

### 3 INTERDISCIPLINARIDADE NA PESQUISA SOBRE JUVENTUDE E RELIGIÃO

#### *INTERDISCIPLINARITY IN RESEARCH ABOUT YOUTH AND RELIGION*

*Cristina Satiê de Oliveira Pátaro*<sup>1</sup>

*Ada Otoni Ferreira Fontanella*<sup>2</sup>

*Frank Antonio Mezzomo*<sup>3</sup>

**RESUMO:** Neste ensaio, buscamos refletir sobre a pertinência da perspectiva interdisciplinar no estudo das inter-relações entre juventude e religião, em vista de evidenciar as dinâmicas sociais que permeiam os jovens e as dimensões religiosas na contemporaneidade. Partimos de um debate acerca da abordagem interdisciplinar na Ciência e na produção de conhecimento para, em um segundo momento, apresentar de que forma tais considerações permitem um olhar multidimensional para as discussões sobre juventude e religião na contemporaneidade. Evidenciamos, assim, a desregulação dos mecanismos de transmissão das crenças que submete os indivíduos a uma multiplicidade e fluidez de memórias, ocasionando a construção de identidades flexíveis e caracterizadas por um movimento de pluralização, expansão e sincretismo no campo da religiosidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Interdisciplinaridade. Juventudes. Religião. Identidades.

**ABSTRACT:** We intent to reflect on the pertinence of the interdisciplinary perspective in the study of the interrelationships between youth and religion, in order to highlight the social dynamics that permeate young people and the religious dimensions in the contemporary society. The discussion is grounded in a debate about the interdisciplinary approach in Science and the production of knowledge in order to present, in a second moment, how these considerations allow a multidimensional view of youth and religion in the contemporary society. Thus, we show the deregulation of the transmission mechanisms of beliefs that subjects individuals to a multiplicity and fluidity of memories, causing the construction of flexible identities characterized by a movement of pluralization, expansion and syncretism in the field of religiosity.

---

<sup>1</sup> **Cristina Satiê de Oliveira Pátaro:** Doutora em Educação (USP). Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento – PPGSeD e do Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. Contato: crispataro@gmail.com

<sup>2</sup> **Ada Otoni Ferreira Fontanella:** Mestre em Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD/Unespar), Graduada em Ciências Sociais (UFF). Contato: E-mail: adinhaferreira@yahoo.com.br

<sup>3</sup> **Frank Antonio Mezzomo:** Doutor em História Cultural (UFSC). Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento – PPGSeD e do Mestrado Profissional em Ensino de História – Prof. História da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. Contato: frankmezzomo@gmail.com

**KEYWORDS:** Interdisciplinarity. Youth. Religion. Identities.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a pertinência da perspectiva interdisciplinar no estudo das inter-relações entre juventude e religião, em vista de evidenciar as dinâmicas sociais que permeiam os jovens e as dimensões religiosas na contemporaneidade. Em uma sociedade cada vez mais individualista, plural e espiritualmente autônoma (no que se refere à construção de seu sistema de fé), observar o modo como os jovens se relacionam com a religiosidade e o grau de institucionalidade dedicado a essa vinculação nos parece extremamente relevante.

Assim, buscamos demonstrar, em um primeiro momento, que as diversas concepções sobre interdisciplinaridade fazem parte de um mesmo processo surgido da necessidade de uma visão mais abrangente em relação às dinâmicas sociais que se desenvolveram ao longo da modernidade. Esta, por sua vez, é vista como um modo de vida, uma ordem social, resultante de transformações na forma como os indivíduos concebem os valores morais, os vínculos afetivos e as representações sociais, inegavelmente relacionadas às mudanças ocorridas nas instituições políticas, sociais e também religiosas (NAJMANOVICH, 2001). Em vista de tais considerações, trazemos, na sequência, alguns apontamentos teóricos que tratam dos conceitos de juventudes, junto à temática da constituição identitária no contexto atual, em especial que tange à dimensão religiosa.

## 2 CIÊNCIA, INTERDISCIPLINARIDADE E A POSIÇÃO DO PESQUISADOR: BREVES APONTAMENTOS

A Revolução Científica ocorrida nos séculos XVI e XVII, caracterizada por descobertas nos campos da física, astronomia e matemática, foi modificando a visão medieval de mundo, dando espaço para o surgimento de um novo período na história da humanidade: a modernidade. A noção de um universo regido por leis divinas e espirituais deu espaço a um novo mundo, passível de ser explicado racionalmente por objetos que podiam ser reduzidos, quantificados e medidos, ficando secundada a experiência dos sujeitos do domínio do conhecimento científico (CAPRA, 1997; LATOUR, 1994; MORIN, 2005).

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

A esse paradigma estabelecido pela Ciência Moderna ou Revolução Científica, atribui-se um modelo de racionalidade em que o que não é quantificável seria cientificamente irrelevante, caracterizando-se por uma construção metodológica aferida pelo rigor das medições. A observação dos fatos e a experimentação seriam, então, ideias fundamentadas sobretudo na lógica matemática, a partir da qual seria possível chegar a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Esse método científico estabelece-se, também, na redução da complexidade, desconsiderando as subjetividades da mente humana e as inúmeras variações e possibilidades de interações existentes entre os indivíduos e a natureza. Para essa compreensão de ciência, conhecer significa quantificar; antes, porém, é preciso dividir e categorizar, para depois determinar as relações sistemáticas entre as partes separadas anteriormente (SANTOS, 2010). Nesse contexto, “os homens modernos acreditaram que era possível ‘conter’ o tempo dentro dos relógios, ‘capturar’ o espaço dentro de um quadro e o movimento em um conjunto de ‘leis naturais’ necessárias e eternas.” (NAJMANOVICH, 2001, p. 14).

René Descartes (1596-1650) exerceu grande influência na estruturação da Ciência Moderna, sendo considerado um dos pensadores mais emblemáticos da história do pensamento ocidental, destacadamente pela criação do método do pensamento analítico, baseado na tentativa de apreender o todo de um determinado fenômeno a partir da análise de uma parte desse todo. Uma concepção também rotulada como metodológico-reducionista. Essa visão mecanicista do fazer ciência pressupõe a ideia de ordem e estabilidade do mundo da matéria, como se este fosse uma máquina cujas operações podem ser verificadas e categorizadas pela criação de leis físicas e matemáticas.

Na Ciência Moderna, o conhecimento progride pela especialização, e, quanto mais específico este for, maior será a compartimentação do objeto estudado. A divisão em áreas do saber é criada para dar conta dessa institucionalização, criando as “disciplinas” e, ao mesmo tempo, o policiamento sobre suas fronteiras e a repressão aos que as quiserem transpor (SANTOS, 2010). Contudo, não podemos desconsiderar o fato de que essa criação estática e invariável do mundo da matéria foi a pré-condição para grande parte de todo o desenvolvimento tecnológico que surgiu desde então, trazendo inúmeras contribuições para a ciência, mesmo que reconhecida mais pela capacidade de dominar e transformar o real do que pela capacidade de compreendê-lo (LATOUR, 1994; SANTOS, 2010).

Ao longo dos dois últimos séculos – e como consequência do próprio fazer da ciência – alguns debates foram sendo travados, fazendo emergir críticas acerca das limitações e problemáticas impostas pelo chamado paradigma da modernidade. A perspectiva holística ou sistêmica (CAPRA, 1997), por exemplo, foi se consolidando em certa oposição ao mecanicismo e fragmentação da Ciência Moderna, defensora da ideia de que não devemos olhar uma determinada questão social de forma fragmentada e sim como um todo, um sistema onde tudo está interligado, emergindo uma tensão entre as partes e o todo. Desde então, a tensão entre o paradigma mecanicista e o sistêmico tem ocorrido nos diversos campos da ciência, de maneira não uniforme e com

diferentes intensidades, representando uma revolução na história do pensamento científico ocidental, basicamente pela defesa de que as propriedades das partes de um sistema não podem, isoladamente, dar respostas sobre o todo, a não ser pela consideração de um fragmento desse todo. Além da abordagem sistêmica de Capra, outras perspectivas críticas à Ciência Moderna foram sendo construídas – que, embora não necessariamente sejam confluentes, são muitas vezes agregadas sob o genérico rótulo de “Pós-modernas” (SANTOS, 2004). Em um processo gradativo e progressivo, expressão de um movimento mais amplo e diverso, tais perspectivas apresentam concepções que não obrigatoriamente negam as premissas do método científico da modernidade, mas trazem novos questionamentos e abordagens.

