenas aos estudos. Seus planos acadêmicos são, após o curso, trabalhar e se estabilizar financeiramente e, posteriormente, fazer mestrado e doutorado em história.

O nome de Diego estava entre os contatos referidos no “retrato” anterior e, quando entramos em contato com ele pelo WhatsApp, ele logo se dispôs a participar das entrevistas, que foram realizadas no CFCH, entre setembro e outubro de 2017.

Assim como Álefe, desde criança Diego sempre teve contato intenso com as atividades religiosas⁸⁴ e ele foi educado em um contexto bastante marcado pelo ascetismo pentecostal, contudo, as disposições ascéticas do pentecostalismo não foram geradas nele com a mesma intensidade que em outros atores “retratados” aqui. Ele conta como, desde criança, em diversas situações, ele burlava as regras da igreja e jogava bola escondido, ia ao cinema, jogava vídeo game, etc.

⁸³ Pequena cidade, com cerca de 25.000 habitantes. Localizada há cerca de 60 quilômetros de Recife.

⁸⁴ Ele diz: “Meus pais sempre foram muito engajados na igreja. Quando eu era criança praticamente todo dia eu tava na igreja, participando de uma coisa de outra, eu lembro que eu lia muito a Bíblia, eu competia com meus colegas, ‘olha, vamos ver quem lê os cinco primeiros livros da Bíblia mais rápido’, aí começava ‘eu já tô no capítulo 10’, ‘eu já tô no capítulo 15’, aí fazia muito esse tipo de coisa também, era legal”.

Ainda hoje, Diego discorda de algumas regras assembleianas, como, por exemplo, ele escuta “música secular”⁸⁵ e não vê nenhum problema em uma mulher usar calça ou no homem usar short, embora ele evite fazer isso em público, por respeito ao cargo que seu pai exerce na igreja (mesmo antes da universidade ele já pensava assim). Contudo, em outros aspectos ele mantém uma postura ascética, não participando de “festas mundanas”, não bebendo ou usando drogas e outras restrições características da cultura evangélica brasileira, em geral.

Embora tenha sido educado em um contexto familiar evangélico, Diego entende que sua conversão se deu quando ele tinha treze anos, após ouvir a mensagem de um pastor. Contudo, mesmo dedicando-se bastante na igreja, ele é batizado apenas nas águas, não com o Espírito Santo, fato que lhe deixa bastante incomodado (“Meus pais e minha irmã são. Eu e minha namorada não somos. Mas, a maioria dos amigos mais próximos são. Eu já me questionei muito porque eu não sou”).

A despeito das muitas atividades acadêmicas, Diego mantém uma vida religiosa bastante ativa:⁸⁶ ele é músico na igreja e, assim como seu pai, almeja tornar-se presbítero e dirigente de uma congregação. Em algumas ocasiões ele é escalado para pregar nos cultos jovens da igreja, atividade que gosta de realizar, mas ele diz que prega em um estilo bastante diferente do modelo pentecostal (“eu acho que a minha formação me influenciou pra isso, porque assim, quando eu vou pregar, eu sempre prego ensinando”).

Embora faça parte de uma igreja pentecostal desde a infância e não discorde de nenhum ponto doutrinário do pentecostalismo, Diego não interiorizou, em muitos aspectos, o estilo pentecostal. Seu gosto musical diverge do pentecostalismo e é bastante eclético, com ênfase em cantores como Eli Soares, Thalles Roberto e Oficina G3. Além disso, ele tem mais afeição pelos pregadores reformados do que pelos pentecostais e, por fim, desde que ele passou a estudar música a linha que dividia música secular e música gospel tornou-se mais tênue; postura que é inadmissível na cultura pentecostal.

⁸⁵ Ele justifica dizendo que, como músico, precisa ouvir vários tipos de música, e que as “músicas seculares” que ele escuta são aquelas que tem letra com conteúdo instrutivo e que fazem críticas sociais, como, por exemplo, as músicas de Fabio Brasa e Gabriel, o pensador.

⁸⁶ Em suas palavras: “Eu vou todo final de semana. Pro ensaio do grupo aos sábados pela manhã e na minha congregação não tem evento no sábado à noite, mas aí eu vou pra igreja da minha namorada ou algum evento. Aí aos domingos é EBD, tarde sempre tem algum evento e à noite o culto. E no meio da semana se eu não tiver aula na aqui, aí eu vou. Algum sábado pode ser que eu vá pro shopping ou saia pra outro lugar, mas no domingo é praticamente sagrado, raramente eu não vou pra igreja”.

Segundo Diego, devido ao cargo que seu pai exerce, ele tinha muitos livros teológicos em casa e, pelo fato de a família não ter televisão (era proibido pela igreja), desde criança ele criou o hábito de ler os livros do pai. A recorrência dessa atividade gerou nele uma disposição para a leitura, que o acompanha até hoje (“Eu procuro sempre tá lendo três livros ao mesmo tempo e aí eu leio um pouquinho de cada”).

Na maioria das vezes, Diego está com um livro na bolsa e ele aproveita as mais diversas oportunidades para estar lendo. Para ele, a leitura não é apenas uma obrigação, mas é uma prática exercida com prazer e, por isso, ele faz dela um passatempo e até mesmo um hobby. Portanto, pode-se dizer que, em Diego, a disposição para a leitura é caracterizada por forte apetência, assumindo a forma de desejo e vontade.

Não apenas a leitura, mas a busca do conhecimento, em geral, está presente nele. Diego diz que até quando está no ônibus não gosta de “perder tempo” e, por isso, ele sempre baixa palestras para escutar nesses momentos e, nas horas vagas, sempre assiste a alguma aula, algum debate, alguma palestra ou, como já foi dito, lê um livro. Portanto, somando suas horas de estudo, ele diz que é quase o dia todo.

Atualmente as leituras de Diego são mais diversificadas e com maior grau de criticidade, mas inicialmente elas tinham mais um caráter devocional ou, no máximo, um foco teológico, contribuindo para que ele direcionasse suas reflexões aos aspectos relacionados à igreja e à religião. Por um lado, isso até hoje limita um pouco suas reflexões, pois ele diz que sente um pouco de dificuldade em discutir outros temas (como política e economia), mas, por outro, indubitavelmente sua disposição à leitura (inicialmente dos livros teológicos) contribuiu bastante para seu ingresso na universidade. Como ele diz: “estudar teologia mexe muito com história, é história de Israel, história da igreja, história dos romanos, das civilizações antigas, enfim... aí assim, o que foi que aconteceu? Quanto mais eu lia aqueles livros, mais eu fui sentindo o desejo de aprofundar meu conhecimento, até que eu decidi entrar no curso”.

5.3.2. INGRESSO NA UNIVERSIDADE

Diego estudou o ensino fundamental I em uma escola privada, o ensino fundamental II em uma escola pública e o ensino médio em uma escola de referência. Seus pais estudaram até o ensino médio e sempre encorajaram os filhos a se dedicarem aos estudos, desejando que

ingressassem na universidade, por isso, a despeito do talento de Diego, não o apoiaram em sua inclinação para seguir a carreira de músico, devido algumas dificuldades que, na ótica deles, esta carreira apresenta.

Apesar da disposição à leitura, Diego nunca foi um dos melhores alunos na escola. Ele sempre teve dificuldades em disciplinas exatas, mas sempre gostou das ciências humanas e, adaptado às leituras teológicas, queria um curso que se aproximasse de tais temas. Na dúvida entre filosofia, sociologia e história, influenciado pelo professor de história do ensino médio, ele optou por este curso e, segundo ele, nunca se arrependeu da escolha.

Diego ainda não fez estágio e nunca teve experiência como professor, mas ele diz que espera contribuir significativamente para o progresso da educação e para facilitar o aprendizado de seus alunos, esperando também não se decepcionar como alguns amigos que já foram para a sala de aula e perderam o encanto pela educação (como foi constatado em Fabio).

Quando tinha cerca de doze anos, Diego começou a tocar violão e, sua dedicação era tanta pelo instrumento musical, que ele passava boa parte do dia aperfeiçoando seu novo talento. Ele diz que graças à música se tornou disciplinado nos estudos musicais, transferindo esta disciplina, posteriormente, para os estudos teológicos e históricos. À medida em que o tempo passava, ele pensou em seguir a carreira de músico, entretanto, pela razão supramencionada, no ensino médio ele já tinha abandonado essa ideia e, na dúvida entre estudar para um concurso público e fazer uma faculdade, ele optou pela segunda alternativa.

Assim como Álefe e Karla, Diego também ouviu comentários negativos de pessoas de sua igreja a respeito da universidade:

Os mais próximos [...] tiveram um receio. Teve uma colega minha que disse: “rapaz, não vira ateu não, não se afasta de Deus não”, assim, algumas pessoas tiveram essa reação “rapaz, cuidado quando entrar lá” [...] porque eu tenho exemplo lá de pessoas que se afastaram da própria igreja e aí o pessoal comenta “fulano foi e saiu, cuidado lá”

Nos três “retratos” em que houve advertência dos membros da igreja para que os atores não ingressassem na universidade (Álefe, Karla e Diego), todos moravam em cidades pequenas e congregavam em igrejas cuja maioria dos membros (inclusive jovens) não tinham

ingressado no ensino superior.⁸⁷ Nesses contextos, a universidade era uma “realidade nova” e, por isso, gerava desconforto em alguns membros, que (em todos os “retratos”) sempre lembravam de casos de pessoas que tinham entrado na universidade e abandonado a igreja.

A despeito destas advertências, Diego nunca temeu ingressar na universidade e nem mesmo levou a sério a possibilidade de abandonar a igreja por causa da academia. Para ele, aqueles que assim procedem nunca tiveram um “verdadeiro encontro com Jesus” e nunca foram, realmente, “transformados pelo evangelho”. Ele cita, por exemplo, o caso de um colega que era evangélico e depois da academia abandonou a igreja e assumiu a homossexualidade.

