



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO
MESTRADO EM PLANEJAMENTO DO DESENVOLVIMENTO

PAULO AFONSO DIAS DE LIMA

“SE EM NOME DE CRISTO ELES DESTROEM, EM NOME DE CRISTO NÓS
VAMOS RECONSTRUIR”: a experiência geográfica da ação da Pastoral da
Juventude (PJ-PA) e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED-
PA) no espaço público em Belém-Pará

Belém - PA

2020

PAULO AFONSO DIAS DE LIMA

“SE EM NOME DE CRISTO ELES DESTROEM, EM NOME DE CRISTO NÓS
VAMOS RECONSTRUIR”: a experiência geográfica da ação da Pastoral da
Juventude (PJ-PA) e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED-
PA) no espaço público em Belém-Pará

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Desenvolvimento Sustentável do
Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos
Amazônicos, da Universidade Federal do Pará,
como requisito parcial à obtenção do grau de
Mestre em Planejamento do Desenvolvimento.

Orientadora: Profa. Dra. Mirleide Chaar Bahia.

Belém - PA

2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos
pelo(a) autor(a)**

L732 Lima, Paulo Afonso Dias de.
“SE EM NOME DE CRISTO ELES DESTROEM, EM
NOME DE CRISTO NÓS VAMOS RECONSTRUIR”: a
experiência geográfica da ação da Pastoral da Juventude
(PJ-PA) e da Frente de Evangélicos pelo Estado de
Dreito (FEED-PA) no espaço público em Belém-Pará /
Paulo Afonso Dias de Lima. — 2020.
132 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Mirleide Chaar Bahia
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico
Umido, Belém, 2020.

1. Religião. 2. Progressismo. 3. Experiência
espacial. 4. Lugar e Território. 5. Corpo. I. Título.

CDD 306.609811

PAULO AFONSO DIAS DE LIMA

“SE EM NOME DE CRISTO ELES DESTROEM, EM NOME DE CRISTO NÓS VAMOS RECONSTRUIR”: a experiência geográfica da ação da Pastoral da Juventude (PJ-PA) e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED-PA) no espaço público em Belém-Pará

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Planejamento do Desenvolvimento.

Orientadora: Profa. Dra. Mirleide Chaar Bahia.

Aprovado em ____ de dezembro de 2020

Banca examinadora:

Profa. Dra. Mirleide Chaar Bahia – Orientadora (PPGDSTU-NAEA/UFPA).

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro – Examinador Interno (PPGDSTU-NAEA/UFPA).

Profa. Dra. Maria Goretti da Costa Tavares – Examinadora externa (PPGEO-UFPA).

Para todos aqueles que já tiveram um momento de tristeza, fraqueza e depressão. Não vai doer para sempre, você vai conseguir, não deixe isso atrapalhar o que há de melhor em você.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus real, do amor e da justiça social. Não ao deus do ódio, aliado ao discurso fundamentalista/conservador.

À minha mãe, Léa Dias, e vó, Creuza Dias, simplesmente por seus cuidados e amor. Por nunca desistirem, apesar dos obstáculos e sempre me estimularem. A vocês, agradeço pela criação, por cada oração, por sempre me guiarem e acreditarem em mim.

À minha orientadora, professora Mirleide Chaar Bahia. Esta dissertação só se fez possível porque ela não desistiu de mim, por vezes sendo muito mais que apenas uma orientadora de mestrado, mas também uma amiga e conselheira em momentos difíceis. Obrigado pela confiança depositada em mim, pelo esforço em me fazer sempre seguir além e pela infinita paciência, muito obrigado.

Ao professor Fábio Castro. É impressionante o quanto se aprende com ele, aprende-se sobre os assuntos ministrados e sobre a arte de ser um ótimo professor. Obrigado por me aceitar nas suas disciplinas, a de fenomenologia mudou meus rumos acadêmicos, e por sempre responder meus e-mails e dúvidas de forma atenciosa. Você é um exemplo a ser seguido.

Ao professor Heraldo Maués. Sua história faz jus ao seu gigante conhecimento acerca dos estudos sobre religiões. A disciplina ministrada no PPG, em antropologia, foi essencial para o embasamento desta pesquisa.

À professora Maria Goretti, por ter aceitado fazer parte de minha banca de defesa na reta final da dissertação. Seu conhecimento sobre geografia foi de essencial contribuição para a finalização deste trabalho.

Ao CNPq, por financiar a pesquisa. E aos professores do PPGDSTU/NAEA, pela oportunidade de crescimento e aprendizado. Em momentos difíceis de se fazer pesquisa no Brasil, é preciso seguir lutando coletivamente por um ensino superior público, gratuito e capaz de realizar sonhos.

Aos melhores amigos que alguém poderia ter, meus irmãos, que fazem esta caminhada na vida bem mais divertida: Alan Dias, Erick Afonso, Matheus Moura, Eryck Batalha, Rayanne Carvalho, Suelayne Mayumi e Sidney

Hermesson, com vocês tudo ficou mais leve. Espero que esse vínculo perdure por uma vida toda.

Aos coautores desta pesquisa, FEED e PJ. Obrigado pelo acolhimento e disposição em participar, muitos de vocês tornaram-se meus amigos. Me orgulho de compartilhar suas lutas.

Agradeço a todos aqueles que, de forma direta ou indireta, contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa.

Dias melhores virão, e tiraremos muitas lições dessa experiência tão difícil que estamos vivendo [...] Não podemos perder a esperança. Seria o fim. Jamais nos deixem perder a esperança (Padre Bruno Sechi).

Nossas vidas começam a terminar no dia em que permanecemos em silêncio sobre as coisas que importam [...] A mais urgente pergunta a ser feita nesta vida é: o que eu fiz hoje pelos outros? (Martin Luther King).

RESUMO

O estudo da religião compreende uma diversidade de caminhos. Com foco na força social, presente no cristianismo e na multiplicidade de seus agentes, esta pesquisa considera como eles são capazes de realizar transformações espaciais e temporais, tendo em vista suas práticas de atuação na sociedade e vivências, além de enfatizar o caráter progressista da religião. A presente dissertação teve por objetivo analisar as experiências espaciais formadas pela religião, no espaço público, por movimentos progressistas, sendo eles: a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) e a Pastoral da Juventude (PJ). Metodologicamente, incorpora-se uma postura fenomenológica que influencia a utilização dos conceitos, procura-se, ainda, aproximar-se de uma postura etnográfica aliada à utilização de um trabalho de campo participativo. Deste modo, acredita-se que a experiência espacial dos movimentos está ligada: a) ao seu posicionamento teológico/político progressista b) à sua relação de pertencimento ao grupo; c) à apropriação do espaço público por meio do corpo.

Palavras-chave: Religião. Progressismo. Experiência espacial. Lugar e Território. Corpo.

ABSTRACT

The study of religion comprises a diversity of paths. With a focus on the social strength present in Christianity and the multiplicity of its agents, this research considers how they are capable of carrying out spatial and temporal transformations considering their practices in society and experiences, in addition to the present research emphasizes the character progressive religion. This dissertation aims to analyze the spatial experiences formed by religion, in the public space, by progressive movements, being the Front of Evangelicals for the Rule of Law (FEED) and the Pastoral of Youth (PJ). Methodologically, it incorporates a phenomenological posture that influences the use of concepts, it also seeks to approach an ethnographic posture combined with the use of participatory fieldwork. In this way, it is believed that the spatial experience of the movements is linked to: a) its progressive theological / political positioning b) its relationship of belonging to the group; c) the appropriation of public space through the body.

Key words: Religion. Progressism. Spatial experience. Place and Territory. Body.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Novo organograma da PJB.....	48
Figura 02 – Organização da ação evangelizadora – Setor Juventude.....	50
Figura 03 – Regional Norte 2.....	52
Figura 04 – Organização do Regional Norte 2 para a Pastoral da Juventude.....	54
Figura 05 – Vertentes formadoras da MI.....	57
Figura 06 – Zonas de relevância.....	67
Figura 07 – Dinâmica positiva do conflito.....	81
Figura 08 – Reunião da PJ.....	91
Figura 09 – “O que me liga a FEED”	93
Figura 10 – Cartaz do primeiro evento organizado pela FEED em Belém.....	100
Figura 12 – A PJ no Grito dos excluídos.....	111
Figura 13 – A FEED nas manifestações contra o então candidato a presidência Jair Bolsonaro.....	111
Figura 14 – Ação social da FEED entregando cestas básicas em uma comunidade em Belém.....	114
Figura 15 – Desenho representando uma experiência espacial de um integrante da PJ.....	114

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Detalhamento dos entrevistados.....	32
Quadro 02 – Progressistas e o sentimento de perseguição dentro da igreja.....	79

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Paróquias com grupos da Pastoral da Juventude.....	55
Mapa 02 – Locais das reuniões da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.....	63
Mapa 03 – Manifestações políticos-territoriais no espaço público pela Pastoral da Juventude.....	108
Mapa 04 – Manifestações político-territoriais no espaço público pela Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.....	109

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABUB	Aliança Bíblica Universitária do Brasil
AC	Ação Católica
ACE	Ação Católica Especializada
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FEED	Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IC	Igreja Católica
ICED	Instituto de Ciências da Educação
ISER	Instituto de Estudos da Religião
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
JOCUM	Jovens Com Uma Missão
ME	Movimento Evangélico
MI	Missão Integral
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
PJ	Pastoral da Juventude
PJB	Pastoral da Juventude Brasileira
PJE	Pastoral da Juventude Estudantil
PJMP	Pastoral da Juventude do Meio Popular
RCC	Renovação Carismática Católica

SJ Setor Juventude
TL Teologia da Libertação
UFPA Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
2 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	21
2.1 Métodos de interpretação e análise.....	21
2.2 Metodologias de investigação/de pesquisa.....	24
2.2.1 Autoetnografia, observação participante e fenomenologia: para esclarecer a relação pesquisador-objeto.....	24
2.2.1.1 Perguntando sobre o “eu” (pesquisador): a utilização da autoetnografia.....	25
2.2.1.2 A importância da observação participante.....	27
2.2.1.3 A fenomenologia como validação metodológica para a pesquisa.....	28
2.3 Análise e coleta dos dados	30
3. CARACTERÍSTICAS DOS MOVIMENTOS ANALIZADOS.....	33
3.1 O Progressismo como base comum da PJ e da FEED	33
3.2 A importância da Teologia da Libertação para a Pastoral da Juventude (PJ) 39	
3.2.1 A Ação Católica (AC) e o fortalecimento progressista.....	41
3.2.2 A opção pelos pobres	45
3.2.3 A estrutura da pastoral da Juventude.....	47
3.2.4 O método Ver-Julgar-Agir	50
3.2.5 A Pastoral da Juventude em Belém	51
3.3 A FEED como herdeira da Missão Integral (MI).....	56
3.3.1 Aproximações da organização e estrutura da FEED	59
3.3.2 A FEED em Belém.....	62
4 A EXPERIÊNCIA SOCIOCULTURAL DA RELIGIÃO	65
4.1 Zonas de relevância e os movimentos.....	65
4.2 Dominação, conflito e religião	69
4.3 A centralidade da cultura na religião.....	82
5 A EXPERIÊNCIA GEOGRÁFICA NA FEED E NA PJ.....	86
5.1 Ações da FEED e PJ no espaço público por meio do lugar e território.....	88
5.1.1 significados	102
5.1.2 O corpo como forma simbólica, ser-viver lugar e território	106
5.1.3 Ressignificar para continuar gerando esperanças.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS	122
APENDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTAS.....	130

INTRODUÇÃO

Os estudos de Weber (1991), Hervieu-léger (1997) Hervieu-léger e Willame (2009) e Maués (2014), que envolvem as práticas religiosas nas mais diversas ciências sociais e humanas, fazem parte de um campo rico em temáticas e de grande interesse para a presente pesquisa em seus aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos, bem como em suas experiências individuais ou coletivas e nos seus significados.

Desde os mitos fundantes às religiões institucionalizadas, o ser humano sempre esteve ligado ao fenômeno religioso, seja como forma de explicação para o mundo, como transcendência, seja por meio da racionalidade, pois necessita colocar sua religiosidade em algo exterior a ele.

Tendo como foco de análise o cristianismo e sua atuação no espaço público, faz-se necessário dizer que este se fez presente, inicialmente, na América Latina, em consequência de um processo político colonizador (primeiramente o cristianismo católico). Ora em conformidade com o extermínio, conquista e choque ocasionado pela colonização, ora contrário, estabelecendo relações de proximidade com a população local, e mesmo oposição ao mesmo processo colonial.