Dando continuidade a esse movimento de busca por outros caminhos para os impasses apresentados no campo científico, os pesquisadores contemporâneos deparam-se com questões de diferentes tipos e características nas áreas políticas, ecológicas, econômica, nos sistemas de saúde e educação, dentre outras. No entanto, parecem ser todas diferentes faces de um mesmo problema: o paradigma moderno, pautado em conceitos e técnicas de uma perspectiva mecanicista da ciência (CAPRA, 1982), não consegue dar respostas adequadas à complexidade apresentada para várias questões na atualidade, relegando a segundo plano o “estudo do imaginário” e desconsiderando, dentre outros aspectos, as influências ideológicas e todas as formas de conhecimento obtidas a partir da experiência e da tradição. Para Descartes, por exemplo, o imaginário era visto como algo resultante do erro e da falsidade, um conhecimento de estágio inferior. Assim, o racionalismo defendido por ele tornou-se a ferramenta universal de uma pedagogia do saber científico, que deveria ter excluída de suas práticas a imaginação corruptiva:

Desta forma, não é por acaso que o realce assumido pelo imaginário enquanto objeto de preocupação temática e investigação tenha crescido justamente no momento em que as razões cartesianas e as certezas do processo científico não se apresentam como capazes de dar conta da complexidade do real. (PESAVENTO, 1995, p. 13).

Contudo, apesar dessa condição da ciência vir sendo intensamente questionada nos últimos anos, essa ação não deve ser entendida como um fim de um esquema de referências (PESAVENTO, 1995), pois basicamente tudo o que foi desenvolvido científica e tecnicamente até o período atual deve-se aos avanços da Ciência Moderna, por meio de questionamentos plausíveis e estudo de hipóteses, visando descobertas ou melhorias.

O “olhar sociológico”, umas das competências esperadas por aqueles que se interessam pelo estudo das ciências sociais, é um exemplo de tentativa para superar algumas dificuldades apresentadas no meio científico. O termo, defendido por Mills (1975), propõe instigar o exercício de olharmos os acontecimentos sociais de maneira diferente daquela com a qual estamos habituados, buscando uma perspectiva mais abrangente. Desse modo, para compreendermos as questões sociais, seria indicado nos situarmos no período e realidade do coletivo em que se encontram, relacionando as informações

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

obtidas, e, se necessário, mudarmos nossa perspectiva primeira em relação a esse objeto, sempre na tentativa de uma visão ampla da sociedade e dos elementos que dela fazem parte. Segundo o autor, assumir esse “olhar sociológico” deve ser objetivo de todo cientista social, abstendo-se das pré-noções, passando a ver a realidade estudada como algo “desconhecido”, esforçando-se para superar as certezas iniciais, ou seja, as ideias do senso comum. Em outras palavras, refere-se a um processo de conexão entre a experiência individual, as instituições que compõem a sociedade, a percepção sobre o outro, e os lugares que todos ocupam na história.

Assim, a questão estabelecida se coloca não apenas em observar o fenômeno, mas principalmente em como observá-lo. Sabemos que os mais variados fenômenos sociais são de conhecimento dos indivíduos desde que a primeira sociedade foi fundada, porém nem sempre existiu uma ciência social que ajudasse no processo de compreendê-los (DAMATTA, 2011). Em especial, devemos dar destaque a dois conceitos que podem nos auxiliar nesse sentido: “desnaturalização” e “estranhamento”. Ambos, vistos de modo complementar, colaboram para um entendimento mais amplo do cientista social em relação à sociedade, porque convidam à reflexão e à prática. O primeiro deles estimula um olhar desnaturalizador sobre as práticas do cotidiano, reconhecendo-as como resultado de deliberações de interesses particulares ou coletivos, não sendo, portanto, uma condição natural. O segundo trata de uma postura investigativa em relação a um mundo supostamente conhecido, percebendo a experiência social para além da sua regularidade, estranhando os fenômenos sociais, tornando-os questionáveis, problematizando-os (CUNHA; RÖWER, 2014).

Diferentemente de algumas perspectivas das ciências naturais, que podem reproduzir seus experimentos em condições laboratoriais diversas e por diferentes indivíduos e obter resultados semelhantes (conservadas condições iguais de realização), a matéria-prima das ciências sociais caracteriza-se por determinações imbricadas que podem acontecer em variados ambientes, obtendo, por conta disso, significados e relações que podem variar conforme o olhar do pesquisador (DAMATTA, 2011), ou seja, as ciências sociais estudam acontecimentos complexos, situados em diferentes planos de causalidade e determinação.

Com isso, no momento em que o pesquisador expõe sua teoria, não somente está abrindo-se para relativização de seus “padrões epistemológicos”, bem como favorecendo a ocorrência de um nível de debate inovador, estruturado por um diálogo entre o fator interno (a interpretação do objeto sobre suas próprias práticas) e o fator externo (a interpretação do cientista social sobre as práticas do objeto). Tal esquema comparativo é fundado na reflexividade, na qual a consciência do pesquisador não pode ser excluída nem as percepções do objeto desconsideradas (DAMATTA, 2011).

Neste sentido, outro aspecto a ser reforçado em relação às concepções aspiradas pela Ciência Moderna é a relevância do lugar de quem enuncia, isto é, do pesquisador. Segundo Najmanovich (2001), em geral, publicamos cientificamente de forma genérica, ou seja, utilizamos um estilo impessoal, como

se os problemas de pesquisa não surgissem de algum contexto social e pessoal. Esse discurso é o “discurso da modernidade”, representado por indivíduos abstratos e universais, que se eximem da responsabilidade de indicar o lugar de onde falam e por que falam. Dessa forma, a proposta é problematizar essa perspectiva de ciência, rompendo com um estilo de enunciação que desconsidera as subjetividades dos sujeitos, que pela ótica epistemológica “se relaciona com a necessidade de questionar a distinção clássica sujeito-objeto e respectiva separação corpo-mente” (NAJMANOVICH, 2001, p. 8).

Ainda segundo a autora, tal postura permitiria explicar os enredos políticos, culturais e estéticos que vêm compondo e modificando os meios sociais nas últimas décadas, como os advindos da utilização da internet e principalmente do crescente acesso às redes sociais. Trata-se de conectar o corpo e a mente que foram separados na modernidade, considerando que o corpo emerge das experiências individuais, históricas e contextualizadas e que não deve ser desconsiderado. Diante do exposto, faz-se necessário construir um “novo espaço cognitivo”, onde corpo e mente, objeto e sujeito, não são apresentados como opostos, e sim complementares, dado que na atualidade passamos por um momento em que o discurso moderno a respeito das pessoas, do conhecimento e da produção de sentido vem sendo questionado. Nesse entendimento, a produção de conhecimento exige “interação, relação, transformação mútua, co-dependência e co-evolução” (NAJMANOVICH, 2001, p. 21), pois sempre haverá o lugar distinto da anunciação. Esse “sujeito encarnado” faz parte de um processo criativo de si mesmo e do mundo do qual participa, afeta e é afetado por ele, e alcança o conhecimento justamente porque é capaz de perceber e processar com o próprio corpo.

Da mesma forma, Paul (2011) enfatiza a indispensabilidade de considerarmos a subjetividade e o local de onde falamos em nosso exercício do fazer ciência, entendendo que a própria posição do sujeito está implicada nos resultados da pesquisa. Assim, percebemos que a compreensão de grande parte das questões contemporâneas passa pelo reconhecimento de que os indivíduos estão inseridos em uma realidade social plural e complexa, cuja compreensão pode ser aprofundada quando levamos em consideração a individualidade/subjetividade de seus integrantes (PAUL, 2011; NAJMANOVICH, 2001). No entanto, ainda que as singularidades dos sujeitos devam ser levadas em conta, é necessário ter em mente que a plenitude da realidade psicológica destes nos escapará, pois certamente não será possível apreender toda sua existência social e individual, uma vez que o conhecimento completo é impossível (PAUL, 2011; MORIN, 1996).