Segundo Diego, o problema desse jovem é que embora ele fosse para a igreja, seus atos não demonstravam mudança em sua vida e, por isso, “a universidade apenas proporcionou um ambiente propício para que ele revelasse sua verdadeira identidade”. Com base nessa experiência, Diego interpreta o abandono de muitos jovens da igreja na fase universitária como ausência da verdadeira conversão e não necessariamente como problema da universidade

Todavia, isso não significa que, para Diego, o ambiente universitário seja amigável ao cristianismo. Em uma das entrevistas, por exemplo, ele ressaltou as diferenças entre os contextos eclesial e universitário, que fizeram com que ele se chocasse com a diversidade que o segundo lhe apresentou:

Você tá acostumado com aquele mundo seu, homens de calça, mulheres de saia tudo bem composto e tal, aí quando você chega aqui na universidade é um choque, porque aqui tem gente de todo tipo, é tatuagem, piercing, brinco, cabelo rastafári, mulher beijando mulher, homem beijando homem. Aí no início você diz: “meu Deus, o que é isso? O que é que eu tô fazendo aqui?” Mas, depois você vai se situando mais, mas é difícil.

Assim como em Fabio, para Diego, o maior desafio que o jovem pentecostal enfrenta na universidade não é intelectual, mas moral e, por isso, em sua ótica, é mais fácil o jovem pentecostal abandonar a igreja por causa do ambiente do que pelo conteúdo acadêmico. Entretanto, isso não quer dizer que, para ele, a universidade não seja um contexto intelectualmente desafiador para o cristão. Assim como Daniel, Diego também afirma que o

⁸⁷ Nos outros três “retratos” era o oposto. Eles moravam em cidades maiores e em suas igrejas havia muitas pessoas (inclusive jovens) que estavam na universidade ou que já tinha concluído, como, por exemplo na igreja atual de Diego.

sistema educacional brasileiro é dominado pela esquerda e que nela o pensamento conservador é estigmatizado.

Embora discorde de alguns costumes ascéticos de sua igreja, a educação de Diego em uma família bastante tradicional e sua doutrinação em uma igreja pentecostal deixaram nele marcas de ascetismo e de pensamento conservador, por isso, diante da possível ameaça intelectual à sua postura conservadora, ele corre em busca de uma justificativa racional ao seu conservadorismo.

Ele diz que, desde o início do curso, sempre ouviu dos professores discursos contrários à política de direita e ao pensamento conservador, porém, ao invés de ser convencido por tais professores, ele sentiu a necessidade de ouvir a opinião de outros pensadores e, pesquisando na internet, encontrou textos e vídeos de pensadores como Roger Scruton, Luiz Felipe Pondé e Bruno Garschagen, que, em sua ótica, têm um pensamento mais coerente do que aquele apresentado na universidade.

Diferente de Daniel, não se pode dizer que foi gerada em Diego uma disposição anti-esquerdista, mas o contato com alguns vídeos da internet lhe proporcionou informações que, segundo ele, eram desconhecidas no contexto universitário:

Entrando aqui eu sempre fui lendo os textos que os professores passavam sem problema nenhum. Mas as aulas que eu vejo na internet foi que deram essa amplitude, principalmente os vídeos que eu assisto de Pondé, ele e Bruno Garschagen, que escreveu “pare de acreditar no governo”. Aí, eles abriram a vitrine, aí eu comprei o primeiro livro, eu acho que foi “como ser um conservador”, de Roger Scruton, que aí ele trata o nacionalismo, o comunismo, o capitalismo, tudo do ponto de vista do conservadorismo e aí eu disse “rapaz, isso é mais interessante”, o socialismo, pelo que eu já conhecia da escola, isso não cai pra mim nem por ser cristão e também, do ponto de vista prático, não caiu bem, não tem pra onde correr.

Esta fala demonstra que, assim como em Daniel, para Diego o cristianismo também é incompatível com a perspectiva socialista, pois ambos têm princípios e valores excludentes. Nesse ponto sua fala se aproxima bastante de Daniel: “você sabe que normalmente a esquerda quer destruir os valores da cultura judaico-cristã, então eu acho que não tem nexos um cristão ser de esquerda”.

Embora não seja tão incisivo quanto Daniel, Diego também critica a universidade por não proporcionar espaço aos pensadores de direita, já pressupondo que a perspectiva esquerdista é a forma correta de interpretar a sociedade. Esta postura, segundo ele, inibe aqueles que pensam diferente de compartilhar suas ideias no contexto acadêmico:

Os amigos de sala, que a gente conversa à parte, mas em sala isso não é levantado, ninguém acha isso relevante não. Pode-se perceber um ou outro colega que é mais liberal nesse sentido, mas ninguém traz essa... é um ambiente muito tenso pra esse tipo de coisa, né, liberalismo e neoliberalismo são palavrões, então é melhor você falar sempre mal do capitalismo.

Esta fala de Diego chama a atenção para mais um aspecto detectado nas entrevistas e que também foi constatado em Elaine e Fabio, que é a seleção de amigos na universidade. Não necessariamente amigos evangélicos, mas pessoas com quem ele tenha liberdade para tratar sobre esses “assuntos proibidos” e que possibilitem, de alguma forma, a manutenção de suas disposições para crer e para agir.

Embora Diego afirme que não é seletivo em relação às amizades na universidade, sua postura parece indicar que há uma preocupação a este respeito. Desde o início do curso, como normalmente acontece, os grupos começaram a se formar e ele juntou-se ao grupo que Fabio caracterizou como “pessoas mais quietas, mais sérias, assim, na sua” e, como dito no “retrato” anterior, este grupo teve importância fundamental na resistência disposicional de Fabio.

O próprio Diego reconhece a seriedade do grupo do qual participa, quando comenta: “Amigos, aqueles que eu tenho contato e troco conversas, acho que dá uns sete. Há até uma brincadeira porque um amigo meu separou a sala: os comunistas, os nada com a vida e a gente faz parte da arquidiocese [...] desde o primeiro período que a gente faz trabalho junto”.

Pelo fato de este grupo ser mais “sério” (chamá-lo de “arquidiocese” aponta para essa seriedade) e, de certa forma, mais comprometido com os valores conservadores do cristianismo, Diego sente mais liberdade de compartilhar algumas das suas ideias, como, por exemplo, ele expressou sua indignação no grupo quando um professor disse que os cristãos eram idiotas e alienados (fato também relatado por Fabio).

Portanto, se, como veremos, na sala de aula Diego evita discordar da opinião dos professores e de outros alunos, em seu pequeno grupo, ele sempre expressa sua opinião, embora nunca tenha havido discussão entre eles sobre divergências teológicas do próprio grupo.

5.3.3. A RACIONALIZAÇÃO DA FÉ

Embora Diego tenha dito que os maiores desafios do cristão na universidade estão mais no âmbito da moralidade do que nas questões intelectuais, como foi dito, ele não nega que a fé cristã seja intelectualmente desafiada na universidade e pode-se constatar que um dos traços do seu patrimônio disposicional é oriundo desse desafio.

Mesmo diante das leituras do curso de história, Diego não deixou de ler teologia, mas no terceiro período suas leituras teológicas tiveram um novo direcionamento, por causa de uma série de experiências que ele comenta assim:

Quando eu paguei teoria da história, aí o professor, ele falou muito sobre linguagem, Walter Benjamim, e aí eu acho que a cadeira todinha foi brincando com Adão e Eva, assim, ele fazia brincadeira que Adão botou nome nos animais e tal, aí ele brincava de cima a baixo, aí um amigo meu, presbiteriano, saiu do curso, que foi quando ele foi falar da questão de Babel... aí esse meu amigo entrou mesmo na discussão “professor, há mesmo, comprovação histórica e arqueológica” não sei o que, ele se incomodou mesmo e falou, mas a cadeira toda eu relevei, mas foi a partir dessas aulas que eu passei a buscar respostas racionais para aquilo que eu acreditava.

Em nenhum momento Diego teve dúvidas em relação à sua fé, mas os questionamentos desse professor e de alguns alunos despertaram sua curiosidade para saber se algum teólogo já tinha se questionado sobre tais assuntos, por isso, na procura de argumentos e evidências em favor do cristianismo, ele conheceu uma área da teologia que até então lhe era desconhecida, a apologética.

Ele passou a comprar e ler livros de apologetas cristãos e a assistir seus debates e palestras pelo youtube, em busca de evidências e argumentos históricos, arqueológicos e filosóficos que pudessem lhe ajudar. E, nessa busca constante, foi sendo gerada em Diego uma forte disposição para racionalização da fé.

Até aquele momento ele acreditava nos fatos bíblicos apenas pela fé e nunca tinha sentido a necessidade de questioná-los, pois via a fé e a razão em campos distintos, porém, a partir das aulas daquele professor e de sua peregrinação intelectual, os campos da razão e da fé se aproximaram de tal forma que, para Diego, não pode haver nenhuma contradição entre eles. Quando, por exemplo, ele foi questionado sobre “o que você faria se a ciência descobrisse um fato que negasse algum elemento de sua fé?”, ele respondeu: “isso é uma questão fora de cogitação, porque a Bíblia bem interpretada e a ciência bem feita nunca vão entrar em contradição. Se tiver choque é porque um deles tá sendo feito errado”.

Diego citou mais de quinze livros que leu sobre apologética cristã e sempre falava com muita empolgação sobre as “evidências” em favor do cristianismo. Ele disse que a primeira vez que leu uma obra apologética ficou muito surpreso em saber que havia filósofos e cientistas com alto nível de escolaridade que criam e comprovavam cientificamente diversos fatos bíblicos:

Eu sou apaixonado pela área da apologética. É muito... tipo, você provar que Deus existe sem usar a Bíblia, você provar que Jesus ressuscitou com evidências históricas. Muitas pessoas ainda têm aquele preconceito “ah, quem é crente é quem é ignorante”, mas quando você estuda apologética você percebe que ignorante é quem nega o cristianismo. O cristianismo é lógico, não é irracional não. É como tem um livro de Normam Geisler que o nome é assim “não tenho fê suficiente pra ser ateu”.

Embora Diego reconheça que existem pontos no cristianismo que estão acima da razão, sua disposição para racionalização da fé sempre o leva a buscar, ao máximo, evidências e argumentos que comprovem os fatos e afirmações bíblicas.

É importante ressaltar, pelo menos, dois aspectos relacionados a essa disposição. Primeiro, o fato de que, nesse caso, a disposição transcendeu o contexto da academia para campo da fé, ou seja, tomando a própria definição bíblica de fé de que “fé é o firme fundamento das coisas que não se veem” (Bíblia, Livro de Hebreus 11:1) aparentemente o que se espera do fiel é apenas que ele confie na Bíblia sem necessitar de provas, como Tomé, que foi repreendido por Jesus por ter dito que não creia na ressurreição, exceto se visse o cristo ressurreto e tocasse em suas mãos.