Durante mais de cinco séculos, a Igreja foi uma grande detentora de poder¹, utilizando-se de diversas práticas que mantivessem seu *status quo*. Permanecia, em maioria, ao lado de quem estivesse de acordo com seus interesses, seja no período colonial, seja no surgimento dos países independentes e no atual período democrático.

Na atualidade, o cristianismo católico, mesmo dividindo espaço com o cristianismo evangélico, continua sendo o maior movimento religioso no Brasil (IBGE, 2010). Torna-se importante, já nesta apresentação, diferenciá-los por seus projetos evangelísticos “O catolicismo se implantou de cima para baixo, com apoio do Estado e a partir da exclusão de competidores. A religião evangélica cresce de baixo para cima, como parte da abertura ao pluralismo

¹ O conceito de poder, visto que se encontra por toda parte, não é apenas do Estado ou da soberania. O poder são ações estabelecidas sobre outras. Flutuante entre o campo do direito e da verdade. Não está numa instituição e nem em uma pessoa, é posto em prática a partir da relação entre força e saber (FOUCAULT, 1979).

religioso” (FREESTON, 2006, p. 34). É certo que esse pluralismo relaciona-se a instituições diferentes dentro do cristianismo, pois fora dele há uma relação que, muitas vezes, chega a ser de intolerância a outras religiões.

A diferença entre a “primeira” evangelização, a católica, e a “segunda”, a evangélica, tal qual na instalação do cristianismo como maior religião no Brasil, se dá por um catolicismo com apoio do Estado, pela força e importância de uma religião que já detinha poder considerável há milênios.

Considerando o cristianismo de forma geral, as diversas instituições, além de seus projetos religiosos, buscam pôr em prática processos políticos, econômicos, culturais e sociais, decorrentes da grande força que estas possuem na sociedade. Tendo em vista que “em sua própria essência, o fenômeno religioso é bem caracterizado pelas relações de poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 119), o foco de análise aqui proposto se refere ao âmbito das ações políticas² de um fenômeno cultural (GEERTZ, 2008) em que se enquadra a religião.

Diversas são as entradas e nuances possíveis sobre a relação entre política e religião, estando ligadas a práticas para a conquista de fiéis e manutenção destes, à identidade religiosa e produção/atribuição de significados, à transformação da paisagem por símbolos religiosos, entre outras relações.³

A análise desta pesquisa se deu na relação de grupos religiosos que detêm caráter, *a priori*, mais progressista e a sua relação para com os grupos de caráter mais conservador (VITAL DA CUNHA; LOPES; LUI, 2017). A pesquisa, portanto, teve como base a Igreja Católica, mais especificamente a Pastoral da Juventude em Belém do Pará (PJ), e o segmento evangélico, com a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, também na cidade de Belém (FEED).

A história da Pastoral da Juventude tem base na Ação Católica (AC) da Teologia da Libertação (TL) e inicia pelos anos 1970, ou até com a Ação Católica Especializada (JAC, JEC, JOC, JUC) nos anos 1960. Ligada diretamente ao movimento de Medellín e Puebla, trouxe ares diferenciados para a ação pastoral com foco nos pobres e nos jovens. As dioceses se organizaram para a

² Política, em seu sentido mais amplo, da ação em comum acordo, ação em conjunto, sendo reflexo da condição plural do homem e fim em si mesma, já que não é um meio para objetivos mais elevados, como, por exemplo, a preservação da vida, significando liberdade, conflito ao diferente (ARENDRT, 2006).

³ Ver outras pesquisas: (MACHADO, 1994); (MOURA, 2013); (LIMA, 2016); (ROSENDAHL, 2012).

evangelização dos jovens em pequenos grupos (entre 12 a 25 jovens) e, posteriormente, iniciou-se a articulação de encontros nacionais com o propósito de potencializar essas experiências (PASTORAL DA JUVENTUDE, disponível em: < <http://www.pj.org.br/eixos/prioridades/>> acesso em 18 de novembro de 2018).

A Frente surgiu no processo de impedimento da presidente Dilma Rousseff. Essa seria uma tentativa de dinamizar o entendimento sobre a diversidade do cristianismo, buscando demonstrar que nem todo crente é de direita ou cooptado pelas estruturas de poder. Junto com isso, coloca-se em oposição à Bancada Evangélica, defendendo que ela não representa todos aqueles chamados de evangélicos. A Frente surge da inquietação e, segundo eles próprios, em oposição ao golpe contra a democracia brasileira. “A Frente surge denunciando esse golpe, em defesa da democracia e do estado de direito – condições necessárias para que se promova justiça e equidade” (ISER, 2018, não paginado).

A análise tomou como ponto de partida esses dois movimentos, também por suas ações estratégicas no espaço público, espaço que se entende como primordial, pois é onde se dá visibilidade às ações políticas.

Destaca-se o caráter não homogêneo da religião diante de grupos com forças razoavelmente distintas, portanto alguns estudos se fazem importantes nesta pesquisa, pois não abordam a Igreja como um bloco monolítico. Gramsci (1976) identifica três tendências dentro da igreja: os integristas, os modernistas e os Jesuítas. Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017) dissertam sobre ações extremistas, conservadoras e progressistas.

Propõe-se a tentativa de complementar essas análises trazendo conceitos auxiliares, buscando mostrar não apenas oposições, mas “traduções”⁴ ou a formação de culturas compartilhadas, um “hibridismo”⁵, que demonstrem esse caráter conflituoso dentro da própria religião.

⁴ Traduções e transmutações de tradições nativas demonstram certas diferenças e oposições contra relações dominantes, não necessariamente o aparecimento de uma nova tradição antagonista, mas a abertura de outro lugar na mesma tradição, com características políticas e de enfrentamento (BHABHA, 2006).

⁵ Que possuem uma função mediadora e tendem a ter familiaridade com mais de uma cultura. O autor está concentrado em especialistas que lidam com mais de uma cultura e, com base nos Estados-Nações, pode-se inferir certa influência de culturas híbridas (FEATHERSTONE, 1997).

O foco central na presente pesquisa será a atuação política desses dois grupos no espaço público. Com destaque ao caráter progressista desses movimentos, com posição à margem do conservadorismo. Por isso a importância dada aos movimentos já citados, como objetos de estudo.

Para qualquer pesquisador, independentemente de sua linha de pesquisa, o avançar de um trabalho acadêmico é algo edificante. Na medida em que as análises e os fatos são processados e aprofunda-se o trabalho, a pesquisa vai amadurecendo e abrindo novos caminhos. Esses caminhos e possibilidades são os mais diversos possíveis, principalmente na medida em que se conhece outras áreas e se toma por empréstimo pensamentos de diversos aportes e concepções.

Portanto, trabalhar a religião, um tema tão transversal, em um programa interdisciplinar, abriu um leque de possibilidades que foram além da área na qual o autor é egresso, a geografia. Mesmo que seja impossível se desvencilhar da mesma, serão identificados pensamentos filosóficos, sociológicos e antropológicos que auxiliarão no desafio de cumprir os objetivos da pesquisa proposta.

Considera-se que este trabalho torna-se relevante em duas direções: primeiro, na medida em que se configura como mais um passo dado no caminho que a geografia percorre, há tempos, nos estudos sobre religião; segundo, na contribuição que a pesquisa tomou em seu caminho, o que, em certa medida, é fruto dos estudos realizados no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA), por seu caráter interdisciplinar e de contato com diversas disciplinas.

Sobre a definição do tema, ressalta-se que o debate referente ao aspecto político-territorial da religião sempre esteve atrelado à caminhada do autor nas produções dentro da academia, porém tudo isto está interligado ao mundo da vida em que o pesquisador está inserido.

Mesmo tendo noção de que, em alguma medida, a sociedade é atingida pelas ações das diversas religiões, este vivenciou, ao longo da vida, mais fortemente esses impactos. Primeiro, por ter participado ativamente, no passado, de uma instituição religiosa cristã; segundo, por ainda hoje participar de um movimento social, com caráter religioso, crítico da própria atuação religiosa recente.

Nesse sentido, busca-se contribuir com o aprofundamento da compreensão de importantes dinâmicas territoriais religiosas, por meio da análise da relação entre sociedade e religião.

Parte-se, portanto, do entendimento de que, para uma legitimação da pesquisa em religião, o pesquisador deva estar familiarizado com a religião a ser estudada. Esta relação ocorre pelo maior grau de entendimento que o pesquisador possui no perceber e no entender a relação com o ritual religioso e com as diversas normas e relações que poderiam passar despercebidas, mantendo certo conhecimento sobre determinados comportamentos, no sentido de permitir que possa decodificar com maior clareza e consciência seu objeto de estudo.

Porém, essa proximidade do pesquisador também pode, e deve, ser problematizada, pois qualquer movimento cristão a se analisar poderia deixar a visão do autor turva a certas críticas, prejudicando, assim, o ato de pesquisar.

Mesmo que os estudos sobre religião já tenham avançado, no decorrer de diversos anos, ainda existe uma necessidade de se produzir estudos que contemplem a referida temática na Amazônia, haja vista sua diversidade de crenças e mitos, bem como a questão referente à atuação religiosa, influenciando, em diversos aspectos, o todo social. Torna-se necessário, desse modo, o estabelecimento de maior densidade de estudos sobre a relação sociedade e religião na Amazônia.

Quando se analisa a cidade de Belém-Pará, nota-se a importância da religião em um ambiente urbano, principalmente considerando que tal capital é uma Metrópole que está sob a influência de movimentos religiosos já consolidados, como é o caso de uma Igreja Católica que promove uma das maiores festas religiosas do mundo, o Círio de Nazaré, bem como da primeira Igreja pentecostal do Brasil, a centenária Assembleia de Deus.

No que tange à relação entre os objetivos e questionamentos acerca da pesquisa, visou-se compreender a lógica da fé na transformação do espaço público. Para tal, a análise se deu por meio do conceito de forma simbólica e sua espacialização, para entender como ocorre a apropriação, a partir dos espaços públicos da cidade de Belém, a fim de perceber como a religião busca difundir sua fé no espaço urbano, a busca por território e a formação de suas

territorialidades e lugares simbólicos, visando influenciar e controlar pessoas e objetos (ROSENDAHL, 2012).

Considerou-se a necessidade de estudar as estratégias de organização da religião em espaços pré-determinados, não apenas de uma instituição, separando-a como objeto de pesquisa, mas sim de movimentos específicos, em que a religião se impõe como sujeito ativo do processo de produção do espaço público.

Foi dada ênfase à dimensão política da cultura, em especial, por esta destacar os estudos sobre a apropriação do espaço público pela religião. Neste caso, um território religioso que exerce, a partir de leis e diretrizes de difusão e manutenção da fé, a sua territorialidade (ROSENDAHL, 2003).

Diante do exposto, a questão central da pesquisa foi assim definida: Como ocorrem as experiências espaciais formadas pela religião, no espaço público, por movimentos progressistas?

Considerando a complexidade da questão central, admite-se que o seu alcance só pode ocorrer mediante a resposta a outras indagações interligadas. Para isso, foram levantadas as seguintes questões norteadoras: Quais os principais espaços de atuação desses movimentos e os usos que esses grupos têm nesses espaços? Como se dá a dinâmica de relações de poder, por parte dos grupos em relação a outros, e os possíveis conflitos?

Para responder tais questões, o objetivo geral desta pesquisa é: **analisar as experiências espaciais formadas pela religião, no espaço público, por movimentos progressistas**. Atrilados ao objetivo geral, foram construídos dois objetivos específicos:

- a) Verificar os principais espaços de atuação desses movimentos e os usos que esses grupos têm nesses espaços;
- b) Compreender a dinâmica de relações de poder, por parte dos diversos grupos em relação a outros, e os possíveis conflitos.

O recorte temporal deste trabalho, ou seja, a temporalidade a ser privilegiada no estudo, foram os anos de 2019 e parte do ano de 2020. Para o recorte espacial, foram considerados os espaços de atuação espacial e ideológica dos movimentos, focalizando suas ações em espaços públicos.

A presente pesquisa está organizada em quatro capítulos, a saber: Metodologia e procedimentos metodológicos, em que foi apresentada uma discussão a respeito das bases metodológicas e filosóficas utilizadas na pesquisa. O segundo se chama “Características dos movimentos analisados”, contendo o histórico dos movimentos, bem como a vertente progressista em que ambos estão inseridos. O capítulo seguinte é intitulado “A experiência sociorreligiosa: na tentativa de encontrar características sociais dos movimentos”. Por fim, o último foi denominado como “A experiência espacial na FEED e PJ: em que foi abordada a situação atual das referidas manifestações em Belém.