A questão da visão do todo pela parte ou da parte pelo todo é acrescida de contribuição pela teoria da complexidade de Morin (1996). Essa teoria baseia-se na crença de que a desordem, com a presença de elementos diferentes e aparentemente não relacionados, também produz a ordem. Com essa perspectiva, tentar compreender um sistema reduzindo por suas partes não seria adequado, porque o todo tem propriedades e qualidades que as partes isoladas não possuem. Enfim, trata-se de um pensamento que aceita as ambiguidades e as contradições dos sistemas vivos, e exatamente por esse motivo que “o

pensamento complexo não é o pensamento completo; pelo contrário, sabe de antemão que sempre há incerteza” (MORIN, 1996, p. 285). Dessa maneira, a teoria da complexidade visa incluir o sujeito, busca destacar o seu papel nas dinâmicas sociais considerando sua trajetória de vida, anseios, opiniões e contradições.

O mesmo dilema, o que paira sobre o modo cartesiano-mecanicista de olhar o mundo (MORIN, 1996), também emerge das críticas tecidas por Najmanovich (2001), quando diz que por esse olhar da Ciência Moderna, “o conhecimento é uma imagem virtual daquilo que está fora do sujeito e independente dele [... de modo que] o sujeito da modernidade não afeta nem é afetado por aquilo que conhece” (NAJMANOVICH, 2001, p. 16). Este seria o “lado mau” da ciência, denunciado por Morin (2005), em que muitas vezes as possibilidades criadas por sua prática fogem ao controle dos próprios cientistas, acabando sob domínio de grupos com grande poder econômico e político: “De certo modo, os cientistas produzem um poder sobre o qual não têm poder, mas que enfatiza instâncias já todo-poderosas, capazes de utilizar completamente as possibilidades de manipulação e de destruição provenientes do próprio desenvolvimento da ciência.” (MORIN, 2005, p. 18). Tal ponderação permite supor que a ciência, muitas vezes, com seus conhecimentos e tecnologias, estaria a favor do poder econômico, e não das pessoas, muito menos das mais pobres.

De acordo com Capra (1997), reconhecer o valor inerente da vida humana e não-humana constitui-se traço psicológico fundamental para a compreensão da “ecologia profunda” por parte dos indivíduos, principalmente para aqueles que pesquisam cientificamente. Nessa concepção, todos os seres vivos encontram-se ligados por uma comunidade ecológica, numa rede interdependente, e, “quando essa percepção ecológica profunda torna-se parte de nossa consciência cotidiana, emerge um sistema de ética radicalmente novo” (CAPRA, 1997, p. 19). Porém, o autor ressalta que seguimos levados a pensar que os fatos científicos, por exemplo, estão desligados daquilo que fazemos e somos – nossas percepções, valores, ações etc. –, quando na verdade emergem justamente deles. Tal condição dificultaria, segundo o autor, nosso entendimento acerca da conexão profunda entre os campos ecológico e psicológico, antes completamente separados dentro da perspectiva científica. Ao contrário, se seguissemos a proposta ética defendida por Capra (1997), estaríamos inclinados a zelar por toda natureza viva, já que teríamos a consciência ecológica profunda de fazermos parte da teia da vida (CAPRA, 1997).

Ainda sobre a responsabilidade do pesquisador perante a sociedade, Morin (2005) afirma que, atualmente, tem prevalecido a separação entre “fato e valor” na concepção “clássica” da ciência, obscurecendo a visão dos atributos éticos necessários que, em nome da objetividade, elimina os posicionamentos pessoais do sujeito pesquisador. E por não haver nenhum método objetivo para considerar ciência como “objeto de ciência”, e o cientista como “sujeito”, nos encontraríamos num impasse: “se não se sabe conceber cientificamente o cientista e a ciência, como pensar cientificamente a responsabilidade do cientista na sociedade?” (MORIN, 2005, p. 118). Para o autor, pensar criticamente o papel da ciência na sociedade é o caminho reflexivo mais coerente para fomentar

princípios morais, pois não basta, apenas, boa vontade e disposição laboral para ser considerado um pesquisador responsável. É preciso reconhecer que a prática do investigador científico suscita uma ética própria, especialmente quando a busca pelo conhecimento e inovação tecnológica elimina de si mesmo toda a competência ética. Afinal, o sujeito encarnado faz-se reconhecer, também, para assumir as responsabilidades daquilo que se pesquisa (NAJMANOVICH, 2001).

Tendo como premissa tais elementos acerca do fazer ciência, cabem-nos algumas considerações acerca da perspectiva interdisciplinar. Segundo Raynaut (2014), para compreendermos as questões sociais contemporâneas, é necessário ultrapassarmos as fronteiras disciplinares, que se encaixam em domínios estagnados do saber, sendo esta uma preocupação em pauta nos estudos de pesquisadores de diversas instituições de ensino pelo mundo, curiosos com os novos caminhos que a prática interdisciplinar pode apontar para a produção do conhecimento científico. É, portanto, no diálogo entre as disciplinas que Raynaut acredita ser possível a interdisciplinaridade. Nesse movimento, a construção de novos paradigmas, incorporando novas metodologias de ensino e pesquisa, torna-se fundamental para apontar caminhos em relação a algumas questões sociais que se apresentam na contemporaneidade. Neste sentido, por sua complexidade e multidimensionalidade – conforme veremos adiante –, entendemos que as discussões acerca das temáticas da juventude e da religião na contemporaneidade podem ser favorecidas pela abordagem interdisciplinar.

Ao mencionarmos a perspectiva interdisciplinar, é possível constatar que algumas dificuldades em que parte das pesquisas científicas encontra-se atualmente ocorrem, segundo Paul (2011), porque se estruturaram pelas bases do reducionismo metodológico clássico – proposta por Descartes e que foi a base da Ciência Moderna –, e acabam se deparando com condições de complexidade que surgem nas fronteiras (ou no fim) de seus campos disciplinares, lugares que apresentam uma pluralidade de fatores que o pensamento técnico racional não consegue explicar sozinho (PAUL, 2011; RAYNAUT, 2014)<sup>4</sup>. Assim, diante das ambiguidades, multidimensionalidade e complexidade do cenário contemporâneo, a perspectiva da Ciência Moderna, embora muitas vezes eficaz, vem se mostrando, em alguns casos, pouco eficiente, incorrendo em lacunas que devem ser superadas na busca pela compreensão da realidade. Apesar de as fronteiras disciplinares se apresentarem rígidas no discurso científico, podemos afirmar que, nos últimos anos, vêm sendo desenvolvidas significativas colaborações interdisciplinares entre os programas de pesquisa (RAYNAUT, 2014).

---

<sup>4</sup> Conforme destacado anteriormente, não estamos desconsiderando as contribuições da Ciência Moderna, sobretudo por reconhecermos seu nascimento no berço do Iluminismo, do qual apropriamos noções fundamentais como as relacionadas ao Estado, a divisão de poderes e instituições, a concepções sobre direitos humanos etc. Tal fato faz a perspectiva interdisciplinar para a ciência, defendida aqui, devedora de um processo iniciado no início da Era Moderna, que também contribuiu, fortemente, para a ruptura de inúmeras concepções místicas no campo do saber científico vigente até o período.