Contudo, em contrapartida, na academia os argumentos são debatidos e os fatos são testados e analisados. O que menos se espera do acadêmico é uma fé ingênua na autoridade de alguém que determina a veracidade de um fato ou de uma teoria, portanto, a disposição para racionalização da fé é oriunda do contexto acadêmico e transcende as “barreiras” desse contexto, sendo aplicadas à fé. Isso fica claro nos argumentos de Diego em favor da ressurreição de Jesus, da veracidade dos manuscritos do novo testamento e até em seus argumentos para a existência de Deus.

Segundo, a participação de Diego em um contexto que ainda é muito marcado pelo misticismo contribui para que as disposições geradas no contexto religioso sejam constantemente ativadas e, conseqüentemente, que, em alguns momentos, sua disposição à racionalização da fé seja suspensa.

Diego não se considera uma pessoa mística, ele não gosta de cultos que apelam para o emocionalismo nem de “pregadores exagerados”, sua preferência é com os estudos bíblicos, cultos de instrução e com pregadores expositivos. Todavia, ele faz uma distinção entre “cultos que as pessoas forcem a emoção e cultos que a presença de Deus é manifesta”. Quanto ao primeiro, ele é bastante crítico, mas em relação ao segundo, Diego é aberto à manifestação emotiva e, nesse caso, suspende sua disposição para a racionalização da fé.

Como pentecostal, Diego acredita que, algumas vezes, Deus se manifesta de forma sobrenatural sobre a igreja e realiza atividades que não podem ser entendidas racionalmente. Diante dessas “ações divinas”, ele não tem dificuldade de suspender sua disposição à racionalização da fé e de se entregar à experiência extática. Como ele diz:

Quando Deus se revelou a Moisés, ele se revelou como o “Eu sou”, por quê? Porque nenhum nome podia definir quem Deus é, tá entendendo? Então às vezes Deus faz algumas coisas que se você for parar pra pensar você deixa de viver o momento, então, várias vezes eu tô na igreja e Deus fala poderosamente, numa palavra, num louvor, numa oração, aí eu vou ficar ali tentando explicar aquele milagre do Senhor, é? Vou tentar colocar Deus numa caixa? É lógico que não! Então, eu não quero nem saber, eu me entrego completamente e me rendo em adoração

Nesta fala, percebe-se mais uma vez como o mecanismo de ativação/suspensão das disposições é utilizado de formas diversas para adaptar-se a determinados contextos, fazendo com que o ator seja caracterizado por um patrimônio disposicional plural e, às vezes, até contraditório.

Contudo, em Diego esta inibição é temporária, pois até mesmo no contexto eclesial sua disposição à racionalização da fé é frequentemente ativada. Diferente de Elaine, ele não dicotomiza a igreja e a universidade e, ao invés de ver essas duas instituições como portadoras de conhecimentos excludentes, ele as vê como complementares. Por isso, ele se incomoda quando ouve pessoas da liderança pregando no púlpito a dicotomia entre fé e razão:

Lá na igreja, eu sou beneficiado por ser matriz, né. Aí as pregações são muito mais intelectualizadas por conta dos escalados que vão pra lá, porque, não que seja proposital, mas, tipo, se você vai lá não uma mesma pregação de uma igreja que tá alugada numa casa numa ruazinha, que aí é um obreiro de lá, que não tem formação nenhuma, aí você escuta coisa do tipo “a letra mata”, “Deus não escolheu os sábios”. Aí eu acho que são pessoas assim que vem pra universidade e se chocam, porque elas não apenderam a usar a mente na igreja, aí quando usam aqui, pensam que descobriram a roda e dizem que a igreja tá toda errada.

Diego lamenta o fato de a apologética ainda ser uma área da teologia desconhecida para muitas pessoas, inclusive pastores. Para ele, esta área do conhecimento pode mudar radicalmente a perspectiva do cristão na universidade, que perceberá a superioridade do cristianismo sobre as outras alternativas filosóficas que são apresentadas na academia.

A despeito da ênfase no aspecto racional da fé, Diego diz que não se considera um racionalista. Sua distinção parte do pressuposto de que o racionalista não crê em algo que não possa ser explicado pela razão, mas, no caso dele, ele diz que há diversas crenças que não se consegue explicar, mas, ao mesmo tempo, isso não lhe deixa no conforto de reputá-las à categoria de mistérios jamais inexplicáveis, ou seja, sua fé está sempre em busca de compreensão.

Embora a disposição para racionalização da fé seja forte em Diego, ela não resulta em atitude ou disposição para discutir. Ele diz que não gosta de discutir na sala de aula e, mesmo que, algumas vezes, discorde do ponto de vista do professor ou de outros alunos, não gosta de expressar sua opinião na sala.

Segundo Diego, os argumentos em prol da cosmovisão cristã são mais convincentes do que o de qualquer outra corrente, mas as discussões em sala de aula não surtem o efeito desejado e têm grande probabilidade de resultar em problemas pessoais (“as discussões só inflamam o ego de quem tá discutindo, porque ninguém quer dar o braço a torcer. Você pode ter o melhor argumento, mas a outra pessoa não reconhece que tá errada, então, eu tenho pra mim que discutir não vale a pena”).

Entretanto, Diego gosta de compartilhar seus estudos apologéticos com os amigos da igreja e de encorajá-los a pesquisar as evidências e argumentos em favor da fé cristã. Em conversas com os amigos mais íntimos e em pregações no púlpito ele sempre indica livros apologéticos e os incita ao exercício de pensar a fé de maneira racional.

Embora não seja um militante apologeta na sala de aula, Diego costuma usar seu Instagram e facebook para mostrar fatos, argumentos e notícias que confirmam os fatos e textos bíblicos. Além disso, algumas vezes ele usa seus conhecimentos para ajudar alguns jovens que ingressam na universidade e passam a questionar suas crenças:

Teve um rapaz de lá da igreja que tava fazendo um curso, não era nem muito pesado assim... era economia, mas ele começou a andar com alguns amigos, aí ele virou a cabeça, ficou dizendo que era ateu e tal. Aí um dia eu fui beber água no meio do culto, aí tava ele lá conversando com outro menino, aí quando ele me viu, ele disse “Diego, me dê uma razão pra eu acreditar que Deus existe”, aí eu disse: “rapaz, eu

não vou lhe dá uma não, eu vou lhe dá cinco”. Assim, a gente conversou bastante, mas na época ele tava bem influenciado. Hoje ele tá bem melhor.

Segundo Diego, cerca de 80% dos jovens da sua igreja atual já fizeram ou estão fazendo algum curso universitário e, por estarem vivendo experiências semelhantes, ele sempre tem oportunidade de conversar com eles sobre os desafios intelectuais da fé. Como já foi dito, ele afirma que esse não é o principal desafio do cristão na universidade, mas como apologética é uma área que ele aprecia, ele sempre gosta de falar sobre o assunto.

Não há ninguém para quem Diego não indique o curso de história, porém, ele lembra que qualquer pessoa religiosa que faça este curso deve ser cuidadosa, pois, uma das maiores contribuições que o curso de história deu a ele, foi o aumento do senso crítico e, segundo ele, o mau uso deste senso pode ser bastante prejudicial para a fé (“Sem dúvida nenhuma hoje eu sou mais crítico do que quando eu entrei aqui. Às vezes eu fico até incomodado, porque você não consegue mais se desvencilhar disso, você fica analisando e se você não tomar cuidado, você não cultua direito”).

Por esta razão, Diego diz que a igreja tem a responsabilidade de instruir os jovens universitários a como lidar com o senso crítico que, provavelmente, será despertado neles no ambiente acadêmico e, além disso, ela deve instruí-los acerca de como organizar melhor o tempo a fim de que não negligenciem a vida devocional, que, segundo ele, tende a ser muito prejudicada por causa das intensas atividades do mundo acadêmico:

se você não for bem cuidadoso, você perde a prática da vida devocional. Eu digo que a vida espiritual muda pra melhor nesse sentido, de você ver a necessidade de se aprofundar mais, mas a sua vida devocional fica comprometida porque não tem mais tanto tempo de ir pra igreja, aí você tem que tá estudando, aí você passa a semana toda sem ler a Bíblia, você não orou, você não fez nada, aí nesse sentido ela fica mais complicada.

A despeito dos desafios acadêmicos, no geral, Diego apresenta bastante satisfação em ter feito o curso de história na UFPE e, chegando ao final da faculdade, ele pretende aproveitar as oportunidades e preparar outros jovens para que cresçam intelectualmente, mas não percam a “preciosa fé que receberam”.

5.1.4. RECAPTULAÇÃO DOS PONTOS DE ANÁLISE

A análise das entrevistas realizadas com Diego Lopes permitiu ressaltar os seguintes pontos:

- 1) O caráter imprevisível das disposições: o contexto familiar e eclesialístico no qual Diego foi educado e doutrinado é muito semelhante ao de Álefe, mas neste as disposições ao ascetismo e ao misticismo foram mais intensas do que naquele. Há uma série de fatores (contextuais e pessoais) que podem justificar essa diferença, porém, isso foge do objetivo do presente trabalho. A consideração feita aqui é apenas para mostrar que o ser humano é tão complexo que não existe uma regra perfeita que determine que duas pessoas que participam do mesmo contexto e sofrem a mesma influência desenvolverão as mesmas disposições e na mesma intensidade.
- 2) Como uma prática se torna hábito e disposição: no princípio o que motivou Diego à leitura foi, literalmente, a ausência de algo mais interessante para fazer. Sem televisão em casa, sem vídeo game e sem poder jogar bola, ele viu nos livros uma atividade interessante, mas à medida em que ele continuou lendo, esta atividade se tornou habitual e prazerosa, configurando-se em uma disposição com forte grau de apetência.
- 3) Uma disposição inicialmente ligada à academia foi aplicada aos elementos da fé: como foi dito no terceiro capítulo, para o pentecostal a fé não está em busca de provas, basta vivê-la, porém, na experiência de Diego os questionamentos inerentemente ligados ao contexto acadêmico romperam as barreiras da universidade e foram aplicados à fé, resultando em uma disposição para a racionalização da crença.
- 4) O mecanismo de ativação e suspensão da disposição à racionalização da fé: embora a universidade tenha acentuado o senso crítico em Diego e contribuído para a gênese da disposição da racionalização da fé, é interessante como em algumas atividades ele suspende essa disposição, como, por exemplo, quando ele prefere se entregar às emoções de experimentar a presença sobrenatural do divino a tentar explicar seus efeitos no meio da congregação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, pretendemos apresentar nossas considerações finais, dividindo-as em duas partes: na primeira (que é a mais longa), faremos algumas considerações sobre a estrutura deste trabalho e apresentaremos algumas conclusões da pesquisa, enquanto na segunda, apresentaremos algumas questões que foram suscitadas neste trabalho, mas que, devido ao seu objetivo e limitação, se apresentam apenas como introdutórias para que sejam aprofundadas em trabalhos futuros.