2 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

2.1 Métodos de interpretação e análise

Considerando o caminho proposto e o programa interdisciplinar do qual o autor da pesquisa faz parte, a metodologia não poderia basear-se em análises fechadas em uma disciplina apenas, portanto, para contribuir na investigação dos objetivos e problemas propostos neste estudo, foi utilizada uma abordagem de caráter interdisciplinar.

Esta surge como uma epistemologia de auxílio, para transpor os limites de cada especificidade disciplinar, visto que a realidade não é restrita, nem fechada, a um conhecimento ou disciplina.

[...] o trabalho interdisciplinar propriamente dito supõe uma interação das disciplinas, uma interpenetração ou interfecundação, indo desde a simples comunicação das ideias até a integração mútua dos conceitos (contatos interdisciplinares), da epistemologia e da metodologia, dos procedimentos, dos dados e da organização da pesquisa. É imprescindível a complementação dos métodos, dos conceitos, das estruturas e dos axiomas sobre os quais se fundam as diversas disciplinas (JAPIASSÚ, 1994, p. 02).

O método interdisciplinar é importante para os estudos sobre fenômenos religiosos, em função de sua transversalidade e por este ser discutido por diferentes disciplinas. Tornou-se valiosa a utilização desse método, por possibilitar a relação de diversos estudos sobre o tema, que foram produzidos pelas diversas áreas do conhecimento.

A abordagem da presente pesquisa foi qualitativa, na qual o pesquisador adotou uma postura participativa, fazendo-se presente no local em que os participantes se encontravam, buscando se envolver com suas experiências. O envolvimento dos participantes na coleta de dados se deu de modo que uma relação harmônica pudesse se estabelecer entre pesquisador e sujeitos da pesquisa, conferindo maior credibilidade à pesquisa.

Com base em Creswell (2007), destacam-se alguns pontos que esta pesquisa tomou por base: “A pesquisa qualitativa ocorre em um cenário natural” (CRESWELL, 2007, p. 186). Isto significa que, para o pesquisador, é sempre necessário ir ao encontro do pesquisado, onde ele vive ou exerce suas atividades, de que forma se sente confortável para se expressar com um nível

de detalhamento maior sobre a pessoa e sobre o fenômeno, estando altamente envolvido nas experiências reais dos participantes.

Por conseguinte, “A pesquisa qualitativa usa métodos múltiplos que são interativos e humanísticos” (CRESWELL, 2007, p. 186). Busca-se, aqui, o envolvimento ativo dos sujeitos na coleta de dados, estabelecendo certo tipo de relação harmoniosa para que os dados mostrem mais aproximação com a realidade dos próprios sujeitos. Os dados coletados tomarão por base as observações de campo, as entrevistas e diversas outras formas emergentes, além dos dados bibliográficos e em imagem.

“A pesquisa qualitativa é emergente em vez de estritamente pré-configurada. Diversos aspectos surgem durante um estudo qualitativo” (CRESWELL, 2007, p. 186). É preciso reconhecer que a pesquisa não se dá por terminada no decorrer do processo, pois muitas coisas podem mudar ou serem aperfeiçoadas, à medida que se encontram novas variáveis no campo. Assim, também o processo de coleta de dados pode mudar à medida que as dificuldades e facilidades no “fazer a pesquisa” vão se tornando evidentes, e desvendam-se os melhores locais para entender os fenômenos de interesse. Não se pode, portanto, buscar uma pré-configuração estrita da pesquisa qualitativa na proposta ou nos estágios iniciais.

“A pesquisa qualitativa é fundamentalmente interpretativa. Isso significa que o pesquisador faz uma interpretação dos dados” (CRESWELL, 2007, p. 186). Há um caminho interpretativo em toda a pesquisa qualitativa, portanto é preciso, antes de tomar conclusões, ter uma postura que vai da descrição mental de um cenário (situações) ou uma pessoa na pesquisa, identificando os diversos temas inclusos ali, para, então, formular interpretações lógicas para o fato. Nesse sentido, a interpretação pressupõe que o pesquisador filtra os dados por meio de uma lente pessoal e que é impossível descolar o pesquisador de seu momento sociopolítico e histórico específico.

“O pesquisador qualitativo vê os fenômenos sociais holisticamente” (CRESWELL, 2007, p. 187). Infere-se que, em pesquisa qualitativa, tanto visões amplas quanto microanálises são válidas e passíveis de grande abrangência, ao menos do ponto de vista teórico-analítico.

“O pesquisador qualitativo reflete sistematicamente sobre quem é ele na investigação e é sensível à sua biografia pessoal e à maneira como ela molda o

estudo” (CRESWELL, 2007, p. 187). Essa é uma tarefa de qualquer pesquisador qualitativo, pois há vários níveis de situações em que a sua personalidade moldará a pesquisa.

“O pesquisador qualitativo usa um raciocínio complexo multifacetado; interativo e simultâneo” (CRESWELL, 2007, p. 187). O pensamento, na maioria das vezes, por mais metódicos que os passos da pesquisa estejam organizados, não segue apenas uma linha de raciocínio. “Embora o raciocínio seja, em grande parte, indutivo, tanto os processos indutivos como os dedutivos estão funcionando” (CRESWELL, 2007, p.187). Portanto, o processo não se dará de maneira retilínea e, por vezes, atividades tanto de coleta quanto de análise serão realizadas de formas simultâneas, ou não, a depender dos objetivos e dados de campo.

Produzir estes parágrafos introdutórios se faz necessário para que se apresente o marco teórico-metodológico a ser utilizado e em que medida o será. A partir da visão tomada sobre a relação sujeito-objeto (subjetividade-materialidade)⁶, pretendeu-se, a partir de análises que percebem a religião como um fato científico (ideologia, poder, sociedade, estrutura), mas também por meio de seus simbolismos e relações mais intrínsecas (ritos, pertencimento, sujeitos).

O espaço geográfico deve ser também tomado com importância significativa, considerando as ações, os objetos, a estrutura, a função, o processo e a forma (SANTOS, 1985). Porém, ao menos em como o conceito é utilizado, parece faltar algo, sendo assim, buscou-se utilizar uma análise a partir de seus simbolismos (BACHERLAD, 1979; CORRÊA, 2011).

Com o objetivo de complementar os posicionamentos teóricos nesta pesquisa, utilizou-se algumas premissas do método fenomenológico. Contudo, não foi tomada uma discussão filosófica que abarcasse amplamente os vieses fenomenológicos, e sim foram destacadas algumas premissas que, para os objetivos do presente trabalho, foram importantes.

⁶ O sujeito (subjetividade) faz o objeto do conhecimento da mesma maneira que o objeto (materialidade) do conhecimento é um determinante na constituição do sujeito, ambos são intercambiáveis na sua relação (FOUCAULT, 2016).

2.2 Metodologias de investigação/de pesquisa

2.2.1 Autoetnografia, observação participante e fenomenologia: para esclarecer a relação pesquisador-objeto

O tema proposto a ser trabalhado nesta pesquisa baseou-se nas relações entre religião e política na atualidade, suas relações de poder e atuação em um espaço público, a partir de movimentos religiosos de caráter progressista (VITAL DA CUNHA; LOPES; LUI, 2012).

Desse modo, convém falar sobre o autor da pesquisa e a questão que emergiu a partir de seu contexto de proximidade com a temática. Indaga-se, sobre a seguinte questão, qual o lugar do pesquisador na pesquisa? Desde a graduação, e agora no mestrado, esta tem se mostrado uma das maiores indagações sobre a pesquisa e a preocupação em respondê-la, visto que o autor/pesquisador da pesquisa é cristão, há mais tempo do que possa lembrar, e esse “ser” cristão, mesmo que para a pesquisa o torne alguém próximo, com relevante memória e experiência, também o coloca em uma situação delicada, correndo o risco de não enxergar a realidade em sua totalidade. Portanto, buscase esclarecer e, por meio de métodos específicos, trabalhar atentamente com a dualidade pesquisador-objeto (NETTO, 2012).

A partir disso, identifica-se que o pesquisador está marcado como sujeito da pesquisa a qual desempenha. Dessa forma, mesmo que em sua cotidianidade e experiências no mundo da vida (SCHUTZ, 1979; RICOUER, 2009), por vezes, esteja longe da pretensão de fazer “algo científico”, acaba o fazendo por diversas situações, ou seja, a cotidianidade da sua existência, e de sua própria experiência, faz parte da expressividade do fenômeno que pesquisa.

Em um âmbito geral, são grandes as dúvidas e críticas para tal dinâmica, – em virtude de que o trabalho precisa buscar um rigor teórico-metodológico-empírico que exige uma pesquisa científica – sendo as principais sobre as postulações metodológicas a serem tomadas como norte. A partir do esforço em pensar sobre a formulação de uma metodologia capaz de responder estas dúvidas, a pesquisa utiliza-se do instrumento do método fenomenológico (SCHUTZ, 1979; MERLEAU-PONTY, 1999), da autoetnografia (DELAMONT,

2007; SANTOS, 2017) e da pesquisa participativa (HARVEY, 2013; MÓNICO, 2017).

2.2.1.1 Perguntando sobre o “eu” (pesquisador): a utilização da autoetnografia

É necessário iniciar esclarecendo que a autoetnografia foi tomada apenas em uma parte do estudo, visto que esta é importante como complemento a uma série de metodologias, porém há certa dificuldade de ser colocada como metodologia única de pesquisa (SANTOS, 2017).

A principal característica do método autoetnográfico é reconhecer e incluir a experiência pessoal, enquanto sujeito, tanto nas definições do que será estudado quanto nas relações do “eu” aos “outros”, e em relação à proximidade com o tema (SANTOS, 2017).

Quanto a isso, é indispensável o reconhecimento de que, enquanto pertencente de um “universo cristão”, não apenas no ato de escolha do que se pretendia estudar, mas também indagando sobre os outros sujeitos na pesquisa e a proximidade com o tema, visto o dinamismo do que chamamos de “universo cristão”, considera-se que há certos níveis de proximidade, mesmo para quem se autodeclara pertencente a ele.

Dito de outra maneira, o que se destaca nesse método é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços (SANTOS, 2017, p. 219).

Desse modo, verifica-se que a incorporação da história e da experiência do autor é relevante ao desenvolvimento da pesquisa e para a compreensão do que está sendo observado, gerando, assim, dados de relevância. Anderson (2006, p. 384) aponta uma característica central da autoetnografia: “[...] o pesquisador é um ator social altamente visível dentro do texto escrito”. “Assim, esta metodologia permite a explicitação do conhecimento referente à experiência vivida” (TSCHUMI; NAKAYAMA, 2014, p. 01).

No método autoetnográfico, espera-se que a experiência pessoal como participante, restritamente perante os objetivos de pesquisa, contribua para além

de uma fonte de informações, do desvendamento de códigos e simbolismos específicos, mas seja algo a contribuir no movimento reflexivo da pesquisa. Deve-se tomar não apenas uma visão de sobrevoo, mas, na verdade, entendendo o autor como componente, sujeito, habitante da/na própria realidade.

Outro ponto a ser destacado é a necessidade de indagar-se sobre a importância das identidades ligadas à pesquisa e ao objeto proposto, e para a pesquisa, a identidade é sempre uma forma de posicionamento em referência ao outro, ligada à noção de alteridade (SANTOS, 2017).

Ao se perguntar sobre isso, há certa clareza tanto sobre aspectos subjetivos quanto sobre conhecimentos referentes às questões investigadas, podendo-se fazer uma separação do que é “meu” (do autor enquanto sujeito), do que é “do objeto” e do que ambos compartilham. Neste sentido:

Tal como tem sido usada, essa técnica reconhece a necessidade de se compreender “como e por que” as identidades tornam-se importantes, bem como “inclui e interroga” as experiências ligadas às diferenças socioculturais. Nesse sentido, a autoetnografia se mostra como uma abordagem que reconhece e envolve a subjetividade, a emotividade e a perspectiva do pesquisador sobre a investigação. Além disso, ela ajuda a ampliar o entendimento das principais questões investigadas (questão racial e estudos de gênero, por exemplo), evitando as definições rígidas, e tornando, dessa forma, a pesquisa mais significativa (pensando no fator analítico/interpretativo e na dimensão insider do pesquisador em relação ao tema e campo de investigação) e útil (a partir do fator transformativo quando observamos o aspecto político e cultural) (SANTOS, 2017, p. 224).