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>



Nessa perspectiva, Raynaut (2014) propõe a interdisciplinaridade a partir de dois diferentes tipos. O primeiro deles, denominada “interdisciplinaridade instrumental”, seria aquela que acontece quando uma área do conhecimento solicita a perícia de outra área do conhecimento em vista de responder a uma questão pontual colocada em determinado momento de seu estudo. O segundo tipo é o chamado “interdisciplinaridade de liga”, a partir do qual ocorre interação permanente entre as diferentes áreas do conhecimento, gerando novos campos de estudos estáveis, as chamadas “interdisciplinas”. Ainda conforme o autor, esses caminhos interdisciplinares não apresentam grandes resistências ao caminhar pelas ciências da materialidade e pelas disciplinas técnicas, até se depararem com premissas culturais, que, por não serem de natureza prática, expressam configurações mentais dos sujeitos, sentimentos e concepções de vida, enredos que as ciências naturais não conseguem decompor sozinhas. Nesse sentido, o autor ressalta a necessidade de o pesquisador das ciências da materialidade reconhecer que os conhecimentos e o universo de estudo das ciências sociais não estão fora da objetividade exibida pelas ciências da materialidade, pois vivemos e atuamos na dimensão da história, na qual o impacto do campo das ideias, por exemplo, possui existência intrínseca e significativa regularidade (RAYNAUT, 2014).

De forma análoga, na perspectiva interdisciplinar aqui apresentada, considerar o ponto de vista do pesquisador e “a voz dada” ao objeto de pesquisa se apresentam como requisitos de suma importância. Nesse contexto, a subjetividade dos indivíduos, o local de onde falam e por que falam devem estar presentes no exercício do fazer ciência (PAUL, 2011; NAJMANOVICH, 2001). Trata-se de uma tentativa de compreender a heterogeneidade e multiplicidade dos delineamentos sociais na contemporaneidade, que vem ganhando nos últimos anos contribuições teóricas de diversos pesquisadores envolvidos com essa abordagem.

Contudo, faz-se imperativo destacar que a perspectiva de uma ciência interdisciplinar, considerando algumas de suas principais vertentes, ainda apresenta muitos dilemas a serem superados. A própria ideia da interdisciplinaridade ocorrendo nas fronteiras das disciplinas, ressalta a necessidade de que estas continuem existindo – sobretudo considerando-se que a troca de saberes científicos depende, em certa medida, da especialização dos indivíduos –, o que demonstra que a proposta interdisciplinar não pode ser vista como uma perspectiva superior ou substitutiva às disciplinas (ALVARENGA, 2011; MORIN, 2005). Ademais, do ponto de vista metodológico, em uma proposta de investigação interdisciplinar, uma disciplina não necessariamente modifica a outra, havendo uma justaposição entre elas. Além disso, é preciso considerar que a ciência trabalha sempre a partir de um conhecimento que é provisório e que, diante da complexidade dos fenômenos, nem mesmo a perspectiva interdisciplinar é capaz de dar conta da totalidade: por essa razão, não devemos descartar a concepção disciplinar.

Mesmo a interdisciplinaridade localizando-se dentro de uma reflexão crítica sobre os avanços da ciência e da tecnologia no mundo moderno, a questão do controle ético e político da atividade científica também deve ser parte integrante

do seu pensamento, ou seja, ela não está livre de produzir riscos e efeitos negativos para a sociedade, principalmente quando não há uma tomada de consciência por parte do cientista sobre o “destroçado processo do saber/poder” que acompanha a prática científica, bem como sobre o uso social do conhecimento e sua efetividade na transformação e superação das desigualdades da sociedade (MORIN, 2005; SANTOS, 2004). Além disso, o reconhecimento da dificuldade para realizar uma investigação social em sua complexidade pode apontar para os limites do pensamento interdisciplinar.

Ainda assim, entendemos que as contribuições da perspectiva interdisciplinar para a prática científica na atualidade nos parecem profícuas para pensar as temáticas da juventude e da religião, bem como suas inter-relações, possibilitando a ampliação da compreensão da juventude contemporânea com a experiência religiosa.

### **3 JUVENTUDES, IDENTIDADES E A INTERFACE COM A RELIGIÃO**

Na tentativa de compreender a figura do jovem na sociedade contemporânea, Abramo (2005) mapeia quatro paradigmas de diferentes perspectivas epistemológicas das Ciências Humanas e Sociais sobre os jovens. Esses variados entendimentos ocorrem justamente pela dificuldade em delimitar marcos que definam em sua completude a juventude, e quais seriam as características específicas de “ser jovem”. Na América Latina, por exemplo, as considerações demográficas, biológicas e psicológicas foram as que tradicionalmente predominaram nos estudos sobre juventude. Porém, desde a década de 1980, outros olhares sobre a temática vêm sendo mais valorizados, como o sociológico e o político, assim como aportes oriundos de perspectivas culturais e antropológicas (UNESCO, 2004). Por conta dessa abrangência analítica, utilizamos o conceito “juventudes” sempre que for pertinente, respeitando a conceituação dada pelos autores citados.

O primeiro enfoque mencionado por Abramo (2005) seria o da juventude como um período transitório para a vida adulta. A educação e o serviço militar, por exemplo, podem ser vistos como etapas dessa preparação, pois permitem a aquisição de conhecimentos e destrezas exigidas pelo mundo dos adultos. Porém, tal perspectiva encara o jovem sempre como um devir, e não como um sujeito de relevância social no presente, além de desconsiderar as desigualdades que marcam as vivências dos jovens. O segundo enfoque enxerga o jovem como peça fundamental para o desenvolvimento social, apostando na sua capacidade de superar adversidades, de adaptar-se às mudanças sociais e às transformações tecnológicas, de incentivar pessoas e difundir ideais. Os jovens são vistos, assim, como atores dinâmicos e com potencialidades para resolver desafios sociais. Já na terceira perspectiva, a juventude é entendida como a fase da experimentação, das transgressões sociais, e, por fim, o quarto enfoque entende o jovem como aquele sujeito que

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

passa a ter reconhecidos seus direitos como cidadão, deixando a ótica dos desvios e das incompletudes em uma instância de enquadramento social superada.

A compreensão da juventude como propensa a práticas ilícitas ou “desvios” também é abordada por Novaes e Mello (2002), que demarcam sua origem no campo da sociologia. As autoras ressaltam que o termo foi constituído pelos trabalhos da Escola de Chicago, nas décadas iniciais do século XX, baseados na ideia de “delinquência”, destacando os jovens como os principais responsáveis por problemas sociais urbanos relacionados à violência. Posteriormente, podem ser verificadas iniciativas por parte de pesquisadores da área de ciências humanas, educadores, gestores de políticas públicas e grupos financiadores de projetos sociais voltados aos jovens, visando compreender e talvez superar a recorrente associação dos jovens aos problemas sociais.

Para além do ponto de vista que associa a juventude a práticas desviantes na sociedade, essa categoria também traz consigo uma concepção positiva, pois acredita-se que os jovens detêm a maior parte da capacidade criativa entre os grupos sociais e vigor físico para realizar afazeres do cotidiano, e são eles que ainda podem fazer mudanças pelo futuro do país, pois têm ao seu favor o tempo com suas possibilidades vindouras (NOVAES; MELLO, 2002; ABRAMO, 2005).

Em um esforço para compreender os jovens contemporâneos, Margulis e Urresti (1996) utilizam dois conceitos explicativos que caracterizariam a juventude: a “moratória social” e a “moratória vital”. Com o primeiro conceito podemos dizer que a sociedade concede ao jovem a possibilidade de usufruir de tempo necessário para estudar, desenvolver habilidades sociais da vida adulta, capacitar-se profissionalmente, e, somente depois de preparado e emancipado financeiramente, aventar a possibilidade de constituir uma família. Tal premissa, no entanto, não está aberta a todos, pelo fato de que somente as classes sociais mais favorecidas podem proporcionar tal conjuntura de vida a seus jovens, logo, trata-se de uma condição vinculada a elementos culturais e sociais, que não está oferecida de maneira equânime a todos seus integrantes. Já o segundo conceito, o de “moratória vital”, que deve ser visto como complementar à primeira, localiza o jovem como um indivíduo que possui um crédito temporal vinculado ao desenvolvimento biológico e psicológico, como a disposição, energia e vigor físico, condições comuns aos jovens de todas as classes sociais, explicando, assim, um traço característico destes: a sensação de invulnerabilidade, segurança e distância da morte (MARGULIS; URRESTI, 1996). Para os autores, é nesta moratória que surgirão as diferenças sociais e culturais mais expressivas no modo de ser jovem.