De início, é importante fazer algumas considerações sobre a nossa escolha teórico-metodológica. A realidade social é muito complexa para ser compreendida holisticamente utilizando apenas as ferramentas de uma perspectiva teórica, entretanto, há uma exigência acadêmica para que trabalhem sob uma determinada perspectiva que apresente conceitos importantes para a coleta, problematização, aprofundamento e tratamento dos dados.

Como vimos, esta pesquisa se inspirou, sobretudo, nas contribuições da sociologia à escala individual e, diante das diversas experiências “retratadas” neste trabalho, julgamos positiva esta escolha teórico-metodológica, uma vez que nos preservou de tirar conclusões apressadas e equivocadas de estatísticas generalizantes e de ignorar as variações interindividuais como meras “flutuações estatísticas”.

O tratamento sociológico da individualidade nos possibilitou analisar aspectos importantes da trajetória biográfica dos atores e, embora tenha havido uma perda em extensão de entrevistados, consideramos que houve um ganho considerável no conteúdo sobre cada um deles, que nos proporcionou acesso a detalhes de seus comportamentos nos contextos de análise.

Nesta pesquisa, tentamos ir além dos “preconceitos” e generalizações contidos em livros e filmes acerca da relação entre evangélicos e universidade, dando oportunidade aos próprios atores para expressarem suas opiniões e experiências sobre a questão, e observando as tendências que se formam neles, ao mesmo tempo, de maneira plural e singular. Plural, porque decorrem dos processos múltiplos e diversificados de socialização; singular, porque são inseridas, dobradas e manifestadas a partir de esquemas disposicionais individuais construídos (muitas vezes) inconscientemente ao longo das trajetórias de vida de cada ator (OLIVEIRA, 2013).

Enquanto Lahire (2004) utiliza o dispositivo metodológico do retrato sociológico de modo experimental, analisando cada etapa da vida de seus entrevistados, neste trabalho utilizamos o mesmo dispositivo, porém de maneira aplicada a uma etapa específica da vida dos entrevistados, que é o ingresso deles na universidade. Esta etapa, que nos termos de Lahire, pode ser chamada de fase de “ruptura biográfica”, pode resultar em mudanças significativas no patrimônio disposicional dos estudantes, por isso, analisamos se houve tais mudanças (e, se sim, em que grau) na experiência dos pentecostais que ingressaram no curso superior.

Os resultados foram tão diversos quanto o número de entrevistados e cada ator apresentou perspectivas diferentes sobre a relação entre “vida religiosa” e “vida acadêmica”, a despeito das muitas semelhanças entre eles, uma vez que todos eram pentecostais (quase todos eram da Assembleia de Deus), todos eram bastante envolvidos com atividades eclesiais, todos pertenciam à classe popular, todos eram estudantes do curso de história e todos ingressaram no ensino superior por volta da mesma época. Além disso, os três estudantes pertencentes à mesma instituição tiveram as mesmas disciplinas, provavelmente os mesmos professores e (quanto àqueles que eram da mesma sala) participaram das mesmas discussões.

Mesmo com todas estas similaridades, as particularidades dos entrevistados podem ser constatadas desde o contato com os primeiros contextos de interação. Por exemplo, a trajetória religiosa de Álefe e de Diego são muito semelhantes, ambos cresceram em uma cidade pequena, são oriundos de famílias de baixa renda, nasceram e foram educados em um contexto familiar evangélico pentecostal, desde criança foram bastante envolvidos com as atividades eclesiais e os pais de ambos tinham cargos de liderança na igreja, porém, vimos como as disposições para o ascetismo e para a experiência mística são bastante distintas entre eles, sendo muito mais fortes em Álefe do que em Diego.

Da mesma forma, percebeu-se que o contato de dois indivíduos com o mesmo contexto pode ativar neles disposições antagônicas, como, por exemplo, o contexto universitário que faz com que a disposição para discutir de Daniel seja ativada é o mesmo que inibe a disposição para discutir de Álefe. Constatou-se que neste, as discussões apologéticas foram substituídas por discussões dialogais, enquanto que naquele, as discussões apologéticas tomaram proporções cada vez maiores.

Até mesmo em caso de reações semelhantes, a análise sociológica dos indivíduos nos possibilitou perceber diferenças sutis, como, por exemplo, a permanência de Álefe e Karla na igreja, apesar dos questionamentos de ambos acerca de aspectos centrais da fé cristã. Embora a postura deles tenha sido, em geral, semelhante, existe uma diferença fundamental entre eles, na razão para a ausência do abandono da comunidade religiosa. Em Álefe, esta estava ligada à sua disposição à experiência mística, enquanto em Karla a tônica era o sentimento de pertença à comunidade religiosa, e a experiência mística estava pouco presente em seu discurso.

Outro ponto importante que o tratamento sociológico do indivíduo possibilitou captar foi o surgimento de disposições “improváveis”, aparentemente incompatíveis com o contexto em que foram geradas, como, por exemplo, o surgimento da disposição à leitura em Daniel no contexto da igreja Assembleia de Deus.

Como foi dito desde o início, a despeito das lentas mudanças nos últimos anos, as raízes históricas e doutrinárias do pentecostalismo estão mais ligadas à experiência mística (e em alguns casos até mesmo anti-intelectual) do que ao conhecimento intelectual, por isso, a geração de uma disposição à leitura em tal contexto parece contraditória e é possível que em uma análise mais geral tal fato, sendo tão atípico, passasse despercebido pelo pesquisador. Mas, na análise do “retrato” de Fabio tal fato não apenas foi detectado e explorado, mas percebeu-se que sua disposição à leitura foi um fator importantíssimo para seu ingresso no curso superior e para muitas de suas reações na academia.

Um ponto que deve ser ressaltado aqui é que o histórico escolar dos pais dos estudantes entrevistados e sua renda familiar indicam que tais estudantes foram beneficiados pela expansão e popularização da universidade nos últimos anos e que, sem este fenômeno, é bastante provável que eles não tivessem vivendo a experiência do ensino superior. Contudo, uma vez que, de acordo com o censo do IBGE de 2010, há muitos pentecostais ingressando na universidade, alguns adeptos deste segmento ficam, inicialmente, chocados com alguns desafios que enfrentam na universidade. Principalmente pelo fato de estarem adaptados a um contexto em que disposições ascéticas e místicas são bastante fortes e, agora, se depararem com um contexto bastante diferente e marcado por uma “liberdade de expressão” desconhecida até então.

É possível que, em parte, algumas reações de membros e lideranças da igreja à nova classe de jovens universitários sejam decorrentes desta mudança que está acontecendo entre os pentecostais. Por exemplo, nenhum dos membros que se “opôs” ao ingresso de Álefe, de

Karla e de Diego na universidade teve qualquer acesso ao ensino superior, portanto, suas advertências eram fruto do medo do desconhecido ou de relatos vagos de “fulano que entrou na faculdade e se desviou”.

Da mesma forma, também é interessante a reação da líder de Karla quando ela lhe pediu conselhos sobre as dificuldades que estava enfrentando por causa das aulas de filosofia. Este pedido apresentava para aquela líder uma realidade que lhe era desconhecida (os desafios intelectuais à fé), portanto, uma vez que ela não tinha segurança para entrar neste “novo campo”, ela tenta levar Karla para o campo em que se sente segura, que é o campo da fé.

É importante notar como fenômenos macroestruturais (como a implantação de políticas públicas para expansão do ensino superior) afetam as múltiplas instituições e diversas interações, como os exemplos citados nos parágrafos anteriores e, vale lembrar também, a reação espontânea de pavor da mãe de Karla diante de seus comentários. Sua mãe tem o ensino fundamental incompleto e vê a filha enfrentando situações que são impensáveis para ela, gerando, de certa forma, um conflito intergeracional.

Enquanto em décadas anteriores, situações assim eram inexistentes ou bastante esporádicas, com a popularização do ensino superior e a inserção de pentecostais nele é provável que elas se multipliquem, suscitando múltiplas reações entre os pentecostais, como já pode ser visto, por exemplo, no fato de a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) ter lançado, nos últimos anos, diversos livros que tentam ajudar estudantes evangélicos que estão inseridos na universidade (PEARCEY, 2006; GEISLER & BROOKS, 2015; NASCIMENTO, 2016).

Portanto, a nova configuração do ensino superior no Brasil tem suscitado, com mais frequência, desafios antes inexistentes para os pentecostais. Todos os entrevistados, por exemplo, relataram desafios enfrentados na universidade por causa das diferenças entre os contextos eclesiástico e acadêmico. No relato dos três estudantes da Fafica, os desafios se concentraram no aspecto intelectual, sobretudo, no choque da cosmovisão pentecostal, que é teocêntrica, mística e revelada, com o modo de pensar acadêmico, que é humanista e construído cientificamente.

Os questionamentos de Álefe e de Karla, por exemplo, foram oriundos das aulas de filosofia e dos problemas suscitados pela aplicação de métodos historiográficos a temas da fé. Quanto a Daniel, seu maior desafio foi lidar com o pensamento marxista, que, segundo ele, era predominante no curso de história. Nesses três casos, os desafios enfrentados pelos

entrevistados foram decorrentes de pensamentos que desafiavam o modo de pensar cristão e, sobretudo, pentecostal.

Nenhum dos entrevistados da UFPE, porém, relatou desafios intelectuais em sua trajetória acadêmica. No geral, eles apresentaram a sala de aula como um ambiente respeitoso à diversidade de pensamentos e no qual temas religiosos (no sentido de dogmas) eram, normalmente, irrelevantes para a discussão, com raras exceções.

Os desafios relatados por tais alunos foram no âmbito moral, ou seja, todos apresentaram o ambiente universitário como desafiador ao *ethos* pentecostal, que é marcado por um modo de vida e de espiritualidade profundamente ascético. Isso pode ser constatado nas estratégias de resistência disposicional de Fabio, nos comentários de Diego e nos relatos de Elaine sobre colegas que se “desviaram” na universidade.