Destaca-se, também, alguns cuidados necessários na utilização do método autoetnográfico. Ao expor a relação do pesquisador com o que será pesquisado, corre-se o risco de deixar de fazer pesquisa sobre um objeto e fazer uma pesquisa sobre si próprio. Sendo assim, torna-se necessário encontrar um ponto de equilíbrio em que, ao considerar o pesquisador como sujeito, não haja o envolvimento deste em uma aura puramente biográfica.

Assim, como Coffey (1999) analisa, acredita-se que a própria etnografia, de onde deriva a autoetnografia, é um método que o “eu” do etnógrafo é sempre ligado ao processo de investigação. Porém, não há uma interação em que se considerem as configurações do “eu” intimamente ligadas à pesquisa e aos “outros” sujeitos.

2.2.1.2 A importância da observação participante

Para a presente pesquisa, a observação participante será fundamental, pois oferece um contato direto com os sujeitos da pesquisa e considera o próprio pesquisador como seu instrumento. Dessa forma, além de sua importância em campo, há como empreender uma relação de complementaridade para com o método autoetnográfico.

A Observação Participante é realizada em contacto direto, frequente e prolongado do investigador, com os atores sociais, nos seus contextos culturais, sendo o próprio investigador instrumento de pesquisa. Requer a necessidade de eliminar deformações subjetivas para que possa haver a compreensão de factos e de interações entre sujeitos em observação, no seu contexto. É por isso desejável que o investigador possa ter adquirido treino nas suas habilidades e capacidades para utilizar a técnica (CORREIA, 1999, p. 31).

Considerando que a pesquisa se fundou em nos temas sobre Religião e Sociedade, acredita-se que os "métodos de presença" continuarão a ser centrais para o "projeto antropológico de compreender o mundo" e, por extensão, para o trabalho de campo sobre as religiões (HASTRUP; HERVIK, 1994, p. 3).

A opção metodológica de "participar" visa colocar o pesquisador de forma menos "intrusiva" no cotidiano dos pesquisados, diminuindo o risco de demonstrarem artificialidades no proceder de suas experiências. O que para o autor, enquanto pesquisador-objeto e, necessariamente, enquanto cristão, participar é uma atitude natural, em que se aproxima tanto em confiança quanto em interpretação.

Tomando como exemplo os estudos sobre religiões, é importante que a participação ativa não "embriague" a pesquisa, para que não se tome uma postura puramente cética, nem se transforme os dogmas e crenças religiosas como verdades universais, deixando bem claro as motivações e interesses do autor, separando-o delas por vezes, para que possa aproximar-se do que realmente é a realidade dos fatos.

Uma reflexão final sobre o cuidado é que uma característica específica da religião (apesar de ser comum a outros domínios culturais também) diz respeito a que pessoas religiosas muitas vezes convidam gente de fora, ou esperam que estes se juntem a elas, sejam persuadidos pela sua retórica, entusiasmados pelas suas práticas, ou seja, se "convertam". A maioria das atividades religiosas é impregnada de

incentivos para continuar, se comprometer, imergir na comunidade ou experimentar aquilo que elas oferecem e expressam. Existem eventos religiosos que buscam atingir pessoas externas à religião, que raramente são neutros, e geralmente visam gerar um impacto favorável sobre o observador, testemunha, ou sobre aqueles que ainda não se envolveram. As respostas acadêmicas e participação em atividades religiosas de todo tipo são carregadas de desafios complexos. Mesmo se os pesquisadores não forem persuadidos ou convertidos por um grupo, eles podem se tornar tão simpáticos ao mesmo que seus trabalhos publicados acabam sendo lidos mais como apologias do que análises. Esse difícil balanceamento é um tema recorrente nas discussões sobre as experiências em trabalhos de campo. Ser claro sobre suas motivações, interesses e propósitos auxiliará um pesquisador a manter a concentração no seu objetivo de contribuir com o debate acadêmico, porém todos os pesquisadores devem esperar serem testados de alguma forma quando interagirem com outros (HARVEY, 2013, p. 173-174).

A observação participante, ao focar, essencialmente, na atribuição de significados para as vivências, torna-se relevante na medida em que o universo religioso é carregado de símbolos e significados que, em maioria, não são compreendidos por pessoas de fora desse universo (GEERTZ, 1989).

O trabalho buscado com a pesquisa participante tem a intenção de descobrir e revelar realidades e significados religiosos que as pessoas utilizam para nortear ou atribuir sentido às suas vidas (MONICO *et al*, 2017).

É uma abordagem válida para diversos tipos de pesquisa e, principalmente, na medida em que a intenção da pesquisa se centra na dinâmica de um grupo no seu meio natural, e não, simplesmente, na coleta de respostas individuais às questões.

É conveniente complementar este tipo de investigação com entrevistas ou grupos de controlo. Estas interações mais focalizadas providenciam uma oportunidade para o investigador verificar o seu entendimento das coisas, em comparação com a interpretação daqueles que estiveram a ser observados, e para obter informação adicional e relevante para o estudo (Smith & Denton, 2001). Um cientista que entra numa determinada comunidade para registrar o comportamento de um determinado grupo pode registrar comportamentos e ter acesso a informações em primeira-mão, percebendo emoções e comportamentos de indivíduos com uma determinada identidade grupal, de uma forma que não seria possível obter a partir de um mero questionário (MONICO *et al*, 2017, p. 728).

2.2.1.3 A fenomenologia como validação metodológica para a pesquisa

O primeiro ponto de destaque, em que a fenomenologia se torna importante para a presente pesquisa, é a negação da falsa dicotomia entre

sujeito e objeto, a qual está localizada na perspectiva unilateral de uma visão puramente macro ou puramente micro, puramente externa ou puramente interna. É a tentativa de fazer da realidade social uma primazia do indivíduo ou das estruturas. Sujeito e o objeto não se confundem, mas se estruturam de maneira concomitante, constituindo-se em uma série confusa e, ao mesmo tempo, rígida de saberes e configurações de poder (FOUCAULT, 2016).

A fenomenologia parte do estudo das essências, trabalha na separação do objeto a ser pesquisado (com o fim de colocar entre parêntese e em evidência determinado fenômeno, objeto etc.). Mas a fenomenologia é, principalmente, uma filosofia que repõe as essências na existência, que não enxerga outra maneira de compreender o homem e o mundo senão a partir de sua “facticidade”.

E porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade (encará-lo ohne mitzumachen, diz freqüentemente Husserl), ou ainda colocá-lo fora de jogo. Não porque se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural — elas são, ao contrário, o tema constante da filosofia —, mas porque, justamente enquanto pressupostos de todo pensamento, elas são “evidentes”, passam despercebidas e porque, para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11).

Isto quer dizer, para a pesquisa, que a busca pela essência, ao passo que separa o fenômeno, ao fazer o caminho de retorno ao mundo da vida, evidencia os pressupostos, dinâmicas, características etc., que estavam “escondidos” pelo fato de estarmos acostumados, por ter certeza de algo. Tomando como exemplo o caso do “pesquisador-objeto” na pesquisa, ao empreender a busca pela essência de seu movimento, com o auxílio da autoetnografia, espera-se, quando ocorra o movimento de retorno em uma observação participante, ver o que antes não era possível, retirando certas certezas da pesquisa, antes pré-estabelecidas pelo fato de o autor fazer-se cúmplice da atitude natural.

O ponto destacado anteriormente pode ser considerado como mais urgente para a pesquisa, porém, além disso, outros reconhecimentos são válidos do método fenomenológico e passíveis de se utilizar na pesquisa, é o caso da experiência vivida no mundo com o conceito de mundo da vida.

Mundo da vida, um conceito de Husserl (RICOEUR, 2009), mas que para a pesquisa ganha significado na fenomenologia sociológica de Schutz (1979),

faz referência a uma análise a partir da vida cotidiana, pautada na vivência e na comunicação entre o sujeito e o mundo, o sujeito e a cultura, o sujeito e o outro sujeito (SCHUTZ, 1979). O conceito se faz interessante na complementação das outras metodologias, por analisar os fenômenos a partir das experiências vividas de seus sujeitos, e a partir de seus lugares comuns e de fala, conversando novamente com o método autoetnográfico e a observação participante.

2.3 Análise e coleta dos dados

A revisão de literatura teve como principal objetivo, o levantamento das bibliografias relevantes da área estudada (livros, teses, dissertações, artigos, anais de Seminários/Congressos, *sites da internet*, entre outros) e foi realizada em diversas bases de dados, como: textos das disciplinas cursadas durante o período do mestrado; consulta a obras da biblioteca do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA e à Biblioteca Central da Universidade Federal do Pará – UFPA, dentre outros locais onde foi possível o acesso aos dados bibliográficos necessários.

Durante o processo, foi considerado o aparecimento de novas transversalidades com outros temas que pudessem ter sólida relação com os objetivos da pesquisa. É importante frisar que a revisão de literatura faz sentido na medida em que é aquela que se realiza, a partir de:

Uma revisão de literatura para uma proposta ou para um estilo de pesquisa significa localizar e sumarizar estudos sobre o tópico; Geralmente esses sumários são estudos de pesquisa (porque você está conduzindo um estudo de pesquisa), mas também podem incluir artigos conceituais ou peças de raciocínio que fornecem estruturas para analisar os tópicos. Não há um modo único de conduzir uma revisão de literatura, mas muitos acadêmicos fazem isso de forma sistemática para apreender, avaliar e sumarizar a literatura (CRESWELL, 2007, p. 190).

A pesquisa se realizou com entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de mapear e compreender o mundo da vida dos entrevistados, visando compreender suas narrativas a partir de um espectro social específico, tendo em vista, também, processos mais gerais (GAASKELL, 2008).

Para as entrevistas, a formulação de um “tópico guia é parte vital do processo de pesquisa e necessita de atenção detalhada” (GAASKELL, 2008, p.

66). Tornou-se necessário ter alguns tópicos pré-estabelecidos, a serem discutidos entre entrevistador e entrevistado, tendo sempre relação com o objetivo de pesquisa. No entanto, é necessário destacar que, como guia, o roteiro de perguntas das entrevistas não se manteve fechado aos tópicos, tendo sido utilizada a flexibilidade de diálogo, quando necessário, de acordo com o andamento das próprias entrevistas.

Partindo das questões respondidas e das teorias analisadas, o primeiro ponto utilizado a ser destacado é o critério de seleção dos entrevistados: primeiro foram entrevistados líderes e participantes dos movimentos analisados. Os objetivos das primeiras entrevistas voltaram-se a entender o contexto sócio-político que possuem, suas vivências e ações no espaço público. Partindo das primeiras entrevistas, foi realizada, ainda, uma segunda série de entrevistas com os líderes regionais dos movimentos.

A divisão feita entre os “experientes” e os “mais novos” foi proposta depois de se constatar que os próprios entrevistados, por vezes, se referiam assim sobre eles mesmos, principalmente os mais experientes, que faziam questão de ressaltar sua função de “conselheiros” aos mais novos que, por sua vez, teriam a função de tomar frente do movimento.

O número de entrevistados, a princípio, não foi estabelecido, porém, com imprevistos e impossibilidades na ida a campo, fixou-se em 10 pessoas. A finalidade das entrevistas não foi de contar quantitativamente opiniões, mas explorar as diferentes representações sobre o assunto determinado (GAASKELL, 2008). A partir disso, as entrevistas ocorreram de forma individual⁷ e por meio de observações e conversas perguntas em grupo⁸. O quadro 01 contém o detalhamento dos entrevistados da pesquisa.

⁷ Baseado “em uma tríade dialógica: duas pessoas (sujeito 1 e sujeito 2) que estão preocupadas com um objeto (o) em relação a um projeto (p), em uma dimensão de tempo. Este triângulo de mediação, prolongado no tempo (s-o-s), é a unidade básica de comunicação para elaboração de sentido. Sentido não é uma tarefa individual ou privada, mas é sempre influenciado pelo ‘outro’, concreto ou imaginado” (GAASKELL, 2008, p. 74).

⁸ “Em sua essência, a pesquisa mostra que o grupo, distinto de determinado número de pessoas em um mesmo lugar, é mais do que a soma das partes: ele se torna uma entidade em si mesma. Ocorrem processos dentro dos grupos que não são vistos na interação diádica da entrevista em profundidade. A emergência do grupo caminha lado a lado com o desenvolvimento de uma identidade compartilhada, esse sentido de um destino comum presente quando dizemos ‘nós.’” (GAASKELL, 2008, p. 75).