Na mesma linha de argumentação, para Novaes e Mello (2002), as respostas para a pergunta “o que é ser jovem” se alteram em função da conjuntura social e também com o passar do tempo, uma vez que, como toda categoria socialmente construída, trata-se de um conceito com múltiplas possibilidades de interpretação, a depender do lugar do falante “jovem” e das circunstâncias de sua fala. Ademais, ao redor de tal noção, existem muitas disputas entre gerações e grupos sociais que, além de aspectos simbólicos, possuem fundamentos em

elementos sociais, políticos e históricos (NOVAES; MELLO, 2002), e por isso a justificativa da utilização do conceito “juventudes”, como enfatizado anteriormente.

Quanto a esse aspecto, reforçamos a pertinência da perspectiva interdisciplinar e da complexidade, por acreditarmos estarem em melhores condições de dar conta da diversidade apresentada pela associação religião e juventudes, em razão da multidimensionalidade conceitual que este último vem abrangendo ao longo das últimas décadas, somado à própria natureza “totalitária” da religião, capaz de dar sentido à realidade social como um fato objetivo (estar vinculado a uma determinada religião), mas também subjetivo, na medida em que é capaz de ser ressignificada pelas experiências dos indivíduos.

De acordo com Tavares e Camurça (2004), o conceito de juventude é multifacetado, concebido a partir de diversas óticas dentro da sociologia, sendo complexo e, aos poucos, expandido e delineado pelos novos trabalhos e pesquisas sobre o assunto. Dessa maneira, argumentam existir dois momentos fundamentais em que este conceito foi impactado: a constatação da heterogeneidade de experiências dos jovens no cenário contemporâneo, além do reconhecimento e estudo de novas dimensões das experiências da juventude, tais como o consumo, sexualidade, música, religião. Ainda, a juventude tem se colocado como temática relevante de estudo para esta área do conhecimento desde o último século, quando aspectos significativos do seu sentido foram modificando com o passar dos anos.

Os autores destacam que o tratamento das ambiguidades dessa “fase da vida”, entendidas mais especificamente como resistências, por muitos anos compreendeu apenas dois grandes enfoques: o primeiro orientava-se em torno do reconhecimento da especificidade do recorte geracional, cuja questão central residia nos desafios à socialização e a ruptura verificada nos processos intergeracionais, em que disfunções e descontinuidades podiam ser observadas. Já o segundo enfoque contrapunha as ambiguidades do período juvenil às representações das classes dominantes no período, e não em relação às representações dominantes das gerações anteriores, caracterizando-se, assim, como um recorte classista. Contudo, atualmente, prevalece a opção dos pesquisadores por articular as contribuições de ambos os enfoques, pautando-se no reconhecimento da existência de “juventudes”, no plural, pois levam em conta a expressiva diversidade dos sujeitos (TAVARES; CAMURÇA, 2004, p. 16). Neste ponto, destacamos o cuidado para que o termo não oculte as desigualdades de diferentes tipos (gênero, etnia, classe social etc.), que ainda hoje marcam as vivências dos jovens, em especial em países da América Latina, como o Brasil (MAYORGA; MARCIAL; AGUILERA, 2013; MAYORGA, 2017).

Dessa forma, juventudes apresenta-se como um conceito marcado por critérios culturais, sociais e históricos específicos, realçados por posicionamentos que pretendem construir identidades no contexto da contemporaneidade (MELUCCI, 2007; DAYRELL, 2003). Sobre essa possibilidade de construir identidades, Hall (2011) argumenta que a modernidade tardia – como assim nomeia o contexto contemporâneo, com suas transformações no campo social, cultural, político e

econômico – provocou uma “crise de identidade” que fragmentou o sujeito moderno e o descentrou, modificando o entendimento do ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo em que se encontra. Antes, a condição social do sujeito no período anterior ao Iluminismo (século XVIII) era acompanhada pelo seu nascimento: nascia-se e morria-se nobre, nascia-se e morria-se agricultor. Assim, a identidade era centrada, unificada, fixa, e acompanhava toda a existência do indivíduo. No decorrer do século XIX, o indivíduo passa a refletir o mundo moderno com toda sua complexidade, a partir do momento em que se reconhece que a interação com o outro e com o mundo da cultura é fator indissociável da construção de sua identidade.

Apesar de fazerem leituras diferentes sobre a modernidade e suas consequências para a vida social, Bauman (2001) e Giddens (2002, 1991) destacam a relevância do papel que as identidades desempenham para os indivíduos na contemporaneidade. Na modernidade tardia de Giddens (1991), por exemplo, o indivíduo é o principal responsável pela construção do “eu”, a partir da reflexividade que permeia suas vivências. Assim, a construção da autoidentidade é feita de forma reflexiva, porém, dentro de um universo de escolhas possíveis para cada indivíduo. Na modernidade líquida de Bauman (2001), a velocidade das transformações sociais, as fragilidades dos vínculos amorosos, as relações sociais descartáveis e os estilos de vida que são vendidos, consumidos e inutilizados como se fossem produtos, refletem no processo de construção das identidades dos indivíduos. Nada é seguro e sólido na modernidade líquida, e as identidades são negociáveis e revogáveis, elaboradas dentro de um constante processo.

Neste sentido, Bauman (2001) parece acreditar que vivemos em um período de liquefação dos valores tradicionais, com a transformação dos costumes, normas e identidades, rapidamente convertidos e apropriados pelo sistema social, em um movimento inevitável e imprevisível. A constante busca por prazer pessoal, influenciada por uma lógica consumista-individualista, acaba por gerar a perda da capacidade reflexiva dos indivíduos e, conseqüentemente, da esperança no potencial humano de transformação social. Em tal contexto, as ideologias “sólidas” foram fragmentadas em aspirações individuais, assim como as instituições, a economia, os vínculos afetivos, a religião e as tradições culturais foram substituídos pelas incertezas, fugacidades e fluidez das referências e dos laços sociais anteriores. Já Giddens (2002, 1991) defende a tese de que as instituições exercem algum nível de influência no cotidiano dos indivíduos e acabam colocando-os em conformidade com a dinâmica da contemporaneidade. Como um dos pontos de convergência, os dois autores acreditam que a atual dinâmica social colocou o mundo em movimento, como nunca antes visto na história da humanidade.

Na atualidade, as mudanças assumem um caráter ainda mais específico, em virtude do contexto da globalização, produzindo impacto na identidade cultural dos sujeitos, paulatinamente mais desapegados das tradições, caracterizando-se por uma época de fragmentações, rupturas e por indivíduos cada vez mais reflexivos, marcados por diferenças de posições e visões e, conseqüentemente, de identidades (HALL, 2011).

Nesse cenário, a estreita relação que as juventudes mantêm com o tempo (nos âmbitos biológico e cultural) é ressignificada, tornando-se uma das características básicas pela qual os jovens constroem suas experiências, ampliando-se as possibilidades de escolha e perspectivas, não mais definidas exclusivamente pelas tradições de um contexto familiar ou social, gerando, assim, uma condição social em que a construção das identidades torna-se um processo:

Na sociedade contemporânea, de fato, a juventude não é mais somente uma condição biológica mas uma definição cultural. Incerteza, mobilidade, transitoriedade, abertura para mudança, todos os atributos tradicionais da adolescência como fase de transição, parecem ter se deslocado bem além dos limites biológicos para se tornarem conotações culturais de amplo significado que os indivíduos assumem como parte de sua personalidade em muitos estágios da vida (MELUCCI, 2007, p. 36).

Desse modo, para aqueles que pesquisam sobre os jovens, é difícil não admitir a existência de uma “condição juvenil” caracterizada como um período de instabilidades, experimentação e fragilidades. Porém, torna-se imprescindível atentar para o tempo e espaço estudados, pois cada geração traz consigo experiências e concepções diferentes do que é ser jovem. E, por mais que não cheguemos a um consenso sobre a definição do conceito de juventudes, as pesquisas “podem especificar condições sociais, diferenciar segmentos de jovens, [e] compreender como determinadas ‘marcas geracionais’ se imprimem nas múltiplas experiências sociais dos jovens” (NOVAES; MELLO, 2002, p. 8).