Todavia, independentemente da natureza dos desafios, é notável, nos “retratos”, que eles suscitaram crises, tensões e até profundas mudanças no patrimônio disposicional de alguns indivíduos. Álefe, por exemplo, tinha uma postura bastante submissa aos dogmas e práticas da igreja, mas, o ingresso na universidade suscitou nele uma postura mais crítica às instituições evangélicas, embora esta postura nunca se aplique à Bíblia, que, em sua ótica, é divinamente inspirada e está acima de qualquer método ou apreciação humana.

No caso de Karla, viu-se que a diversidade de pensamentos na universidade gerou bastante desconforto a ela e o choque contextual gerou nela uma forte disposição ao questionamento, cujos efeitos foram mais profundos do que em Álefe. Pois enquanto este não ousou questionar a veracidade da Bíblia, Karla questionou diversos pontos fundamentais do cristianismo, como, por exemplo, o caráter exclusivo da mensagem cristã, a inerrância bíblica e alguns fatos bíblicos, como os (“alguns?”) milagres, embora, como vimos, houvesse uma disposição mais forte nela que a sustentasse em sua comunidade religiosa.

Daniel se fechou para qualquer influência da universidade sobre sua fé e prática pentecostal. Ele não questiona nenhum ponto da fé, continua sendo assíduo em sua comunidade religiosa e, na universidade, assumiu uma postura de confronto contra as ideias e conceitos que contrariam suas convicções, sobretudo, contra o marxismo. Além disso, foi constatada em Daniel uma forte tentativa de “salvar” outras pessoas que estão sob sua influência, tanto na igreja quanto na universidade.

Elaine se apresenta como bastante submissa às normas da igreja e, mesmo estando no fim de um curso superior na área de ciências humanas, ela está em um processo de transição

para uma igreja mais rígida nos usos e costumes do que a que fazia parte. No choque contextual, Elaine foi desafiada a vencer o preconceito em relação aos homossexuais, tornando-se amiga íntima de alguns deles (que, em sua perspectiva anterior, eram vistos com olhar de intensa reprovação). Ela também foi desafiada a olhar para as diversas manifestações religiosas (inclusive algumas, que na ótica pentecostal, são tidas como demoníacas) pelo aspecto cultural, sem expressar preconceito religioso (embora tenha se negado a visitar o centro espírita) e, por fim, a influência da academia contribuiu para que ela preferisse os cultos de ensino, em detrimento dos círculos de oração, que são mais emocionais.

A conversão de Fabio foi acompanhada por um trabalho intenso de contra-socialização e resultou em diversas mudanças em sua postura e transformações em seu patrimônio disposicional. Entretanto, o contexto universitário suscitou a possibilidade de velhas disposições (suspensas após a conversão) serem reativadas, levando-o a utilizar, pelo menos, três “estratégias de resistência disposicional”, que foram a seleção dos amigos, a participação no intervalo bíblico e o fortalecimento da vida devocional. Porém, a despeito dessas estratégias de preservação do patrimônio disposicional, percebemos que algumas influências da universidade foram visíveis no “retrato” de Fabio.

Por fim, Diego cresceu em uma família pentecostal, mas, como foi dito, não interiorizou algumas disposições características do pentecostalismo. Seu ingresso na universidade o despertou para o aprofundamento das leituras apologéticas e, mesmo sem desenvolver uma disposição para discutir, foi gerada nele uma forte disposição à racionalização da fé, que passou a orientar muitas de suas convicções religiosas e científicas, embora, em alguns momentos religiosos, tal disposição seja suspensa.

Em resumo, o retrato sociológico aplicado aos seis pentecostais na universidade demonstrou a complexidade das relações que se estabelecem em suas trajetórias. A despeito de algumas semelhanças, nenhum “retrato” é igual ao outro e a comparação entre eles mostra como cada indivíduo assimilou, em diversas intensidades, disposições e práticas ligadas ao contexto da igreja e da universidade e como, em cada patrimônio disposicional, as disposições assimiladas foram “dobradas” de formas distintas.

Um ponto interessante observado foi que, no decorrer do trabalho, percebeu-se que todos os entrevistados tinham uma visão negativa da universidade antes de ingressar nela. Alguns (como Álefe, Karla, Diego, e Elaine) desenvolveram esta visão através de comentários

de pessoas da própria igreja, enquanto outros (como Daniel e Fabio) chegaram a esta compreensão por meio de livros e filmes cristãos.

Isso fez com que quase todos ingressassem na universidade receosos e que alguns se preparassem para os desafios que esperavam encontrar nela. Chegando agora ao final do curso, todos eles continuam mantendo um discurso negativo em relação ao curso de história. Em alguns (como em Elaine e Diego) esse discurso é mais brando, enquanto em outros ele é expresso de forma mais contundente, como em Daniel, que diz que não indica o curso de história da Fafica para ninguém.

Outro ponto a ser notado é a forma como algumas disposições e práticas transcendem seu contexto típico de atuação e se revelam em outro contexto, como, por exemplo, as orações e os momentos de êxtase vividos por Álefe na faculdade, ou sua postura mais crítica na igreja, ou o fato de Karla levar a Bíblia para sala de aula, ou mesmo a participação de Álefe no intervalo bíblico. Todos esses exemplos mostram o caráter fluido das disposições, que diversas vezes não são contidas pelas “restrições” contextuais.

Tendo feito essas considerações, para finalizar o presente texto, apresentaremos algumas questões que foram suscitadas neste trabalho, mas que, devido ao seu objetivo e limitação, se apresentam apenas como introdutórias para que sejam aprofundadas em pesquisas posteriores.

Como foi dito desde o início, o objetivo deste trabalho foi aplicar o retrato sociológico aos estudantes da Fafica e da UFPE, a partir da análise do conteúdo de seus próprios discursos. Contudo, observando os resultados, percebe-se que há espaço para trabalhos futuros que analisem os “mesmos” indivíduos, porém, sob olhares diferentes, referentes à igreja e à universidade.

Quanto à universidade, um ponto importante seria a reação dos professores diante dos alunos pentecostais. Por exemplo, qual a impressão que o coordenador do curso de história (ou mesmo outros professores? Ou até colegas de classe) tem de alunos “briguentos” como Daniel? Será que o “professor de filosofia” da Fafica tem ciência do mal estar que ele causa a alunos como Karla e Álefe? Quais os seus objetivos quando, em uma instituição confessional, ele ataca pontos fulcrais do cristianismo e do pentecostalismo? Além disso, qual a reação da professora (e dos alunos) que percebe que estudantes evangélicos, como Elaine, se negam a visitar um centro espírita para uma aula sobre os elementos da cultura africana? Ou, será que quando um professor diz que os cristãos são “idiotas” e “alienados”, ele faz deliberadamente

para suscitar alguma reação? Em resumo, qual a impressão que professores e alunos têm dos estudantes evangélicos pentecostais?

Perguntas semelhantes também podem ser suscitadas em relação ao contexto eclesiástico. Como pastores e líderes lidam com evangélicos que vão à universidade e se tornam mais críticos, como Álefe e Karla? Ou como eles lidam com alunos que tendem a racionalizar a fé, como Diego? Ou como eles lidam com alunos que não apreciam os cultos mais emocionais, como Elaine?

Entendendo que a presente pesquisa cumpriu o que havia proposto, estas e outras questões serão trabalhadas em momentos futuros, afinal, o fenômeno religioso pentecostal é bastante complexo para ser esgotado em uma tese e, por isso, ao invés deste trabalho ser uma análise exaustiva sobre os pentecostais na universidade, ele apenas aponta caminhos que podem e devem ser aprofundados em pesquisas posteriores.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **Confissões**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2006.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. Do habitus aos hábitos: reflexões sobre a prática na teoria social contemporânea. In: **39º Encontro anual da Anpocs**. 2015. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/papers-39-encontro/spg/spg23/9946-do-habitus-aos-habitos-reflexoes-sobre-a-pratica-na-teoria-social-contemporanea/file>>. Acesso em: 04 de agosto de 2017.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1988.

_____. **O que é religião?** 4 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BABBIE, Earl. **Métodos de pesquisa de survey**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

BECK Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. The Desecularization of the World: a global overview. In: BERGER, Peter. (org). **The Desecularization of the world: Ressurgent Religion and World Politics**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999.

BLEDSOE, David Allen. **Movimento neopentecostal brasileiro: IURD: um estudo de caso**. São Paulo: Hagnos, 2012.

BOAVENTURA, Carlos. **O Brasil pentecostal: uma análise da história**, Rio de Janeiro: Nova Jerusalém, 2006.

BOMILCAR, Nelson. **Os sem igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária**. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Réponses: Pour une anthropologie réflexive**. Paris: Seuil, 1992.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP, 2007.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRITO, Angela Xavier de. Rei morto, rei posto? As lutas pela sucessão de Pierre Bourdieu no campo acadêmico francês. In: **Revista Brasileira de Educação**. Jan-Abr, 2002, n. 19. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a01>> Acesso em: 12 de dezembro de 2015.

BUARQUE, Cristovam. **A aventura da universidade**. 2. ed., São Paulo: Paz e Terra, 1994.

BUNYAN, John. **O peregrino**: com notas de estudo e ilustrações. São José dos Campos: Editora Fiel, 2005.

CAETANO, Ana. A exterioridade da reflexividade: contributos de Lahire para o estudo empírico do exercício de competências reflexivas. **Cadernos do Sociófilo**. Quarto Caderno, IESP/UERJ, 2013. Disponível em: <http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2013/12/3_Caetano.pdf> Acesso 27 de janeiro de 2016.

CAMPOS, Idauro. **Desigrejados**: teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico. São Paulo: BV Books, 2017.

CARVALHO, César Moisés. **Uma pedagogia para a educação cristã**: noções básicas da ciência da educação a pessoas não especializadas. Rio do Janeiro: CPAD, 2015.

CATANI, Afrânio Mendes. As possibilidades analíticas da noção de campo social. **Educação e sociedade**, Campinas, v. 32, n. 114, p. 189-202, Jan-Mar, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v32n114/a12v32n114.pdf>>. Acesso: 12 de janeiro de 2016.

CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. **História das universidades**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

CHAUÍ, Marilena. Universidade pública sob nova perspectiva. In: **Revista brasileira de educação**. n. 24, Set a Dez, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf>> Acesso em: 18 de dezembro de 2017

CONDORCET. **Cinco memórias sobre a instrução pública**. São Paulo: UNESP, 2008.