Quadro 01– Detalhamento dos entrevistados

Entrevistados	FEED	PJ	Experiente em um movimento progressista	Novo em um movimento progressista
Entrevistado 1	X		X	
Entrevistado 2	X		X	
Entrevistado 3	X		X	
Entrevistado 4	X			X
Entrevistado 5	X			X
Entrevistado 6	X			X
Entrevistado 7		X	X	
Entrevistado 8		X	X	
Entrevistado 9		X	X	
Entrevistado 10		X		X

Fonte: Autoria própria.

Uma observação que merece destaque e afetou não apenas a presente pesquisa, mas a vida cotidiana do planeta e da sociedade como um todo, é a experiência de se pesquisar durante a pandemia da COVID-19. No início, em meio às incertezas sobre o que era e como seria combatida a doença, houve um momento de estagnação da pesquisa, tendo seguimento posteriormente com alguns contatos sendo feitos por meios virtuais. No entanto, isso dificultou muito a coleta de dados em campo, visto que os próprios movimentos ficaram tempo sem reunir e planejar atividades. Não se pode afirmar que o resultado final da pesquisa seria outro, mas com certeza que esse período se transformou em um desafio para todos no NAEA e na ciência do País como um todo.

3. CARACTERÍSTICAS DOS MOVIMENTOS ANALIZADOS

3.1 O Progressismo como base comum da PJ e da FEED

Se faz necessário, para os objetivos propostos nesta pesquisa, entender o pensamento e as características dos dois movimentos a serem analisados, utilizando-se, para isso, as entrevistas e visões dos participantes desses movimentos.

Em todas as conversas com os entrevistados dos dois movimentos, ficou evidente que, além de movimentos com uma religião definida, eles buscavam também ter um perfil político. Para a pesquisa, isso significa que os movimentos possuem uma visão de atuação na sociedade, buscando um fim comum entre os indivíduos do grupo. Sendo assim, considera-se, com base em Dallari (2002), duas vertentes principais sobre o entendimento do termo política:

- a) O termo política está ligado, diretamente, a todo relacionamento social, à ação que rompe o individual tornando-se social, enfim à sociedade em geral. Nesse sentido, tudo que ultrapasse o âmbito estritamente pessoal ou das relações íntimas e incida sobre qualquer realidade social, é político;
- b) Há um intrínseco relacionamento da política com o poder. O poder é parte integrante e atuante na sociedade política. Portanto, toda ação política é um movimento visando a obtenção do poder e/ou sua manutenção.

Percebe-se que, considerando ambas as acepções, política é parte integrante do todo social, sendo assim, não é possível falar de sociedade, ou ação social, sem considerar a vertente política, pois mesmo as ações que não envolvem os órgãos de poder legitimamente constituídos são políticas, quando vinculadas à finalidade última da sociedade política, pois esta não é excludente, ao contrário, envolve e abrange a todos de maneira compulsória.

A ação dos grupos religiosos na sociedade envolve projetos diversos que causam e são causados por paixões, e suas diferenças internas e externas ocasionam disputas sociais intensas, mas é preciso analisar o que mobiliza os

atores, quem são eles, como se apresentam e o que desejam (BORGES, 2008). Os evangélicos, tanto católicos quanto protestantes e pentecostais, são grupos religiosos plurais, possuem grupos marcados por suas ações, grupos dissidentes entre si, os quais assumem diferentes formulações no espaço.

Diversos autores destacaram as tendências sociais da religião cristã e, de alguma forma, evidenciaram o caráter político da religião. Gramsci (2001), Lowy (2000), Boff (1994) e Rosendahl (2013) detiveram-se ao estudo da igreja católica; e Campos (2004), Freston (1994) e Mariano (2012), ao protestantismo e pentecostalismo cristão. Para esta pesquisa, tais estudos são importantes ao argumentar que toda religião, no caso específico o cristianismo, e vertente religiosa, apesar de seus esforços constantes para se manter como um bloco unitário e de visão universalista pautada em estratificações sociais, é, na realidade, uma variedade de “religiões” distintas, quase sempre contraditórias. Como argumenta Gramsci (2001, p. 115), “há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também variado e desconexo”. Além disso, cabe entender que essas contradições geralmente se manifestam politicamente em tendências internas.

Gramsci (2001) utiliza uma generalização que está marcada em uma análise da igreja católica do séc. XIX, mas que pode ser útil a esta pesquisa após o entendimento de seu conteúdo. O referido autor identifica três tendências presentes no interior da Igreja católica (IC): os integristas, os modernistas e os jesuítas. Essas tendências representam camadas da própria relação da Igreja com a sociedade. O autor também compara as tendências e suas disputas a partidos políticos internos que lutam pelo controle institucional da IC.

Os integristas, “partidários da intransigência ideológica e política”, representam o segmento conservador da sociedade. Os modernistas são uma série de “correntes bastante heterogêneas” (GRAMSCI, 2001, p. 153), divididas em duas forças principais: uma que se aproxima das classes populares, favorável ao socialismo, e outra que se aproxima das correntes liberais, favorável à democracia liberal.

Do mesmo modo, como analisado em Gramsci (2001), para a Igreja Católica da época, utiliza-se a partir dos dados de pesquisa do ISER (Instituto de Estudos Religiosos), em relatórios publicados sobre a relação entre religião e

política, uma generalização metodológica parecida. Propõe-se, com base em Cunha, Lopes e Lui (2017), que há pelo menos três tipos de ação desses religiosos, correspondentes a três modalidades de conduta e que, de acordo com os autores, “não se definem por perfis socioeconômicos – ou seja, não há uma correspondência direta entre os tipos de ação e classe social, escolaridade, renda ou partido” e também “não correspondem diretamente à divisão em ondas do pentecostalismo no Brasil, encontrada no tão citado artigo de Freston (1994), ou à divisão entre evangélicos históricos ou de missão, de um lado, e pentecostais e neopentecostais do outro” (CUNHA; LOPES; LUI, 2017, p. 113). Para os autores, além de entender o comportamento dos atores sociais integrados a redes religiosas e seus posicionamentos, diante das pautas sociais que entram em conflito com a “tradição”, se faz necessário, também, identificar os seus papéis sociais e a centralidade de determinada experiência do cristianismo, estabelecendo identidades.

Vital, Lopes e Lui (2017) definem três tipos de ações no movimento cristão atual, a saber: ações extremistas; ações conservadoras; e ações progressistas. A ação extremista caracteriza-se por seu fundamentalismo na tomada de posição, com discurso e, por vezes, ações intolerantes que promovem a violência em relação ao pensamento do diferente e a outras religiões. Os sujeitos desse grupo, extremistas, promovem uma incessante cruzada para que seus posicionamentos sejam centrais e que suas crenças e valores sejam seguidos em seu grupo religioso e no âmbito social.

O comportamento extremista evangélico aqui analisado seria caracterizado pela manipulação de uma perspectiva fundamentalista com vistas a punir com as próprias mãos aqueles que agem em desacordo com sua leitura bíblica. A noção de “punir com as próprias mãos” aqui utilizada diz respeito tanto à violência material contra o outro, como no caso do pastor que invadiu e Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014 destruiu imagens sagradas em um templo religioso do candomblé no Rio de Janeiro, como o que incita à violência, caso do pastor da Igreja Batista Bíblia de Salem, de Porto Sauipe, litoral norte da Bahia, que expôs na fachada da igreja a seguinte frase: “Se um homem tiver relações com outro homem, os dois deverão ser mortos por causa desse ato nojento, eles serão responsáveis pela sua própria morte”. Uma segunda placa diz: “Você é livre para fazer suas escolhas, mas não é livre para escolher as consequências”. Ambos os comportamentos que expusemos são formas de violência direta e, vale lembrar, toda violência física é associada à violência moral. Não fosse assim, o ataque ao outro poderia ser tomado como uma ação psicótica ou um acidente. O que

transforma o ataque aleatório em violência é a orientação moral da conduta (CUNHA; LOPES; LUI, 2017, p. 116).

O perfil de quem pratica as ações conservadoras não necessariamente está ligado ao apoio às ações extremistas, mas geralmente, os conservadores, de modo a preservar o fundamentalismo e a tradição religiosa, se omitem perante as ações extremistas. Mesmo não sendo os que causam conflito com o diferente, são os que dão margem para a prática de extremistas, além de contribuir para o silenciamento das pautas progressistas.

O segundo tipo de posicionamento seria o conservador, que pode constituir o tipo de ação majoritária entre evangélicos no Brasil hoje. Há uma diversidade de modos de ser conservador entre os evangélicos: podem ser fundamentalistas ou hermeneutas; podem ser de confissão pentecostal, neopentecostal ou protestante. De modo geral, resistem às mudanças e, muitas vezes, se omitem diante do extremismo. Nesses casos, podem não se sentir representados pelos políticos e líderes religiosos de comportamento extremista, mas não se manifestam publicamente contra essas posições (CUNHA; LOPES; LUI, 2017, p. 119).

O terceiro perfil de ações é crítico aos anteriores. O pensamento de quem pratica ações progressistas é suscetível a negociações com a sociedade e com outras religiões. Geralmente, os que possuem esse perfil, posicionam-se ao lado de pautas importantes e conflitantes ao pensamento religioso conservador e extremista.

O comportamento progressista pode ser caracterizado pela defesa de minorias e pela postura crítica quanto aos comportamentos extremistas e conservadores no espaço público, sobretudo na política. Os evangélicos progressistas são identificados por fazerem uma leitura historicamente situada da Bíblia, são, no geral, hermeneutas, e se posicionam em favor da ampliação e da garantia dos direitos humanos para minorias no Brasil. Alguns atuam de modo mais independente e se comunicam através de sites e blogs, fazendo críticas ao extremismo e conservadorismo evangélico presentes na arena pública. Outros integram coletivos que promovem eventos como seminários e vigílias; organizam campanhas de conscientização com frases de apelo midiático; fazem reuniões regulares com os integrantes de coletivos que residem em suas cidades; e estabelecem contato com coletivos internacionais. Vários integrantes desses grupos têm também seus próprios canais de comunicação, contudo, sua referência principal de ação política-religiosa são os coletivos – é comum integrarem mais de um, seguindo uma dinâmica fluida, mas nem por isso frágil no sentido da produção de identidade e subjetividade (CUNHA; LOPES; LUI, 2017, p. 122).

Conforme o que vem sendo exposto pela pesquisa, o ponto que se pretende destacar, e que aproxima os dois movimentos, é o fato de ambos se considerarem progressistas. Uma análise feita a partir da fala de integrantes dos movimentos, possibilita a compreensão de que, mesmo com base em diferentes vertentes do cristianismo, ambos compartilham essa característica:

Hoje eu me considero alguém que é progressista, alguém que vai pensar uma igreja para além da eclesialidade, para além dos muros da igreja, eu consigo mesmo hoje sendo coordenador nacional, não tendo mais um grupo de jovens na minha paróquia, porque um padre passou e acabou, eu ainda consigo pensar em uma igreja progressista aqui. [...] alguém que pensa não somente a partir de grupos, a partir da oração, mas a partir da ação e a partir da militância, enxergar um Jesus politizado, nesse ponto alguém que não era outro, não era só o sagrado pelo sagrado (Informação verbal)⁹.

As narrativas expressadas nas entrevistas evidenciam que existem contradições entre pontos de vista políticos e sociais dentro da religião cristã, de modo que o entrevistado se posicionava como progressista, mas, em sua fala, deixava clara sua oposição ao conservadorismo:

Quando a gente põe em choque as duas realidades que são a igreja progressista e a conservadora tem um abismo entre os dois, e eu te falo porque eu passei pelo lado conservador e aquilo não me preenchia, e pra mim a PJ e esse lado progressista da igreja é o que me completa, o que me contempla (Informação verbal)¹⁰.

Para além de contrapor-se ao conservadorismo, ficou evidente, também, que na própria tendência progressista, estes se caracterizavam como complexos, identificando que existem nuances e diferenças.

O movimento evangélico tem toda uma história com o conservadorismo, e eu como nasci nisso sei quem e quem dali, e consigo perceber. também não gosto dessa coisa do muito ou pouco progressismo, eu só acho que o movimento tem uma cara progressista e isso é um degrade, mas só que a gente na minha perspectiva, a gente tem que discutir entre nós que somos acho que os conservadores já tem muito espaço em outras frentes, ele tem a JOCUM¹¹, a ABUB¹², o

⁹ Entrevistado 7, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2019.

¹⁰ Entrevistado 8, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, janeiro, 2020.

¹¹ Jovens Com Uma Missão (JOCUM), "Jovens Com Uma Missão é um Movimento internacional e Inter denominacional, empenhado na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária".