Ao passo que as identidades estão em constantes transformações, as interconexões com o campo religioso, por certo, inserem uma nova dimensão à nossa análise, na qual reconhecemos que a reconfiguração da religião por meio de novos fenômenos e representações na sociedade, como a secularização, o pluralismo e fundamentalismos religiosos, são gestados com a modernidade contemporânea. Por esse motivo, as discussões teóricas que tratam da religião nesse momento histórico tornam-se relevantes para a compreensão da influência de tais dinâmicas na composição das identidades juvenis.

A modernidade foi entendida como o início de um processo que pode ser compreendido, a princípio, como uma época em que se “leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas” (BERGER, 2000, p. 10). Conforme vimos anteriormente, a busca pelo conhecimento e conseqüente transformação da sociedade passam a ser possíveis pelo exercício de um pensamento crítico que deixa a religiosidade em segundo plano como o fio condutor das relações sociais. Ortiz (2001), igualmente, enfatiza a crescente secularização e a gradual perda de importância da religião na definição do sentido da vida, que se deu em favor do desenvolvimento da ciência, em que a moral e a ética religiosa foram sendo substituídas por uma moral pautada na razão. O autor destaca, no entanto, que não se trata do desaparecimento ou perda da importância da religião na sociedade, mas sim na diminuição de sua hegemonia na organização social, isto

é: “o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a elementos mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social” (ORTIZ, 2001, p. 62).

Pierucci (1997), por exemplo, critica os sociólogos da religião por estarem chegando a conclusões equivocadas sobre as dinâmicas sociais oriundas do processo de secularização, como a afirmação de que a religião não se extinguiu por causa das novas possibilidades de práticas religiosas, cada vez maiores. Percebendo esse crescente pluralismo religioso na contemporaneidade, Pierucci seria categórico ao afirmar que o processo de desencantamento pensado por Weber não ocorreu. Acontece que, para o autor, quanto maior a expansão religiosa, maior é o indício de secularização na sociedade, devido, principalmente, à possibilidade de os indivíduos escolherem o modo como vivenciam sua espiritualidade. Assim, Pierucci (1997) defende que o “desencantamento” em Weber seria a religião como supressão da magia, e não seu desaparecimento, “trata-se mesmo é de declínio da religião”, afirma (PIERUCCI, 1997, p. 104).

No caminhar desse raciocínio, Berger (2000) afirma que a relação entre religião e modernidade apresenta-se de forma complexa na contemporaneidade porque, por mais que “efeitos secularizantes” tenham se mostrado presentes em diversas instâncias sociais, também geraram posturas combativas em relação ao processo de secularização, como os impulsos conservadores advindos das mais variadas tradições religiosas ao longo dos últimos anos. Essas reações acabaram por manter o mundo numa condição “massivamente religiosa”, definida pelo autor como movimento de contra-secularização ou dessecularização. Um contexto social em que a rejeição e a adaptação configuram-se como “duas estratégias possíveis para as comunidades religiosas em um mundo visto como secularizado.” (BERGER, 2000, p. 11), em que reafirmam seus posicionamentos e escolhas em relação ao papel que as práticas e vivências religiosas desempenham em suas vidas e no contorno de suas identidades.

Contrariando a previsão de que o processo de secularização colaboraria com o arrefecimento da religião, Novaes (2006) destaca que esta continua “presente na esfera pública e na biografia concreta de milhões de jovens que buscam um sentido religioso, fora, à margem, ou dentro da religião de origem” (NOVAES, 2006, p. 24). A autora reconhece que, apesar do processo de secularização ter ocorrido, não houve homogeneidade em relação a todos os povos, grupos e classes nesse trajeto, pois ele não atingiu da mesma maneira e com a mesma intensidade os diversos segmentos sociais.

Sobre o perfil da juventude, em uma pesquisa nacional realizada com 3.501 jovens de todas as regiões do Brasil no ano de 2003, é possível verificar que 65% dos jovens se declararam católicos, 22% evangélicos, 3% espíritas, 1% declararam-se ateus e 10% acreditam em Deus, mas não têm religião (ABRAMO; BRANCO, 2008). Ainda quanto ao pertencimento religioso da população brasileira, os dados do último Censo do IBGE mostram que ainda temos o catolicismo como a religião com mais adeptos no Brasil, porém,

comparado com o censo anterior a esse, houve nova redução: de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. O segundo maior número continua sendo o dos evangélicos, que totalizam 22,2%. Já os sem religião aumentaram moderadamente, passando de 7,4% em 2000 para 8% em 2010 (ALTMANN, 2012). Vale ressaltar que, entre os jovens, o percentual dos que se declaram sem religião vem apresentando-se ainda mais expressivo (NOVAES, 2004).

Nesse cenário, a elevação considerável do número de indivíduos que declaram não ter religião, somada à percepção do fenômeno do pluralismo religioso, caracterizado pela expansão, profusão e imbricação de variadas práticas religiosas pelos indivíduos – que inclusive transitam, muitas vezes, entre diferentes denominações –, demonstram a complexidade apresentada na tentativa de compreender o cenário religioso contemporâneo (BARRERA, 2015; HERVIEU-LÉGER, 2015; ANDRADE, 2009).

Rodrigues (2007) assinala que a religião tem um papel importante em conformar as identidades dos sujeitos. Paralelamente, a autora define como fator de identidade muitas das manifestações extremistas e fundamentalistas de grandes religiões. Salaria ainda que, por vezes, a religião torna-se para o jovem um porto seguro, como quando permite o acesso a redes de solidariedade que oferecem suporte emocional no enfrentamento das vicissitudes próprias desse período da vida. Em contraponto, enfatiza que tal relacionamento religioso dos jovens pode vir a impedir seu acesso a outros círculos sociais, posto que o jovem venha a se fechar em suas concepções ou em seu grupo.

A respeito desse assunto, podemos verificar um aumento significativo do que conhecemos por “fundamentalismo” em todas as religiões na atualidade (ALVES, 2010). No caso dos cristãos, católicos ou evangélicos, a principal causa encontra-se na defesa de uma interpretação literal do texto bíblico, não admitindo uma interpretação contextualizada da filosofia cristã, como a negação de qualquer aspecto do evolucionismo científico em defesa do criacionismo bíblico, sendo a intolerância com a cultura e crença alheias, a pouca abertura ao diálogo e a interdição em grupo suas principais características. Em virtude de posicionamentos como esses, muitas vezes radicais, alguns autores encaram determinados tipos de vinculações religiosas na atualidade como um fenômeno social de reação à modernização (CUNHA; LOPES; LUI, 2017; RAMÍREZ; RODRÍGUEZ, 2010; ALVES, 2010). Assim como o medo do novo – num mundo em que as referências tradicionais estão em declínio ou envoltas em constantes transformações (BAUMAN, 2001) – é visto, em parte, como justificativa para a expansão do fenômeno religioso como um todo, também explicaria a escalada do fundamentalismo.

Os medos, experimentados por diferentes grupos, surgem, principalmente, quando estes percebem que valores estimados estão sob algum tipo de ameaça, experienciando uma crise pessoal ou coletiva. Do contrário, se não identificam nenhuma interferência externa, experimentam uma sensação de segurança ontológica e bem-estar, levando a concluir que “a tradição opera a partir de fatos sociais que geram conforto, porque possuem previsibilidade, condição fundamental para o estabelecimento da vida social” (CUNHA; LOPES; LUI, 2017,



p. 112). Comportamento similar à conduta fundamentalista pode ser observado nas religiões de seita e nos grupos religiosos que se fecham para o outro, de crenças/práticas divergentes das suas, apresentando uma resistência maior à aceitação destes em seus espaços de convivência (PAIVA, 2010; SOUZA, 1998).