CÔRTEZ, Mariana. **O bandido que virou pregador**: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Anpocs, 2007.

CRAIG, William Lane. **Apologética contemporânea**: a veracidade da fé cristã. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

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

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. volume 1. Lisboa: Estampa, 1983.

DIDEROT. Plano de uma universidade. In: GUINSBURG, J. (Org.) **Diderot**: obras I – Filosofia e política -. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DORVILLÉ, Luís Fernando Marques. **Religião, escola e ciência: conflitos e tensões nas visões de mundo de alunos de uma licenciatura em ciências biológicas.** Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal Fluminense, 2010.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, **O suicídio.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

EBY, Frederik. **História da educação moderna: teoria, organização e prática educacionais.** Porto Alegre: Globo, 1970.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia.** Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. **Mozart, sociologia de um gênio.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. **A solidão dos moribundos, seguido de, envelhecer e morrer.** Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed., 2001.

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE CARUARU. **A FAFICA.** Disponível em: < <http://fafica-pe.edu.br/a-fafica/> >. Acesso em: 15 de janeiro de 2018.

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE CARUARU. **Grade curricular.** Disponível em: <<http://fafica-pe.edu.br/wp-content/uploads/2016/12/HIST%C3%93RIA-2016.1.pdf>> Acesso: 17/01/2018.

FÁVERO, Maria de Lurdes. **Universidade & poder.** Rio de Janeiro. 1980.

FEUERBACH, Ludowig. **A essência do cristianismo.** Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os Reis Filósofos.** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. **O futuro de uma ilusão.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

GAULEJAC, Vincent de. O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito. In: **Cronos**, Natal-RN. V. 5/6, n. 1/2, p. 59-77, Jan-Dez, 2004/2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3233/2623>> Acesso em: 09 de setembro de 2016.

GEISLER, Norman L; BROOKS, Ronald M. **Resposta aos cétricos: saiba como responder questionamentos sobre a fé cristã.** Rio de Janeiro, CPAD, 2015.

- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo, Atlas, 1999.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- _____. **Comportamento em lugares públicos**: notas sobre a organização social dos ajuntamentos. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- HACK, Osvaldo Henrique. **Protestantismo e educação brasileira**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértices, 1990.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2000**: Características gerais da população - Resultados da amostra -. Disponível em: < https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf >. Acesso em: 18 de dezembro de 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Segundo o Censo Demográfico 2010**. 2012. Disponível em: < https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf >. Acesso em: 18 de dezembro de 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pernambuco (2010)**: Censo - amostra - Religião. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/pesquisa/23/22107> >. Acesso em: 18 de dezembro de 2017.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. **Sinopse Estatística da Educação Superior 2000**. 2000. Disponível em: < http://download.inep.gov.br/download/censo/2000/Superior/sinopse_superior-2000.pdf >. Acesso em: 23 de dezembro de 2017.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. **Sinopses Estatísticas da Educação Superior**: Graduação. Disponível em: < <http://portal.inep.gov.br/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior> >. Acesso em: 23 de dezembro de 2017.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: IDEM. **Textos seletos** (edição bilíngue). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KAUFMANN, Jean-Claude. **O labirinto conjugal**: o casal e o seu guarda-roupa. Lisboa: Editorial notícias, 2002.
- _____. **Ego**: para uma sociologia do indivíduo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- KEPEL, Gilles. **La revanche de Dieu**: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. Paris: Seuil, 1991.

LAHIRE, Bernard. **Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável**. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

_____. Reprodução ou prolongamentos críticos. **Educação e Sociedade**, ano: XXIII, n° 78, Abril/2002b. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v23n78/a04v2378.pdf>> Acesso em: 13 de agosto de 2016.

_____. Campo, fuera de campo e contracampo. **Colección Pedagógica Universitária**, n. 37-38, enero-junio/Julio-diciembre, 2002c. Disponível em: <<http://132.248.9.34/hevila/Coleccionpedagogicauniversitaria/2002/no37-38/7.pdf>> Acesso em: 02 de setembro de 2016.

_____. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto alegre: Artmed, 2004.

_____. Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia a escala individual. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 49, p. 11-42, 2005. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/49/517.pdf>> Acesso em: 02 de setembro de 2016.

_____. **A cultura dos indivíduos**. Porto alegre: Artmed, 2006.

_____. Por uma sociologia disposicionalista e contextualista da ação. In: JUNQUEIRA, Lilia (org.). **Culturas e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

_____. O campo, o mundo e o jogo: o universo literário em questão. In: JUNQUEIRA, Lilia (org.). **Culturas e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010

_____. Entrevista com Bernard Lahire. **Áskesis**, São Carlos, SP, v. 1, n. 1, p. 200-210 jan/jul – 2012. Disponível em: <https://revistaaskesis.files.wordpress.com/2012/04/revista-askesis-entrevista01_200-210.pdf> Acesso em 04 de outubro de 2016.

_____. O singular plural. **Cadernos do Sociófilo**. Quarto Caderno, IESP/UERJ, 2013. Disponível em: <http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2013/12/2_Lahire.pdf>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIMA JUNIOR, Paulo Roberto Menezes. **Evasão do ensino superior de física segundo a tradição disposicionalista em sociologia da educação**. 2013. 287 f. Tese (Doutorado em Ensino de Física). Instituto de Física, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

LIMA JUNIOR, Paulo; MASSI, Luciana. Retratos sociológicos: uma metodologia de investigação para a pesquisa em educação. **Ciência e educação (Bauru)**. 2015, vol.21, n.3,

pp.559-574. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ciedu/v21n3/1516-7313-ciedu-21-03-0559.pdf>> Acesso: 15 de dezembro de 2017.

LINNEMANN, **Crítica histórica da Bíblia**. São Paulo: cultura cristã, 2009.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O desafio da universidade**. Disponível em: <<http://www.editoraculturacrista.com.br/3congresso/material/Rev%20Augustus%20Nicodemus/1%20-%20O%20desafio%20da%20universidade%20-%20SLIDES.pdf>>. Acesso em: 08 de outubro de 2014.

LOPES, João Teixeira. *et al.* **Gênero e Música Electrónica de Dança: experiências, percursos e ‘retratos’ de mulheres clubbers**. Relatório final, Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2008. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/53674/2/43785.pdf>>. Acesso em: 19 de dezembro de 2017.

LOPES, João Teixeira. (org.) **Registos do Ator Plural: Bernard Lahire na Sociologia Portuguesa**. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

LUTERO, Martinho. A nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas** vl. 2: o programa da Reforma, escritos de 1520. São Leopoldo, Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1989.

_____. Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha, para que Criem e Mantenham Escolas. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas** vl. 5: Ética. São Leopoldo, Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Ed. Autores associados/Anpocs, 1996.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 1999.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://oldsociologia.fflch.usp.br/sites/oldsociologia.fflch.usp.br/files/Campo%20religioso%20no%20Censo%202010.pdf>> . Acesso em: 17 de janeiro de 2018.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. *et al.* **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Mundo moderno, ciência e secularização. In: FALCÃO, Eliane Brígida Morais. **Fazer ciência, pensar a cultura: estudos sobre a ciência e a religião**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

MARTUCCELLI, Danilo. **Cambio de Rumbo: la sociedade a escala del individuo**. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

_____. **Existen Individuos en el Sur?** Santiago: Lom Ediciones, 2010.

MARTUCCELLI, Danilo; SINGLY, François de. **Las Sociologías del Individuo**. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MONROE, Paul. **História da educação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

MORELAND, J. P; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

NAÑES, Rick. **Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto**. São Paulo: Vida, 2007.

NASCIMENTO, Valmir. **O cristão e a universidade: um guia para a defesa e o anúncio da cosmovisão cristã no ambiente universitário**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

NOGUEIRA, Claudio Marques Martins. **Dilemas na análise sociológica de um momento crucial das trajetórias escolares: o processo de escolha do curso superior**. 2004. 185 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson. **A pluralização do campo religioso no Brasil e em Pernambuco segundo o Censo 2010**. 2012. Disponível em: <<https://quecazzo.blogspot.com.br/2012/08/a-pluralizacao-do-campo-religioso-no.html>> Acesso em: 15 de janeiro de 2018.

OLIVEIRA, Sheila Borges de. **O repórter amador: uma análise das disposições sociais motivadoras das práticas jornalísticas do cidadão comum**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2013.

ORTIS, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 16, n. 47, Outubro, 2001. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7720.pdf> Acesso em: 20 de dezembro de 2017.

PEARCEY, Nancy. **Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural**. São Paulo: CPAD, 2006.

PESCH, Henrique. **Pós-modernidade e o jovem pentecostal da Assembleia de Deus: influências e caminhos**. São Paulo: Reflexão, 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos Cebrap**. v. 49, p. 99-119, 1997.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo,

v. 13, n. 37, Jun, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003> Acesso em: 13 de novembro de 2017.

_____. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed 34, 2003.

PONTES FILHO, José. **Conspiração:** uma saga anticristã. Campina Grande: Visão Cristocêntrica Publicações, 2014.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

RICHARSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa social:** métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1999.

RISTOFF, Dilvo. O novo perfil do campus brasileiro: uma análise do perfil socioeconômica do estudante de graduação. **Avaliação.** Campinas, SP, v. 19, n. 3, p. 723-747, nov. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-40772014000300010> Acesso em: 20 de dezembro de 2017.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. In: **Horizonte.** Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n28p1130/4629>> Acesso 21 de dezembro de 2017.

RODRIGUES, Kleber Fernando. **Teologia da prosperidade, sagrado e mercado:** um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru-PE. São Paulo: Edições ABHR: Edições FAFICA, 2003.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

_____. **O Pentecostalismo no Brasil:** uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O que é pentecostalismo.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROSSATO, Ricardo. **Universidade: nove séculos de história.** 2. ed. Revista e ampliada. Passo fundo: UPF, 2005.

SALES JUNIOR, Ronaldo Laurentino. **Alegorias da identidade:** construção da identidade pentecostal na Assembléia de Deus, a partir da narrativa apocalíptica, enquanto discurso socialmente produzido. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2001.

SAYÃO, Luiz. Uma avaliação sociológica do pentecostalismo e do neopentecostalismo contemporâneo. **Vox Scripturae**, v. IX, p. 83-94, 1999.

SELL, Carlos Eduardo. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto moderno global. In: **Revista Brasileira de Sociologia.** Vol. 03, N. 06, jul-Dez, 2015. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/119/pdf>> Acesso em: 22 de dezembro de 2017.