¹² Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), "é uma organização missionária evangélica que existe para compartilhar o evangelho de Jesus Cristo nas escolas e universidades brasileiras através da iniciativa dos próprios estudantes. O treinamento e a formação de estudantes e

ALFA&ÔMEGA¹³, e todas as igrejas praticamente, com exceção da paróquia luterana de Belém não tinha um movimento aqui em Belém como esse, com bastante jovens de diversas denominações e com cara progressista (Informação verbal)¹⁴.

Essa “batalha”, entre conservadores e progressista, toma como arena de ação a esfera e a presença pública. A partir da tradição, os conservadores buscam uma unificação religiosa da sociedade, posicionando-se contra o pluralismo. “Ao mesmo tempo, o inimigo político é identificado com o mal, o demônio, o inimigo religioso” (ANTONIAZZI; MATOS, 1992, p. 2).

O progressismo religioso não deixa de ser um projeto para o alcance de adeptos para a religião, porém aceita o pluralismo religioso, lida melhor com os avanços e com a ciência, na contemporaneidade. Além da tentativa de agir sobre a sociedade, por meios “não religiosos”, estas tentativas de agir por meio de outras formas sociais (economia, política etc.), buscam transformar a sociedade e, em seu discurso, combater a opressão, restabelecer a justiça e a liberdade. Tais atitudes não são diretamente religiosas, mas expressam a presença pública da religião na sociedade (ANTONIAZZI; MATOS, 1992).

Os bispos, padres, religiosos e fiéis-leigos, denominados progressistas procuram participar da vida política, econômica e social do país, seja emitindo opiniões ou mobilizando comunidades para exigir que seus direitos de cidadãos sejam respeitados por governantes e por toda a sociedade; já os conservadores preferem se dedicar às questões religiosas e se absterem desse engajamento político. Há ainda os de tendência denominadas moderada, que podem se unir a um desses dois grupos se forem persuadidos pelos argumentos usados (FRANCO, 2012, p. 48).

Otto Maduro (1981, p. 61) argumenta que o posicionamento político/religioso da Igreja Católica na América Latina é bastante ambíguo, (O autor estuda a IC, mas, neste caso, acredita-se que sua análise abarque o cristianismo como um todo nas américas), pois, na maioria dos casos, está “intimamente ligada aos setores populares latino-americanos, mas

profissionais, visando ao testemunho cristão e ao serviço à igreja e à sociedade, completam nossa missão”.

¹³ Alfa e Ômega (AEO) “Somos um grupo de estudantes que entendem que a maior aventura da vida é ter um relacionamento pessoal e verdadeiro com Deus, através da pessoa de Jesus. E como essa aventura é maravilhosa demais para ser solitária, precisamos contar ao maior número de pessoas possível. Para isso, promovemos reuniões, palestras, estudos bíblicos, seminários, evangelismo pessoal, discipulado e encontros para diversão”.

¹⁴ Entrevistado 1, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Ananindeua, junho, 2019.

significativamente sustentada e influenciada pelos governos e classes poderosas do continente”.

Para o referido autor, variações nas ações dos grupos religiosos ocorrem em consonância com as mudanças de ordem política, econômica, social e religiosa da América Latina e de outros continentes. Os grupos se movimentaram de acordo com suas pautas, a sociedade indicará um “tema” e cada grupo defenderá seu ponto de vista, entrando em conflito na maioria das vezes, como exemplifica Maduro (1981), uns – como a “Tradição, Família e Propriedade” – defendendo a todo custo a ordem social imperante; outros – como “Teologia da Libertação” e os “Cristãos para o Socialismo” – sustentando um compromisso com uma opção revolucionária, ligada aos interesses dos setores populares do continente; no meio, uma tendência, ao que tudo indica, majoritária e predominante – que oscila entre posições reformistas e pretensões de neutralidade política (MADURO, 1981, p. 62).

A estratégia política das religiões, portanto, independente do grupo, é quase sempre no sentido de conservar e ampliar o poder religioso adquirido ou, quando a situação pedir, opor-se ao poder religioso vigente. Os diversos grupos buscam alianças na sociedade com outros grupos que possam ajudá-los a alcançar seus objetivos.

3.2 A importância da Teologia da Libertação para a Pastoral da Juventude (PJ)

Para iniciar o debate acerca do entendimento sobre a PJ, torna-se necessária a explicação da teologia que está no centro do debate desta, a qual foi de suma importância para seu surgimento e consolidação. Deste modo, é fundamental discorrer sobre aspectos políticos, sociais e teológicos a respeito do que foi a teologia da libertação e como ela exerce influência, não só na PJ, mas em grande parte do movimento religioso progressista na América Latina.

A IC, na América Latina, é herdeira da recusa em adaptar-se a uma ética do capitalismo, uma rejeição que surge como herança de uma aproximação entre a religião e autores radicais, de cunho socialista, como Rosa Luxemburgo (SOFIATI, 2004) e o próprio Gramsci (2001), citado anteriormente.

Gumucio (2012, p.14) argumenta que, *“la relación entre religión y política ha sido un tema de gran interés en América Latina desde la década de los años 60 cuando luego del triunfo de la Revolución Cubana el año 1959”*. O caminho que essa relação seguiu passa por algumas décadas, culminando no auge do progressismo na Igreja. A teologia da libertação *“durante las décadas siguientes, a sectores relevantes de la Iglesia católica, y a varios grupos protestantes, a desarrollar una acción evangelizadora y social en medios populares”* (GUMUCIO, 2012, p. 14).

A partir da aproximação entre esquerda e religião, Löwy (2000) destaca que há a criação ou a mudança de uma cultura religiosa, principalmente na América Latina, posta em movimento pela radicalização da crítica ao capitalismo, pela crítica emprestada da ciência ao campo moral religioso, do que se entende por “exploração”, considerando principalmente uma vertente marxista, pela substituição da noção de caridade pela de justiça social e pela recusa e tentativa de mudança sobre o passado patriarcal, em que a IC mantinha íntima relação com o Estado (LÖWY, 2000).

Löwy (2000) argumenta que o discurso da IC passa a privilegiar e a ganhar voz por meio das camadas populares, da classe pobre, convergindo com o todo social, mas repensando a sociedade a partir da realidade do povo, considerado mais sofrido. É nessa convergência de mudanças internas e externas que a nova posição da IC se volta em favor dos pobres. Sofiati (2004) acrescenta esses fatores:

[...] o fator interno mais importante do novo período da história das relações da IC na sociedade latino-americana, iniciado a partir de 1950 com a esquerda católica, foi a eleição do Papa João XXIII em 1958. E fator externo decisivo foi a vitória da Revolução Cubana em 1959 (LÖWY, 2000, p. 9). A gênese do “cristianismo da libertação”, termo utilizado pelo autor para conceituar o setor progressista da IC na América Latina, é resultado de transformações que ocorreram simultaneamente na IC e na sociedade. A eleição de João XXIII (1958-1963) possibilitou uma presença mais progressista no centro do poder católico que com o Vaticano II legitimou e sistematizou essas novas orientações, estimulando o movimento católico progressista na América Latina. A Revolução Cubana inaugurou um novo período na história política da América Latina, caracterizada pela intensificação das lutas sociais e pela crise de legitimidade do sistema político (SOFIATI, 2004, p. 19-20).

Deste modo, destaca-se que esse processo não é fruto, exclusivamente, da cúpula da IC, pelo contrário, na medida em que começa a ganhar voz de destaque, é uma teologia que busca o reconhecimento e a recusa da visão patriarcal e exploratória da Igreja. Para Löwy (2000, p. 71), “o processo de radicalização da cultura católica latino-americana, que iria levar à formação do cristianismo da libertação”, começou com a periferia influenciando o centro.

3.2.1 A Ação Católica (AC) e o fortalecimento progressista

A relação política entre Igreja e sociedade foi extremamente centralizada nela mesma, em seu clero, com pouca participação popular influenciando suas decisões, entretanto, a partir da década de 1950, pelo advento da influência progressista, ao se relacionar com a sociedade por intermédio da ação política, a IC exerce sua influência sobre ela, mas também é influenciada. Começa-se a considerar, nesse processo, a influência da sociedade, do leigo¹⁵, em um processo dialético de participação (LÖWY, 2000).

Os progressistas usam o espaço da Ação Católica, posta em execução décadas atrás. A importância que se dá à influência do leigo, neste momento, é um acontecimento novo que ocorre na instituição, a partir da década de 1950, que possui, agora, certa capacidade de interferir sobre os rumos da IC (SOFIATI, 2004).

Não é um processo de passagem de tomada de decisão, mas uma tentativa de manutenção de poder que o momento solicitava, uma nova atuação por parte da Igreja. A Ação Católica, lançada em 1929 pelo Papa Pio XI, é uma resposta da Igreja à modernidade, uma tentativa de frear a perda de espaço da Igreja na sociedade, de sua credibilidade como reposta universal frente ao avanço e à consolidação da ciência e de sua hegemonia diante de outras religiões que cresciam¹⁶ (SOFIATI, 2004).

¹⁵ “O termo ‘leigo’, compreende todos os membros da Igreja que não fazem parte do ‘clero’, ou seja, não desenvolvem nela funções especiais, configurando-se como receptores dos conteúdos transmitidos pelos sacerdotes. São os destinatários da revelação proferida por aqueles que receberam os sacramentos das ordens sagradas” (MAIA; SALES, 2018, p. 161).

¹⁶ No contexto brasileiro, a chegada das igrejas evangélicas no Brasil, no início do século XX – Congregação Cristã no Brasil (1910), Assembleia de Deus (1911) –, caracterizada por Freston (1994) como a “primeira onda do pentecostalismo brasileiro”, rompe com o monopólio religioso do catolicismo no Brasil. Todavia, a situação de instabilidade da IC se agrava com a chegada da

A intenção era retomar e manter o poder, na tentativa de tentar aproximar a instituição e sua hierarquia com os leigos e a classe popular, com o objetivo de controlar suas ações e direcioná-las para o fortalecimento da IC na sociedade. Sobre a AC, Gramsci (2001) afirma que:

A Ação Católica assinala o início de uma época nova na história da religião católica: de uma época em que ela, de concepção totalitária (no duplo sentido: de que era uma concepção total do mundo de uma sociedade em sua totalidade), torna-se parcial (também no duplo sentido) e deve dispor de um partido próprio (GRAMSCI, 2001, p. 152).

O leigo torna-se uma parte importante da hierarquia, pois, afinal, ele é a sociedade a ser alcançada pela Igreja. Esse fato abre um espaço grande para a participação das mulheres e da juventude na IC, porém, diferente do discurso estabelecido pela Igreja, os leigos nunca foram realmente parte do corpo eclesiástico, já que não faziam parte da hierarquia.

A IC continuou sendo uma instituição centralizadora e autoritária, mas a questão a ser levantada é de que a inserção foi feita e, inevitavelmente, sua influência seria percebida, pois o catolicismo estava com dificuldades de renovação, delegando grande parte de seu trabalho de evangelização (SOFIATI, 2004).

O leigo torna-se, então, um agente importante de evangelização, sem possuir, no entanto, liberdade de atuação. Sua autonomia era nula, sendo apenas um transmissor da mensagem do clero da Igreja.

No contexto brasileiro, o papel inicial da Ação Católica de defesa dos valores e princípios cristãos vem influenciando os leigos católicos a participarem no campo da atuação política. Seus anos iniciais foram dedicados à formação, “uma verdadeira catequese especializada” (SOUZA, 2006, p. 50). A Ação Católica cumpria o objetivo de levar sua doutrina social às escolas, às universidades, às fábricas, aos meios de comunicação, aos sindicatos, influenciando e sendo influenciada no processo, o que estimulava, em seu próprio leito, a criação de inúmeros outros movimentos sociais de inspiração cristã.

“segunda onda”, em 1950, que traz para o Brasil uma nova tradição cristã, conhecida pelo nome de neopentecostalismo (SOFIATI, 2004, p. 23).

O maior contato com os leigos fortaleceu vertentes progressistas dentro da IC. Mainwaring (1989) indica alguns fatores que contribuíram para tal: Na década de 1950, no início de atuação da Ação Católica, a IC mantinha fortes vínculos com os setores progressistas do Vaticano; Havia certa fragilidade institucional da Igreja no Brasil, pois o poder do clero não era tão grande como na Europa, o que incentivou o surgimento de lideranças leigas no cenário católico. Diferente do contexto europeu, havia pouca perseguição por parte das forças liberais sobre a IC no Brasil, ao menos no início da implementação da AC (MAINWARING, 1989).