O renascimento religioso “pós-moderno” tem sido uma das características mais relevantes do período contemporâneo, muito notado, inclusive, no campo da política institucional. Mais conectada pelo eminente processo de globalização, a população mundial torna-se cada vez menos homogênea em seus posicionamentos e estilos de vida. Trata-se, porém, de um movimento que ocorre com menor intensidade em pequenas comunidades e grandes religiões, nas quais a autoafirmação dessas culturas vem se fortalecendo. Os fundamentalismos partilham um “grande desapontamento e medo da modernidade secular, de que muitos tiveram a experiência como algo invasivo, amoral e desprovido de significação mais profunda” (ALVES, 2010, p. 32), e que, por esse motivo, estariam buscando resgatar ou manter uma referência identitária sólida.

Nesse ponto, vale recorrermos às considerações de Hervieu-Léger (2015, 2005), que destaca o aspecto “individual, móvel e moldável” da experiência religiosa na contemporaneidade, dando novos sentidos à motivação do crer pela escolha, vivência e sentido de uma vinculação crente a cargo do indivíduo; pela mobilidade religiosa e surgimento de novas crenças; e pela possibilidade da prática de bricolagem dos elementos da fé, em uma religiosidade em constante movimento. A autora indica a regulação religiosa como tarefa da instituição, ou seja, é função desta manter as tradições internas, normas e normativas, recorrendo, principalmente, à manutenção da memória coletiva. Porém, o contexto contemporâneo caracteriza-se, justamente, pela saída da instituição religiosa do centro dessa dinâmica, pela “erosão do crer religioso institucionalmente validado”, dando lugar à gestão individual. Com isso, percebemos por que a continuidade da memória, como colocado por Hervieu-Léger (2015, 2005), é fundamental para a existência e permanência de qualquer instituição religiosa.

O processo crescente de desinstitucionalização das crenças leva essas comunidades a uma necessidade permanente de reelaboração da memória religiosa coletiva, sendo essa transmissão da “corrente de memória” o próprio movimento pelo qual a religião se mantém ao longo dos anos. Se tal corrente se torna inexistente ou frágil, todo o encadeamento encontra-se ameaçado, condição que pode favorecer posturas fundamentalistas, sobretudo, pelos motivos de natureza ontológica citados anteriormente. Tendo em vista que as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória – porque fluidas, instáveis e em intensa transformação, como vimos, além de elegerem a inovação como princípio de atuação social –, a capacidade de pensarem sua própria continuidade também se coloca em risco.

De forma análoga, Barrera (2000) aponta perspectivas teóricas relevantes para o estudo da religião na modernidade, principalmente ao colocar a memória como

referência indispensável para o estudo das transformações religiosas na sociedade contemporânea. Em uma sociedade cada vez mais acelerada, no que diz respeito ao ritmo das mudanças em todas as instâncias sociais, as questões do tempo, da memória e do esquecimento apresentam-se como cruciais para o estudo da religião. Logo, o que interessaria seria a dinâmica do crer religioso e não, necessariamente, a essência da crença. Nesta conjuntura, “a religião não é mais que o jogo da memória”, já que “não pode ser ativada isoladamente e sem apoiar-se no grupo social que compartilhou os fatos ou experiências lembradas. Assim, a memória acaba sendo uma condição de identidade dos grupos e das pessoas” (BARRERA, 2000, p. 75). Nesse sentido, a manutenção da memória é primordial à identidade da unidade de um grupo social.

Especificamente com relação às identidades juvenis, Sofiati (2015) destaca que o contexto da secularização não é linear, sendo a religião mais um dos aspectos que compõe o conceito multifacetado de juventude, gerando por suas práticas um paradigma que conforma sua realidade e que o define na sociedade. Nesse cenário, a religião torna-se uma dimensão fundamental da vida dos jovens, constituindo-se como um dos pilares da construção de sua identidade social, principalmente na medida em que facilita a organização desses jovens em grupo (SOFIATI, 2008). Assim, percebemos que a relação entre religião e juventudes constitui um fenômeno complexo, fazendo emergir novas formas de participação social.

De acordo com Novaes (2003), a massificação dos meios de comunicação leva os jovens a terem facilidades no acesso às religiões, aos textos e às suas ideias, destacando, também, que a liberalização das igrejas – que atrai o público jovem – acabou por criar cultos misturados, como fruto de uma adequação, em certa medida, da religião ao fiel, que passou a aceitar o jovem sem que ele tivesse que se despir de sua imagem primeira, além de permiti-lo vivenciar novas religiosidades e acessar a Bíblia, por exemplo, sem a mediação de vozes autorizadas. Assim, ao refletir acerca dos imbricamentos entre juventudes e a religião, na diversidade de “mundos” jovens, constituindo diferentes culturas juvenis, encontramos um fenômeno complexo com características que podem ser específicas, indo além do mundo da cultura, perpassando também o universo transcendente da religião, na medida em que essa juventude busca uma ligação com o sagrado (NOVAES, 2006).

Nesse sentido, a existência de uma desfiliação religiosa em curso, a partir da qual os jovens estariam cada vez mais se emancipando das religiões para buscar uma experiência pessoal de fé, não deve ser entendida como um descompromisso por parte deles para com a religião. Isso porque, muitas vezes, os jovens buscam sistemas ou movimentos religiosos que estabelecem regras rígidas de comportamento, mas acabam não se adequando a eles (RODRIGUES, 2007). Tal ocorrência parece-nos tratar de mais uma das possibilidades dessa conjuntura social, que permite aos indivíduos a oportunidade da escolha.

#### 4 PESQUISANDO JUVENTUDE E RELIGIÃO EM UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR

O empenho para uma reflexão e uma constante renovação teórico-metodológica devem estar presentes no conjunto do pensamento científico, mesmo com a tomada de consciência da necessidade de inovação na produção do conhecimento e em seu ensino. A crítica ao isolamento da ciência em disciplinas não deve se tornar um mero conformismo intelectual, que não define suas práticas e metodologias: “o perigo essencial é que a palavra complexidade se torne o instrumento e ao mesmo tempo a máscara da simplificação” (MORIN, 2005, p. 337).

Atentos para não incorrer neste atalho, situar-nos em um ângulo diferente para ver e pensar o mundo, modificar nossos valores, nossas percepções desagregadoras/desarticuladoras e nossos pensamentos/posicionamentos reducionistas no campo da prática científica (CAPRA, 1997, 1982; MORIN, 2005, 1996) torna-se relevante, além de buscarmos um olhar mais amplo sobre a realidade, dado que o mundo é constituído, sobretudo, por pessoas, suas relações, práticas, instituições, em toda a sua complexidade. Por esse motivo, acreditamos que as considerações acerca do fazer científico nos auxiliam no olhar para os fenômenos da religião e da juventude e suas interlocuções. Assim, partimos do entendimento de que a pesquisa científica se caracteriza por ser uma atividade pensante e consciente, em que “o pensamento é o que é capaz de transformar as condições do pensamento, isto é, de superar uma insuperável alternativa, não se esquivando, mas situando-a num contexto mais rico, em que ela dá lugar a uma nova alternativa” (MORIN, 2005, p. 339).

Em sintonia com tais ideias, buscamos destacar a importância da religião no contexto atual e alguns elementos teóricos que tratam das variadas concepções sobre o que é ser jovem, no intuito de apresentar alguns elementos determinantes para a compreensão da constituição identitária desse grupo. E considerando um contexto de expansão da pluralidade religiosa em que há, percentualmente, mais jovens sem religião do que a média da população brasileira, analisar como as juventudes têm se relacionado com a religião e como têm incorporado as diversas noções religiosas em seu *modus vivendi*, constitui-se em uma instigante problemática para compreender o contexto contemporâneo.

Verificamos que os jovens não deixam necessariamente de acreditar em uma divindade, porém, é crescente o número daqueles que já não se identificam com apenas uma única instituição mediadora da crença (RODRIGUES, 2007). Assim, a crença dos sem religião é extremamente semelhante à média dos jovens entrevistados quando perguntados ponto a ponto, por exemplo, se acreditam em Deus, Jesus Cristo, Demônios, Orixás, Astrologia, etc. Nessa perspectiva, Novaes (2003) visualiza o cenário de possibilidades de representações religiosas como capaz de respaldar os jovens em suas escolhas para ter novas experiências nesse meio, pela maior liberdade para vivenciá-las, ao mesmo

tempo em que permite analisar as formas anteriores de viver e praticar a espiritualidade, comparando-as com as atuais configurações religiosas.