SEVCENKO, Nicolau. **O renascimento**. 6. ed. Campinas: Editora da universidade Estadual de Campinas, 1988.

SIEPIERSKI, Paulo. “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro”. In: GUERRIERO, Silas (org.). **O Estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVA, Claudio José da. **A doutrina dos usos e costumes na Assembléia de Deus**. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás. Goiás, 2003. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?CodArquivo=257>, acessado em: 07 de dezembro de 2014.

SILVA, Robson Gerliandro. **De volta à família da fé: uma análise dos processos de reinserção de desviados na Assembléia de Deus Belém – Caruaru, PE**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina Grande, Ciências Sociais. Campina Grande, 2014.

SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. **O cristão, a universidade e os desafios do presente século**. 2012. Disponível em: <<http://teologiapentecostal.blogspot.com.br/2012/03/o-cristao-universidade-e-os-desafios-do.html>> . Acesso em: 07 de agosto de 2017.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zaar Editores, 1973.

_____. La différenciation sociale. In: IDEM. **Sociologie et épistémologie**. Paris: P.U.F, 1981.

_____. **The Philosophy of Money**. Londres e Nova York: Routledge, 2004.

_____. O Indivíduo e a Liberdade. In: SUZA, Jessé; OELZE, Berthold (org.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Ed. UnB, 2005.

_____. O nível social e o nível individual. In: IDEM. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed., 2006a.

_____. Indivíduo e sociedade nas concepções de vida dos séculos XVIII e XIX (exemplo de sociologia filosófica). In: IDEM. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed., 2006b.

TACHIBANA, Tiago Yudi; MENEZES FILHO, Naercio; Komatsu, Bruno. **Ensino superior no Brasil**. Centro de políticas públicas do Insper. Policy paper n. 14, dezembro, 2015. Disponível em: <<https://www.insper.edu.br/wp-content/uploads/2012/05/Ensino-superior-no-Brasil.pdf>> Acesso em: 22 de dezembro de 2017.

TERTULIANO. **On the “prescription” of heretics**. Transcribed by Roger Pearse, 2002. Disponível em: <http://www.tertullian.org/articles/bindley_test/bindley_test_07prae.htm>. Acesso em: 09-10-2015.

TIL, Cornelius Van. **Por que creio em Deus**. Brasília: Ministério Refúgio, 2002.

TROW, Martin A. **Reflections on the transition from elite to mass to universal access: forms and phases of higher education in modern societies since WWII**. Berkeley: University of California, 2005. Disponível em: <<http://repositories.cdlib.org/igs/WP2005-4>> Acesso em: 26 de dezembro de 2017.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO. **Curso de licenciatura em História: relatório perfil curricular**. 2013. Disponível em: <https://www.ufpe.br/documents/38970/411209/historia_lic_1113.pdf/24ee382d-6bba-4f0d-873a-58a404705a43>. Acesso em: 23 de dezembro de 2017.

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. In: **Revista de Estudos da Religião**. Nº 2 / 2002 / pp. 51-73. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_valle.pdf>. Acesso: 03 de fevereiro de 2018.

VANDENBERGHE, A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. **Cadernos do Sociófilo**. Quarto Caderno, IESP/UERJ, 2013. Disponível em: <http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2013/12/4_Vandenberghe.pdf>. Acesso em: 27 de janeiro de 2016.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

WEBER, Max. Psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright (Org.) **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. 4. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2001.

WENTWORTH, Philip E. What College Did to My Religion. **The Atlantic Monthly**, June, 1932. Issue. Vol. 149, No. 6 (p.679-688). Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/95nov/warring/whatcoll.htm>> Acesso em: 20 de junho de 2015.

APENDICE A

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

1. Como foi a educação que você recebeu de sua família na infância e na adolescência?
 - a. Você acha que foi positiva?
 - b. Em que poderia ser melhorada?
2. Como era e é seu relacionamento com seus pais?
 - a. O que você reproduz ou pretende reproduzir para o relacionamento com seus filhos?
3. Você foi criado (educado) em contato intenso com seus pais ou mais com outras pessoas (babá, tio, avô)?
4. Você tem irmãos? Se sim, quantos? Mais velhos ou mais novos?
 - a. Como é o relacionamento com seus irmãos?
5. Há mais evangélicos além de você na sua casa?
 - a. Se sim, eles são da mesma igreja?
 - b. Se não, há algum atrito entre vocês por causa de questões religiosas?
6. Qual o grau de escolaridade de seus pais?
 - a. Dependendo da resposta: Com o histórico escolar de seus familiares, o que levou você a querer estudar mais (fazer uma faculdade)?
7. Quais as principais lições que você aprendeu com seus pais?
8. Você se identifica com seu pai ou com sua mãe? em que área?
9. Qual a condição sócio-econômica de sua família?
10. Como é o relacionamento de seus pais?
11. Qual a profissão de seus pais?
12. Seus pais sempre trabalharam nessa profissão?
13. Se for uma profissão diferente, você nunca sentiu desejo de seguir a profissão de seus pais? Por que não seguiu?
14. Qual a profissão de seus irmãos?
15. Eles estudam? Seguem a carreira acadêmica?
16. Quais são os acontecimentos mais marcantes na história de sua família? Que mudanças esses acontecimentos provocaram?
17. Você trabalha? Como professor?
18. Se sim, antes de ser professor, em que você já trabalhou
19. Você sempre quis ser professor ou desde a infância você já teve outros sonhos e planos?
20. Você já foi criticado pela escolha de ser professor pela família ou por outra pessoa?
 - a. Se sim, qual foi sua reação?
21. Você é professor da rede pública ou privada?
22. Qual(is) matéria(s) você leciona?
23. Em quais turmas você leciona?
24. Como professor, você gosta de trabalhar com aulas tradicionais ou você gosta de inovar, usando novas técnicas e novos recursos?
25. Você sempre morou em?
 - a. Se não quando se mudou?
 - b. Por que se mudou?
26. Você tem muitos amigos?
 - a. A maioria de seus amigos é evangélica ou de outra religião?

- b. Você leva em consideração a religião da outra pessoa antes de fazer um amigo (qual o peso da religião neste quesito)?
 - c. Você tem muitos amigos na faculdade?
 - d. A maioria de seus amigos de faculdade é evangélica ou de outra religião?
 - i. Se não é evangélico, já houve casos de discussão sobre a religião?
27. Como foi sua experiência no Ensino fundamental e médio?
- a. Qual matéria você mais gostava? Por quê?
 - b. Algum professor teve alguma influência positiva ou negativa sobre você?
28. No ensino infantil, fundamental e médio, você estudou em escolas públicas ou particulares?
29. Você já foi reprovado na escola ou em alguma matéria na faculdade?
- a. Se sim, como foi a experiência? O que você aprendeu e mudou com isso?
30. Este é seu primeiro curso universitário?
31. Você já fez algum outro curso (técnico, de idioma, eclesiástico)?
32. Por que você optou por este curso?
33. Quanto tempo, por dia, você dedica ao estudo do curso?
34. Qual o tipo de abordagem historiográfica você mais simpatiza (ou defende)?
- a. Se houver uma, a que você atribui esta simpatia (ou defesa)?
 - b. Você vê compatibilidade entre esse tipo de abordagem e o cristianismo?
35. Quais são seus planos acadêmicos para o futuro?
36. Como você é na sala de aula? Participativa? Gosta de discutir?
37. Você é do tipo que abraça logo uma teoria ou gosta de questionar?
38. Você gosta de questionar o professor ou faz seus estudos e questionamentos individuais?
39. Que tipo de livro você gosta de ler? Por quê?
40. Que tipo de música você gosta de ouvir? Por quê?
41. Que tipo de programa você gosta de assistir? Por quê?
42. Você aprecia mais algum tipo de arte? Por quê?
43. Você se considera uma pessoa espontânea (que diz tudo na hora) ou você costuma refletir antes de falar?
- a. Independente da resposta, sempre foi assim?
44. Você se considera uma pessoa bagunceira ou organizada?
45. Você considera algum problema na infância (ou na trajetória) que interfere em sua forma de ser ou agir atual?
46. Como você teve contato com a fé evangélica?
- a. Se foi na infância, qual a influência de seus pais em sua aproximação com a fé?
 - b. Se foi posteriormente, quais as mudanças decorrentes da conversão?
47. Em qual igreja você congrega?
48. Como você descreve sua igreja (no aspecto físico, humano, doutrinário)?
- a. Quantos membros tem em sua igreja?
 - b. A maioria dos membros de sua igreja é jovem ou anciã? Por quê?
 - c. A maioria dos membros de sua igreja é intelectualizada ou leiga?
 - i. Na sua igreja, qual a média de pessoas que já passaram pela faculdade ou estão cursando?
 - d. Os líderes de sua igreja têm formação em alguma área? Se sim em qual? Você acha que isso é importante?
 - e. Normalmente a liturgia de sua igreja é moderna ou tradicional? De qual você gosta mais?

- f. O louvor é mais espontâneo ou tradicional? Você gosta?
- g. Normalmente as pregações em sua igreja são mais intelectualizadas ou mais emotivas? De que você gosta mais?
 - i. Se forem emotivas, como você se sente em viver em mundo intelectualizado e quando chegar na igreja receber uma mensagem desintelectualizada?
 - h. O que você gostaria de mudar em sua igreja? Por quê?
- 49. Há quanto tempo você congrega nesta igreja?
- 50. Se desde criança, como foi sua infância na igreja?
- 51. Você já congregou em outra igreja?
- 52. Por que você escolheu congregar nesta igreja?
- 53. Você é batizado(a) nas águas?
- 54. Você é batizado com o Espírito Santo?
 - a. Se sim, como foi sua experiência de batismo com o Espírito Santo?
 - b. Se não, a que você atribui a ausência do batismo?
- 55. Quem são (ou foram) as pessoas mais importantes na sua trajetória eclesial? Por quê? Qual a importância?
- 56. Quem são os líderes que você mais admira na igreja? Por quê?
- 57. Com que frequência você vai à igreja (Antes e depois de ingressar na faculdade)?
- 58. Você bebe? Fuma?
- 59. Você escuta músicas seculares (não gospel)?
- 60. Você participa de algum grupo ou ministério?
- 61. Com que frequência você lê a Bíblia?
- 62. Com que frequência você faz orações e momentos devocionais?
- 63. Quais são seus planos ministeriais para o futuro?
- 64. Qual o sentido da religião para você?
- 65. Qual o espaço da religião em sua vida diária?
- 66. Você se considera uma pessoa mística?
 - a. Na sua opinião, isso é bom ou ruim?
- 67. Você já discordou de alguma crença ou prática da sua igreja?
 - a. Se sim, como foi...? Você externou sua insatisfação?
 - b. Como você chegou a esta discordância?
 - c. Sua igreja é aberta a mudanças e sugestões?
- 68. Você acha que sua igreja incentiva os jovens à atividade intelectual (colégio, faculdade)? Por quê?
- 69. Qual foi a reação dos membros da igreja quando souberam que você estudaria na faculdade?
- 70. O(s) pastor(es) de sua igreja tem formação em curso superior?
 - a. Que contribuição para o pensamento teológico e/ou científico você acha que eles dão?
 - b. Se sua fé de repente fosse abalada por um argumento na academia, você levaria os argumentos ao seu pastor?
- 71. Você vê (ou já viu) a igreja como fonte autoritativa de informação?
 - a. Você vê a universidade como concorrente da igreja no sentido de ser uma nova fonte de informação?
 - b. Se sim, como foi a descoberta de uma nova fonte de informação na academia?
- 72. Você já enfrentou alguma dificuldade na academia por causa da sua fé?