A AC, no Brasil, foi marcada por dois momentos distintos. O primeiro com a chamada Ação Católica Geral (de 1932 a 1950), e o segundo com a Ação Católica Especializada (ACE) (de 1950 a 1960) (SOUZA, 2006).

A Ação Católica Especializada organizou e estabeleceu os grupos e a atuação sobre eles, com destaque para grupos da juventude católica. Existe a JAC (Juventude Agrária Católica), a JUC (Juventude Universitária Católica), a JEC (Juventude Estudantil Católica) e a JOC (Juventude Operária Católica).

Em sua narrativa, um dos entrevistados de pesquisa deu importância a este momento, citando-o como de grande influência para a PJ, tendo herdado características como o método Ver-Julgar-Agir, uma atuação política da fé e o protagonismo dado aos jovens. Em suas palavras:

[...] a PJ não nasce PJ, uma influência da Europa, do Papa Pio XII que vendo um mundo extremamente industrial, propõe uma igreja que chegue no mundo, propondo a Ação Católica e aqui no Brasil teve a Ação Católica Especializada, dentro disso a gente tinha as “J” que eram chamadas JAC, JEC, JIC, JOC, JUC, essa foi a primeira fase da pastoral da juventude, uma galera que resistiu na ditadura, essa galera que estava discutindo o progressismo nas igrejas mesmo com a ditadura rolando no Brasil, pós ditadura elas acabam enfraquecendo se juntando e formando a PJ (Informação verbal)¹⁷.

Destaca-se o fato de que, mesmo que a AC e a ACE sejam dinâmicas de grande importância para o desenvolvimento progressista dentro da Igreja, não significa que as tendências progressistas tiveram liberdade de atuação, ou eram únicas em atuação e não sofreram retaliações.

¹⁷ Entrevistado 7, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2019.

Souza (2006, p. 91) destaca que “no início da década de 1960, a Igreja estava ideologicamente dividida, tendo à esquerda Dom Hélder e à direita Dom Jaime de Barros Câmara e Dom Vicente Scherer”. Seguindo esta linha de pensamento, conclui-se que, mesmo com o crescimento progressista por meio da AC e ACE, a IC permanecia envolta em várias correntes políticas, não sendo diferente na Ditadura¹⁸, mesmo que nesse período o destaque progressista tenha alcançado sua maior relevância, não só no Brasil, mas em toda a América Latina.

Exemplificando a diversidade de posicionamentos da IC, Souza (2004) relata como esta se encontrava dividida no período em que começava a ser instaurada uma ditadura no País:

Assim, a Igreja, como instituição, por meio da CNBB, às vésperas de abril de 1964, tomava posição a favor das reformas sociais. Um bom número de seus membros - especialmente militantes ou ex-militantes da Ação Católica - participava dos processos de mudança. Mas não podemos esquecer que outros católicos se mobilizaram em direção contrária. Em meados de 1964, depois de uma Cruzada do Rosário em família, liderada pelo sacerdote americano Pe. Peyton, surgiram as Marchas com Deus pela Família e pela Liberdade, com apoio de figuras importantes do episcopado e do clero, no combate ao que julgavam ser o perigo da subversão da ordem. No momento do golpe, a Igreja, no dizer de um autor, ficaria "na corda bamba". Vários cristãos seriam presos, se asilariam em embaixadas ou partiriam para o exílio, enquanto outros fariam parte do primeiro governo militar ou dos órgãos de repressão (SOUZA, 2004, não paginado).

Sendo parte essencial da vida social, é inevitável que a Igreja também ficasse dividida com a fratura na sociedade da época, pois, enquanto instituição, está inserida na vida social e sujeita às pressões de interesses contraditórios (SOUZA, 2004).

Porém, nos anos que se seguiram de regime militar (1964-1985), quando se reprimiu no País diversos locais de articulação política e social, a Igreja foi um espaço de relativa liberdade de organização e da ação progressista. Várias comissões progressistas são fruto desse período, como a Comissão da Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e começou a se desenvolver a pastoral operária e as pastorais de juventude. Souza (2004, p. 55)

¹⁸ A ditadura estabelecida por uma “conspiração militar-civil” teve seu início em 1964, em uma situação em que o Governo João Goulart havia atingido um momento de tensão política sem precedentes na história do Brasil (SOFIATI, 2004, p. 33).

relata que “havia uma ligação muito profunda entre fé e vida concreta, que estaria na base da reflexão latino-americana desses anos, em torno à Teologia da Libertação”.

Nesse período, surgem muitos líderes da IC advindos de movimentos sociais, os quais ajudaram a criar um ambiente de efervescência crítica nos trabalhos pastorais entre as camadas populares. Esses acontecimentos levaram grande parte da instituição a assumir uma posição de denúncia do sistema capitalista e das injustiças sociais, em defesa dos pobres e excluídos (SOFIATI, 2004).

Na América Latina e no Brasil, essa movimentação fez com que, nas Conferências Episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979), a IC afirmasse uma opção preferencial pelos pobres. Dessa maneira, segmentos progressistas presentes em seu interior passam a ter grande evidência e presença significativa na sociedade.

3.2.2 A opção pelos pobres

Os anos 1960 marcariam o auge do progressismo religioso católico, quando um conjunto de fatores seria determinante para o surgimento da Teologia da Libertação. O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o passo inicial para a formação da TL, no entanto não se fala em pobreza, de fato, no Concílio, como relatam Hoornaert (2018) e Codina (2018). Os temas continuam sendo os mesmos: reforma litúrgica, ecumenismo, modelo de igreja, dogma, luta contra o comunismo, seminários e casas de formação, moral, perigo da secularização, do protestantismo e do espiritismo. A pobreza não é um tema do Concílio Vaticano II (HOORNAERT, 2018).

Mesmo que a pobreza não tenha sido um tema central no Concílio, é durante seu acontecimento que um grupo de bispos, muitos latino-americanos, despertam e firmam um compromisso, o que ficou conhecido como Pacto das Catacumbas¹⁹. Cita-se, a seguir, os principais pontos do pacto²⁰:

²⁰ Entre as 42 assinaturas do Pacto, há 15 latino-americanas (HOORNAERT, 2018).

[...] que foram primordiais para o que se viria a seguir, sendo a primeira vez que parte da cúpula católica firma um compromisso concreto e organizado em favor dos mais pobres: viver de acordo com o nível médio comum das pessoas de nossas dioceses' (primeiro compromisso); renunciar para sempre à riqueza e sua aparência, em especial no vestir e nas insígnias (segundo compromisso); não possuir nem propriedades moveis nem imóveis ou contas bancárias em nosso nome. Se for preciso possuir alguma propriedade, nós a colocaremos em nome de nossa diocese ou de outros trabalhos sociais ou de caridade' (terceiro compromisso); recusar serem chamados, em discursos ou por escrito, por títulos que signifiquem grandeza ou poder (Vossa Eminência, Vossa Excelência, Monsenhor). Preferimos ser chamados com o nome evangélico de Padre' (quinto compromisso) (BEOZZO, 2015, não paginado).

A Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em Medellín-Colômbia, em 1968, significou a aplicação do Vaticano II para o continente latino-americano. A TL é a conclusão de todas as práticas que, de alguma forma, serviram de espaço para atuação progressista na IC. Medellín muda e adequa o Concílio Vaticano II para a realidade latino-americana, retirando o foco do desenvolvimento da IC para a problemática da libertação (MAINWARING, 1989).

A TL “é expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60” do século XX, sendo o “produto espiritual” desse movimento presente no interior da IC (LÖWY, 2000, p. 56). A ideia central dessa teologia é a “opção pelos pobres”, como um conceito de conotações morais, bíblicas e religiosas, não apenas a classe trabalhadora entendida por uma vertente marxista, mas no sentido de toda as culturas periféricas e não hegemônicas que foram subalternizadas.

A TL seria, ainda, a “expressão do direito dos pobres de pensar sua fé” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 16). Suas principais frentes de atuação encontram-se na luta contra a idolatria, na libertação humana histórica, na releitura da Bíblia a partir da ideia de libertação, na crítica ao capitalismo e, em sua maioria, na utilização do marxismo como base ideológica (LÖWY, 2000). “A matriz histórica da TL está na vida do povo pobre e de modo especial na vida das comunidades cristãs que surgem no seio da Igreja presente na América Latina” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 32).

Após Medellín, a Igreja latino-americana passa a ser um dos centros de influência significativa sobre o desenvolvimento do catolicismo mundial. É

importante destacar o valor atribuído à juventude, nesse processo de libertação da América Latina, atribuições que foram fundamentais para o surgimento, na década de 1970, das primeiras articulações de experiências das pastorais da juventude presentes no Brasil (SOFIATI, 2004). Essas experiências, e outras relacionadas ao desenvolvimento do cristianismo da libertação, foram possíveis em virtude da sistematização das experiências anteriores, principalmente da esquerda católica, a partir da TL.

3.2.3 A estrutura da pastoral da Juventude

Parte da IC no Brasil inicia nos anos de 1970, com base na experiência da esquerda católica da década de 1960, um processo de revisão de sua postura diante da sociedade. Nesse contexto, influenciada pela Teologia da Libertação, surgem várias experiências isoladas de trabalhos com juventude, espalhadas pelo Brasil que, a partir da consolidação da TL, iniciam um processo de construção nacional. Esse trabalho cria condições para o surgimento da PJB (Pastoral da Juventude Brasileira) (SOFIATI, 2004).

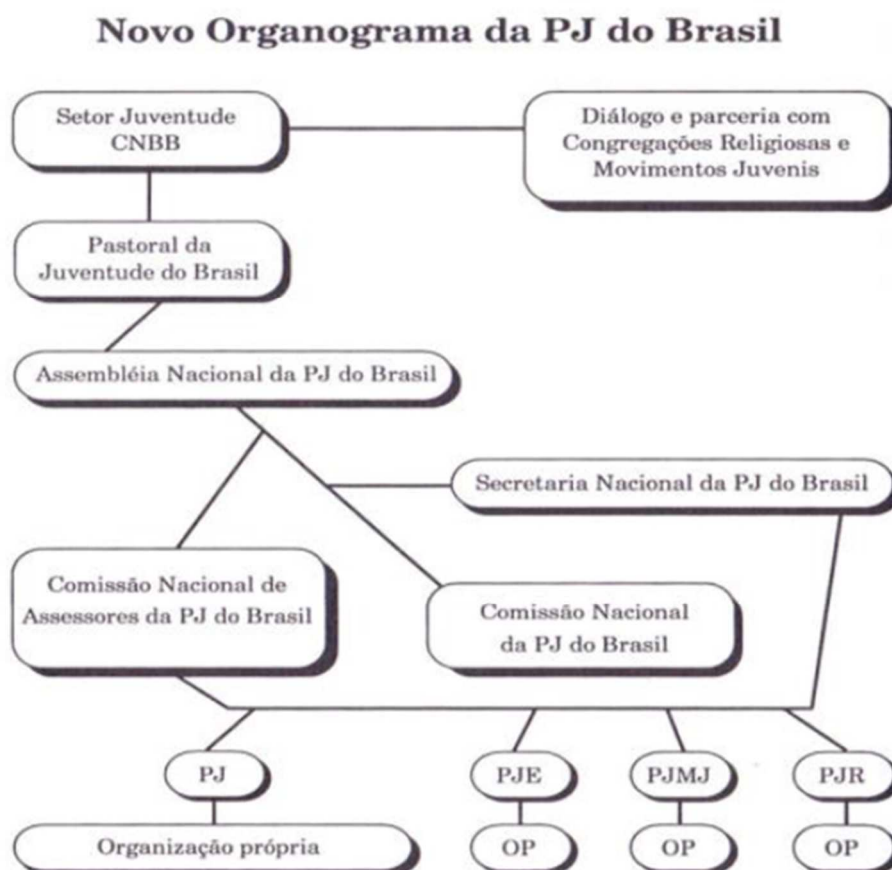
Foi justamente nos espaços eclesiais, em que estes discursos progressistas tinham acolhida, que a Pastoral da Juventude teve seu início nos espaços da Igreja em que a TL foi amplamente acolhida. A data fundadora da PJ é o ano de 1973 e, como explana Frainer (2015, p. 65): “entende o jovem como sujeito da ação evangelizadora, ou seja, como agente protagonista a serviço da animação pastoral e na luta para conquistar espaços de participação efetiva tanto na igreja quanto na sociedade civil”.

Na década de 1980, com seu crescimento e inspirados na ACE, surgem grupos da PJ especializados em diferentes contextos sociais, e que se organizam a partir da PJ: a Pastoral da Juventude Rural (PJR), a Pastoral do Meio Popular (PJMP) e a Pastoral da Juventude Estudantil (PJE) (FRAINER, 2015).