Percebemos que, mesmo diante da diversidade dos modos de ser jovem, a literatura vem sinalizando que a religião tem se constituído como um importante elemento no processo de constituição das identidades juvenis (FERNANDES, 2013; NOVAES, 2006), mesmo perante o processo de secularização que marca a modernidade, e a dinâmica de desinstitucionalização religiosa, sugerida pelo quantitativo cada vez mais expressivo, por exemplo, de jovens que acreditam em Deus, mas não possuem religião (PIERUCCI, 2012; NOVAES, 2004; BONINI, 2016). Em suma, acreditamos que os valores, qualidades e consciências desses jovens – nas diferentes relações que constroem com a esfera religiosa – devam ser levados em consideração nas pesquisas sobre juventude.

Este é um dos pontos em que a abordagem interdisciplinar e de complexidade favorece uma compreensão mais ampla de diversas questões sociais na atualidade. Considerar as diferentes juventudes – termo que busca incorporar toda a multidimensionalidade abrangida pelo conceito nas últimas décadas –, relacionando-as ao modo como suas perspectivas religiosas encontram-se estabelecidas e influenciam a constituição de suas identidades, em um contexto social cada vez mais plural no que tange às referências, vontades individuais, diversidade de modo de ser e projetos de vida, demandam por uma análise que leve em conta a subjetividade desses jovens, mesmo que a relação com o outro e o mundo à sua volta pareça, em muitos momentos, incoerente e ambígua.

Por intermédio da discussão teórica apresentada, percebemos a relevância de problematizarmos as experiências e percepções dos jovens no contexto da sociedade atual, em que a desregulação dos mecanismos de transmissão das crenças submete os indivíduos a uma “pulverização de pequenas memórias cada vez menos coerentes entre si, facilitando a constituição de identidades individuais e impossibilitando o desenvolvimento de uma identidade coletiva” (BARRERA, 2000, p. 79). Identidades flexíveis, principalmente por se estabelecerem num curto espaço de tempo, e por não se espelharem, necessariamente, nas narrativas religiosas tradicionais. Soma-se a isso a volatilidade das estruturas subjetivas de identificação religiosa, construídas pelos indivíduos no contexto moderno e a flexibilidade do universo de crenças, caracterizado, principalmente, pelo movimento de pluralização, expansão e sincretismo no campo da espiritualidade.

## REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (orgs.). **Retratos da juventude brasileira**: análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/ Instituto Cidadania, 2008.

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

ABRAMO, Helena Wendel. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, Maria Virginia (org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, 2005.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, out./dez. 2012.

ALVARENGA, Augusta Thereza de et al. Histórico, fundamentos filosóficos e teóricos-metodológicos da interdisciplinaridade. In: PHILIPPI Jr, Arlindo; SILVA NETO, Antonio J. (org.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação**. Barueri: Manole, 2011, p. 3-68.

ALVES, José Augusto Lindgren. Coexistência cultural e "guerras de religião". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 72, p. 21-172, fev. 2010.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Paraíba, n. 14, p. 106-118, set. 2009.

BARRERA, Paulo. Tensiones entre pluralismo religioso y derechos humanos en el Brasil contemporâneo. **Religare**, Paraíba, v. 12, n. 1, p. 128-151, mar. 2015.

\_\_\_\_\_. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. **Revista Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 69-94, 2000.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. **"Não tenho religião, apenas a crença em Deus"**: representações político-religiosas dos jovens sem religião da Unespar. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Desenvolvimento). Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2016.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.

\_\_\_\_\_. **O ponto de mutação**. São Paulo: Ed. Círculo do Livro, 1982.

CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite, LUI, Janayna. Conclusão: Reavaliando categorias sociais: como pensar os evangélicos na sociedade e na política no Brasil contemporâneo. In: \_\_\_\_\_. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll e Instituto de Estudos da Religião, 2017, p. 111-134.

CUNHA, José Luiz da; RÖWER, Joana Elisa. Ensinar o que não se sabe: estranhar e desnaturalizar em relatos (auto)biográficos. **Educação**, Santa Maria, v. 39, n. 1, p. 27-38, jan./abr. 2014.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte, n. 24, p. 40-52, set./dez. 2003.

Interdisc., São Paulo, nº. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

FERNANDES, Silvia. Expressões políticas e crenças religiosas em jovens sem religião. In: PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; MEZZOMO, Frank Antonio; HAHN, Fábio (orgs.). **Instituições e sociabilidades**: religião, política e juventudes. Campo Mourão: Editora Fecilcam, 2013, p. 9-30.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. La juventud es más que una palabra. In: MARGULIS, M. (org.). **La juventud es más que una palabra**: ensayos sobre cultura y juventud. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 13-28.

MAYORGA, Claudia. Por novas instituições, por uma nova política: o protagonismo dos jovens no Brasil. Entrevista concedida a Ada Fontanella e Laiza Campos. **Revista Educação e Linguagens**, Campo Mourão, v. 6, n. 10, p. 11-24, jan./jun. 2017.

MAYORGA, Claudia; MARCIAL, Rogelio; AGUILERA, Oscar. Jovens nas ruas: Manifestações no México, Chile e Brasil. **Desidades**, n. 1, ano 1, p. 28-44, dez. 2013.

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. In: FÁVERO, Osmar; SPÓSITO, Marília; CARRANO, Paulo; NOVAES, Regina (orgs.). **Juventude e contemporaneidade**. Brasília: UNESCO, MEC, ANPED, 2007, p. 29-45.

MILLS, Charles Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

\_\_\_\_\_. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, D. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996, p. 275-289.

NAJMANOVICH, Denise. **O sujeito encarnado**: questões para pesquisa no cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NOVAES, Regina. Os Jovens, os ventos secularizantes, o espírito do tempo. **Anais do 30º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2006.

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

\_\_\_\_\_. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e Espaço público**. São Paulo: Attar, 2003, p. 25-39.

NOVAES, Regina; MELLO, Cecília Campello. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 7-103, 2002.

Interdisc., São Paulo, n.º. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.

PAIVA, Angela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão**: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

PAUL, Patrick. Pensamento complexo e interdisciplinaridade: abertura para a mudança de paradigma? In: PHILLIPI JR., Arlindo; SILVA NETO, Antonio (orgs.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia e inovação**. Barueri, São Paulo: Manole, 2011, p. 229-259.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 5, n. 29, p. 9-27, 1995.

PIERUCCI, Antonio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac**, Cagliari, v. 1, n. 2, p. 87-96, nov. 2012.

\_\_\_\_\_. **Reencantamento e dessecularização**: a propósito do auto-engano em Sociologia da religião. Conferência pronunciada no VIII congresso da SBS. Brasília: UnB, ago. 1997.

RAMÍREZ, Antonio José Romero; RODRÍGUEZ, Maria del Mar Durán. Islam y terror. **Convergencia: Revista de Ciencias Sociales**, Toluca, n. 54, p. 53-68, set./dez. 2010.

RAYNAUT, Claude. Os desafios contemporâneos da produção do conhecimento: o apelo para interdisciplinaridade. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 1-22, jun. 2014.

RODRIGUES, Solange. Como a juventude brasileira se relaciona com a religião? **Observatório Jovem**, Grupo de pesquisa UFF, Niterói, 2007.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A juventude no Brasil: história e organização. **Passagens de Paris**, Revue Scientifique de l'Association des Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France, Paris, n. 3, p. 1-14, 2008.

\_\_\_\_\_. Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo. **Contemporânea**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 327-350, jul./dez. 2015.

TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo. Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 11-46, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre a ciência**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. **Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, 16 a 18 de setembro, 2004.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998.

UNESCO. **Política de/para/com Juventudes**. Brasília, Unesco, 2004.

Interdisc., São Paulo, nº. 13, pp. 01-114, out. 2018.

<http://revistas.pucsp.br/index.php/interdisciplinaridade>