73. Em sua opinião, quais as maiores dificuldades que um jovem evangélico enfrenta na universidade?
74. Você acha que sua igreja prepara os jovens de maneira adequada para enfrentar os desafios da academia? Por quê?
75. Você se vê em outra religião?
 - a. Se sim, em qual seria?
 - b. Se não, por quê?
 - c. O que mais lhe encanta na fé evangélica?
76. Algum professor ou aluno já criticou crenças ou práticas doutrinárias que você defende?
 - a. Se sim, qual foi sua atitude?
77. Você conhece alguma pessoa que abandonou a igreja após ter ingressado na universidade?
 - a. Se sim, você acha que há alguma relação direta entre o abandono desta pessoa e seu ingresso na universidade? Qual?
78. Você já sentiu vontade de abandonar a igreja durante o tempo da faculdade?
 - a. Se sim, você vê alguma interferência da universidade nesse tipo de desejo?
 - b. Se sim, como foi a experiência? Alguém ajudou? O que foi determinante para que você não abandonasse a igreja?
 - c. Se não, a que você atribui a diferença entre você e aqueles que abandonaram a fé?
79. Você vê alguma relação entre fé e ciência (igreja e universidade)?
 - a. Como resolver o aparente dilema de “a igreja lidar com dogmas” e “a universidade com dúvidas”?
 - b. Se sim, de que maneira a igreja pode ajudar a universidade e de que maneira a universidade pode ajudar a igreja?
80. Houve alguma mudança em sua fé antes e depois de sua experiência na academia?
81. Depois de seu ingresso na universidade, você já discutiu algum ponto com evangélicos sobre a crença ou a prática da sua igreja?
82. Você se acha mais crítico da igreja evangélica hoje do que há quatro anos?
 - a. Se sim, você atribui esse criticismo à universidade ou a algum outro aspecto?
 - b. Se sim, como foi desenvolvida essa postura crítica em você?
 - c. Se sim que pontos da igreja você mais critica (ou já criticou)?
 - d. Se sim, você acha isso positivo ou negativo?
83. Você já foi radical em algum ponto doutrinário ou prático e agora se vê mais flexível?
 - a. Se sim, quais pontos você era taxativo e agora é mais flexível?
 - b. Quais pontos você era flexível taxativo e agora é mais taxativo?
 - c. E quais pontos você continua sendo taxativo e quais continua sendo flexível?
84. O que você acha da ênfase que sua igreja dá aos usos e costumes?
85. O que você acha da postura de sua igreja em ser fechada no relacionamento com outras denominações evangélicas?
86. Você já leu algum texto ou participou de alguma aula que fez gerar dúvidas em relação a alguma de suas crenças ou práticas religiosas?
 - a. Se sim, qual foi o texto?
 - b. Qual foi sua reação?
 - c. Você pediu ajuda de alguém?
 - d. Você já leu algum livro ou artigo sobre apologética cristã?
 - e. O que você acha da apologética cristã?

87. Na academia, a discussão do fenômeno religioso é na perspectiva humanista (não no aspecto revelacional), o que você pensa desse tipo de discussão?
 - a. Você já participou de algum tipo de discussão assim? Se sim, como foi?
88. Quais as principais contribuições do curso de história para sua vida?
89. Você se arrepende de ter feito o curso de história?
90. O que você se arrepende de ter feito ou não ter feito no curso de história?
91. Quem são (ou foram) as pessoas mais importantes na sua trajetória universitária? Por quê? Qual a importância?
92. Quem são os professores que você mais admira? Por quê?
93. O que mais marcou a sua vida na universidade?
94. Que dificuldades, crises, tensões, angústias, dúvidas e incertezas você experimentou ao longo do curso?
 - a. Como você lidou com essas questões?
95. Como você descreve [nome da pessoa] na academia e [nome da pessoa] na igreja? Quais as continuidades e descontinuidades?
96. Você já participou de algum grupo religioso (de oração ou estudo bíblico) na universidade?
97. O que você acha desses grupos (P.ex: ABU)?
98. Quais as principais razões pelas quais você acredita em Deus, na Bíblia e no evangelho, etc.?
99. Você acha que sua fé é racional? Por quê?
 - a. Você costuma questionar sua fé?
100. O que você faria se a ciência descobrisse um fato que contrariasse algum elemento de sua fé?
101. Você acredita nos milagres descritos na Bíblia?
 - a. Se sim, como combinar o pensamento racional e científico com estas crenças da fé?
102. Você acha que na sua igreja há pessoas intelectualmente capacitadas para ajudar um jovem que está confuso pelos questionamentos da academia?
 - a. Se há, quem seria?
 - b. Qual a formação dessa pessoa?
103. Você acredita na história do descobrimento do Brasil? Na colonização como um processo amigável? Na história heroica da independência do Brasil? Por quê?
104. Você acredita na ressurreição de Jesus? Por quê?
 - a. Você já pensou que o dogma da ressurreição pode ser a construção do mito?
 - b. Você acha que um evento como a ressurreição de Jesus seria aprovado pelos critérios historiográficos?
105. Você acredita que a Bíblia é a Palavra de Deus?
 - a. E quanto às cópias do N.T?
 - b. E o processo de definição do cânon?
106. Como você lida com a realidade histórica de ter tanto sangue derramado em nome de Deus?
107. Você acha que os elementos da fé devem ser testados pela ciência e pela razão?
 - a. Se sim como você lida com as questões acima?
 - b. Se não, não seria perigoso cair no relativismo?
108. Você costuma compartilhar sua fé com outras pessoas na universidade?
 - a. Se sim, Com quem?
 - b. Com pessoas evangélicas? Você já evangelizou alguém?

- c. Como as pessoas reagem?
109. Você já utilizou conhecimentos adquiridos na academia em atividades eclesiais?
 - a. Se sim, quais foram os conhecimentos?
 - b. Como foi a receptividade das pessoas?
 110. Na faculdade, você costuma ler textos sobre religião ou parte mais para outros temas (como política, economia, cultura)?
 111. Se você está na sala de aula e, na aula, o professor começa a fazer críticas à fé evangélica, o que você faz? Discute, ignora, ou o que?
 - a. E se for em uma roda de amigos
 112. Se alguém questiona pontos da sua fé, você aprofunda essas questões ou você ignora?
 - a. Isso já aconteceu na prática?
 113. Há alguém para quem você não indicaria a universidade, por que ela seria nociva?
 114. O que você acha das outras religiões?
 - a. Você acha que um não cristão pode ser salvo?
 115. O que você acha da homossexualidade?
 116. O que você acha do aborto?
 117. Quais as suas orientações quanto à política?
 118. O que você acha da mensagem exclusivista do cristianismo?
 119. Você já pensou na probabilidade de estar errado?
 120. Se você fosse aconselhar um jovem evangélico que passou no vestibular de história, o que você lhe diria?

APÊNDICE B – Carta de autorização para a gravação a entrevista**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE****PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS****CARTA DE AUTORIZAÇÃO PARA A GRAVAÇÃO DA ENTREVISTA**

Eu _____, concordo em participar, de livre e espontânea vontade do trabalho de pesquisa do estudante Robson Gerliandro da Silva e autorizo a gravação de minha entrevista, permitindo que qualquer parte dela possa ser usada por ele para a publicação de artigos, dissertações, teses, etc. desde que meu nome seja omitido.

Atenciosamente,

Nome

_____/_____/_____
Data

APÊNDICE C – Questionário para alunos da Fafica e a UFPE

PESQUISA PARA TESE DE DOUTORADO

INSTITUIÇÃO DE ENSINO: _____

CURSO: LICENCIATURA EM HISTÓRIA

PERÍODO: _____

Ocupação: _____ **Sexo:** () Masc () Fem

Estado civil: () Solteiro () Casado () Divorciado () Viúvo **Idade:** _____

Ocupação do pai: _____ **Ocupação da mãe:** _____

Mora com os pais? () Sim () Não / **Cidade em que mora:** _____

Escolaridade do pai: () Fundamental Incomp. () Fundamental comp. () Médio incomp. () Médio comp. () Superior Incomp. () Superior Comp.

Escolaridade da mãe: () Fundamental Incomp. () Fundamental comp. () Médio incomp. () Médio comp. () Superior Incomp. () Superior Comp.

Quantas pessoas moram na sua residência: _____ **Renda domiciliar:** _____

Religião: _____ **Há quanto tempo faz parte dessa religião:** _____

Religião anterior: _____

Comunidade religiosa que frequenta: _____

Frequência: () Toda semana () + ou – uma vez por mês
() de vez em quando () quase nunca () não frequento

Houve alguma mudança de religião durante o período da faculdade? () sim () não

Se sim, qual? De _____ para _____;
de _____ para _____.

Se sim, você percebe alguma relação entre sua mudança em relação à religião e a faculdade? () Nenhuma () Sim, mas pouca () Sim, bastante

Deseja fazer alguma observação: _____

Se possível, peço que você disponibilize o número do seu telefone e/ou WhatsApp e/ou e-mail para esclarecimentos, caso seja necessário: _____ / _____ / _____.

Obrigado por ter respondido este questionário.