Mesmo que a PJ não fosse o único movimento na tentativa de evangelização da classe jovem da Igreja, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) torna a pastoral o principal movimento de atuação do que ela chama de Setor Juventude (SJ), o projeto da Pastoral da Juventude do Brasil (PJB) mantém, em um primeiro momento, a hegemonia do SJ da CNBB, muito

pela herança e influência que a PJ possuía da TL, que na década de 1970 estava no auge. A PJB engloba as outras pastorais juvenis antes especializadas, tais como: PJE, PJR e PJMP. A Figura 01 ilustra como era entendida esta organização (FRAINER, 2015).

Figura 01 – Novo organograma da PJB



Fonte: Estudo 76 da CNBB (1998, p. 190 *apud* FRAINER, 2015, p. 66).

A história da PJ é marcada pelo engajamento social e político de seus membros e, por vezes, essa característica mostrou-se conflitante com parte do corpo eclesial da Igreja. Ao mesmo tempo que era eficiente na sua inserção na sociedade, o modo de operar da PJ dificultava a relação de pertencimento para com vertentes mais tradicionais.

Frainer (2015) descreve que, a partir da década de 1990, tanto a PJ quanto os grupos influenciados pela TL perdem espaço, a PJ militante se mostra limitada pelo excesso de reflexão/ação e não avança no aprofundamento teológico e espiritual.

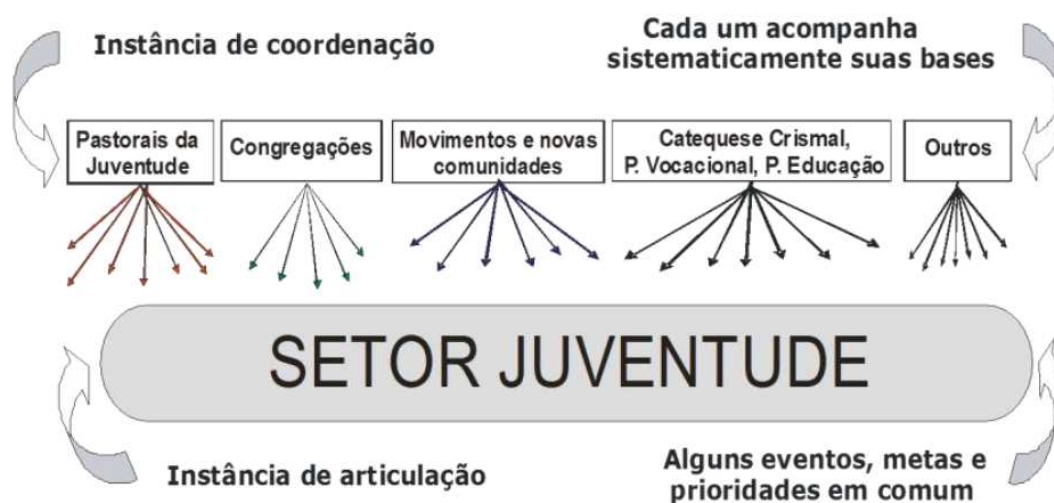
Como ficou evidente, mesmo na conversa comum dos entrevistados, percebe-se uma crescente inserção da tendência pentecostal no interior da IC, como os grupos de oração da RCC (Renovação Carismática Católica), por exemplo. “Utilizando recursos midiáticos e uma linguagem mais atualizada com a cultura contemporânea juvenil os grupos da RCC, tornam-se mais atrativos e oferecem experiências místicas, conversões e rejeição a vivências pecaminosas” (FRAINER, 2015, p. 70). Como relata um dos entrevistados:

[...] a PJ começa a sofrer, as CEBS começam a ser atacadas e aí com esse movimento de permissões de algumas novas comunidades, RCC no Brasil começa a ganhar corpo e chegar nas grandes cidades. Eu vivi em um período da PJ em 2009/2010 em que a gente ainda era muitos grupos de jovens, estava em quase todas as Paróquias, após isso, com a chegada de outros bispos e tudo mais, isso vai fechando porque, vai tendo outras novas comunidades que não tem um compromisso com o social, com a militância, não tem um algo depois do grupo, não tem a ação, é só a oração pela oração, ‘vamo’ dar a mão aqui, acabou e depois todo mundo pra sua casa. Então, a PJ começa a sofrer com isso, porque a galera não quer mais saber de processo, não quer gerar processo, quer o imediatismo, quer aquilo pronto e acabou. Então, por ser assim, a gente vem sofrendo dentro da Igreja (Informação Verbal)²¹.

Assim, a PJ perde o protagonismo na fórmula atual de atuação para com a juventude, o SJ é apresentado inserido em uma sugestão organizativa para congregar, valorizar e favorecer o diálogo das diversas expressões que atuam com os jovens, em busca de unidade. E mesmo agrupada em um setor macro, a intenção não é de se criar uma macroestrutura com objetivos e estrutura comum, mas uma tentativa de criar eventos em massa com os diversos movimentos para a juventude, o que, como se mostrou anteriormente, no relato do entrevistado, foi prejudicial para a atuação da PJ, enfraquecendo o movimento. A Figura 02 exemplifica a tentativa de organização do Setor Juventude.

²¹ Entrevistado 7, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2019.

Figura 02 – Organização da ação evangelizadora – Setor Juventude



Fonte: Documentos 85 da CNBB (2007, p. 156 *apud* FRAINER, 2015 p. 69).

3.2.4 O método Ver-Julgar-Agir

Sobre o método de atuação da PJ, o entrevistado explanou rapidamente sobre o que era o método “ver-julgar-agir”, destacando-o como clara herança da atuação da Ação Católica e base para outras pastorais progressistas.

Com o auxílio de Maia (2015), e do relato oral de um dos entrevistados na pesquisa, pode-se entender que o momento do “ver” consiste no observar e tomar consciência sobre o que acontece em sua volta, no seu contexto de proximidade, “pois o jovem precisa entender de onde ele vem, sua história, seu local de fala” (Informação Verbal)²². O entrevistado relata que só foi possível se considerar progressista e se inserir realmente no contexto da PJ, quando começou a olhar ao seu redor e compreender de “onde ele vinha”. O “momento do ver consiste em olhar para a realidade a ser analisada, que se configura como o próprio ambiente de inserção do observador, sua comunidade, seu bairro, escola, universidade” (MAIA, 2015, p. 74).

Realiza-se uma experiência sensorial na qual o observador, no lugar do afastamento, assume a postura de inserir-se na sua realidade, ampliando sua capacidade de sentir e perceber situações para as quais, até então, mantinha-se insensível. Sendo assim, é imprescindível, para a realização deste processo,

²² Entrevistado 9, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, abril, 2020.

que o leigo pertença à realidade e fale com a autoridade de quem vive os processos observados. A inserção na realidade social, a partir de um processo de estranhamento, permite desnaturalizar e identificar os seus problemas.

O momento do “julgar”, segundo o entrevistado, acontece em grupo, em que este chama de “partilha”, no compartilhamento de suas visões e experiências individuais de mundo, para que se possa, em grupo, refletir sobre a realidade. É o momento, também, de planejamento da ação, baseado nos valores cristãos, mas que não consistiria em simples caridade ou ações emocionais, mas sim em ações conscientes, racionais e críticas sobre a sociedade e a partir dela. Há, ainda, uma mudança em relação ao papel delegado ao leigo no processo, se comparado ao papel que desempenhava com a AC, como destaca Maia (2015):

Outro aspecto significativo destacado por Rufino é o espaço que o leigo encontra, a partir deste método, para “julgar”. Algo que até então era uma prerrogativa única e exclusiva da instituição, a partir de sua estrutura hierárquica, passa a ser possível também aos leigos. Assim sendo, “a valorização dessa etapa do método ver-julgar-agir credita aos movimentos leigos cristãos uma tarefa que a Igreja sempre arrogou a si própria que é a de ser um juiz permanente” (RUFINO, 2002:180). Ou seja, nesta etapa o método pretende atribuir alguma autonomia ao leigo na ação evangelizadora, pois ele assume para si algo que até então era reservado a poucos dentro da instituição religiosa (MAIA, 2015, p. 77).

Sobre o momento do “agir”, o entrevistado deixa claro que é o momento de fazer algo “positivo” para a sociedade, de forma que essa ação seja o processo de uma “revolução” e “libertação” reflexiva e crítica alcançada nos outros dois momentos. Esse é o momento do resultado entre teoria e prática, uma construção reflexiva, moral e crítica (MAIA, 2015).

De acordo com o Marco Referencial da PJB (1998), o grupo de jovens na PJ, além de ser o local de reunião entre os jovens, é onde se forma o sujeito crítico capaz de agir em sua realidade, ação baseada em uma moral tanto religiosa quanto social.

3.2.5 A Pastoral da Juventude em Belém

A Pastoral da Juventude e sua formação no norte do país foi influenciada pela divisão geográfica organizada pela CNBB, que se organizava para gerir o

Brasil por regiões setoriais, por meio de sua influência a atuação das pastorais da IC, entre elas a PJ. “A CNBB divide o país em 18 regionais, alguns, caso do Norte 2, são formados por mais de um estado da Federação. O Regional Norte 2 compreende os estados do Pará e Amapá” (FERREIRA, 2017, p. 54).

A CNBB é fundada em 14 de outubro de 1952 como decorrente de esforços empreendidos pela ação católica. Na gênese dessa organização, a região amazônica constitui uma macrorregião, o Regional Norte, apenas em 1966 a região é dividida em duas: o Norte I, sediado em Manaus, e o Norte 2 sediado em Belém (FERREIRA, 2017). A figura 03 ilustra a região participante do regional norte 2, com centralização na arquidiocese de Belém.

Figura 03 – Regional Norte 2.



Fonte: CNBB N2. Plano Regional de Pastoral 2004-2007. (2004, *apud* FERREIRA, 2017 p. 54).

A partir de 1971, o Regional Norte 2 tenta iniciar trabalhos menos centralizados na Arquidiocese de Belém e realiza em Santarém, o V Encontro Inter-regional dos Bispos da Amazônia (FERREIRA, 2017). O “Encontro de Santarém” define as linhas de atuação da Pastoral da Amazônia, influenciados pelo Documento de Medellín.

A PJ no Regional Norte 2 e em Belém é fruto desse momento, de influencias regionais como o encontro de Santarém e influencias de congressos e movimentos nacionais (FERREIRA, 2017). Os primeiros registros da arquidiocese de Belém indica que a PJ inicia sua construção em março de 1970, por iniciativa irmão ligado a coordenação do Regional Norte 2.

A pj começa então na tentativa de reunindo grêmios, movimentos jovens e movimentos apostólicos existentes na Arquidiocese, cujo ponto de partida foi a eleição da Primeira Equipe Central dos Movimentos de Jovens da Arquidiocese e em 1971, essa equipe se transformou em Comissão Representativa dos Movimentos de Jovens de Belém, atuando até dezembro de 1974. Durante o todo o ano de 1975, são feitas tentativas de forma uma equipe de Coordenação da PJ em Belém, sem resultados práticos. Somente em janeiro de 1976 é oficializada a primeira coordenação jovem da PJ na Arquidiocese de Belém, sendo a primeira que se tem registro em todo o Regional Norte 2 (FERREIRA, 2017, p. 56).

Nesse período, em 1980, a PJ ia afirmando um modelo extremamente ligado à instituição paroquial e diocesana e muito próximo ao “Cristianismo de Libertação”, buscando adapta-lo às realidades amazônicas, recebendo até o início do século XXI, apoio das partes interessadas em sua missão. Para melhor se adaptar a Amazônia a organização estrutural da PJ é dividida em áreas é incorporado, buscando uma descentralização da Secretaria Regional, exigindo a participação ativa das coordenações por blocos de dioceses ou prelazias, modelo em uso até o presente (FERREIRA, 2017).

Desde a década de 2000 há um afastamento da PJ para com a coordenação Regional, além do fato que, hoje, a PJ divide sua atuação entre os jovens com outros movimentos dentro do Setor Juventude, fato esse que como apurou-se em campo foi um dos motivos da perda de espaço e protagonismo da PJ em Belém, que a mesma possuía em um passado recente.

Regionalmente a PJ hoje está dividida como mostra a figura 04, cada área coordenada por cada diocese possui vários grupos da PJ, no entanto como foi obtido em entrevista, a diocese de castanhal não possui nenhum grupo da PJ, por uma questão de escolha.

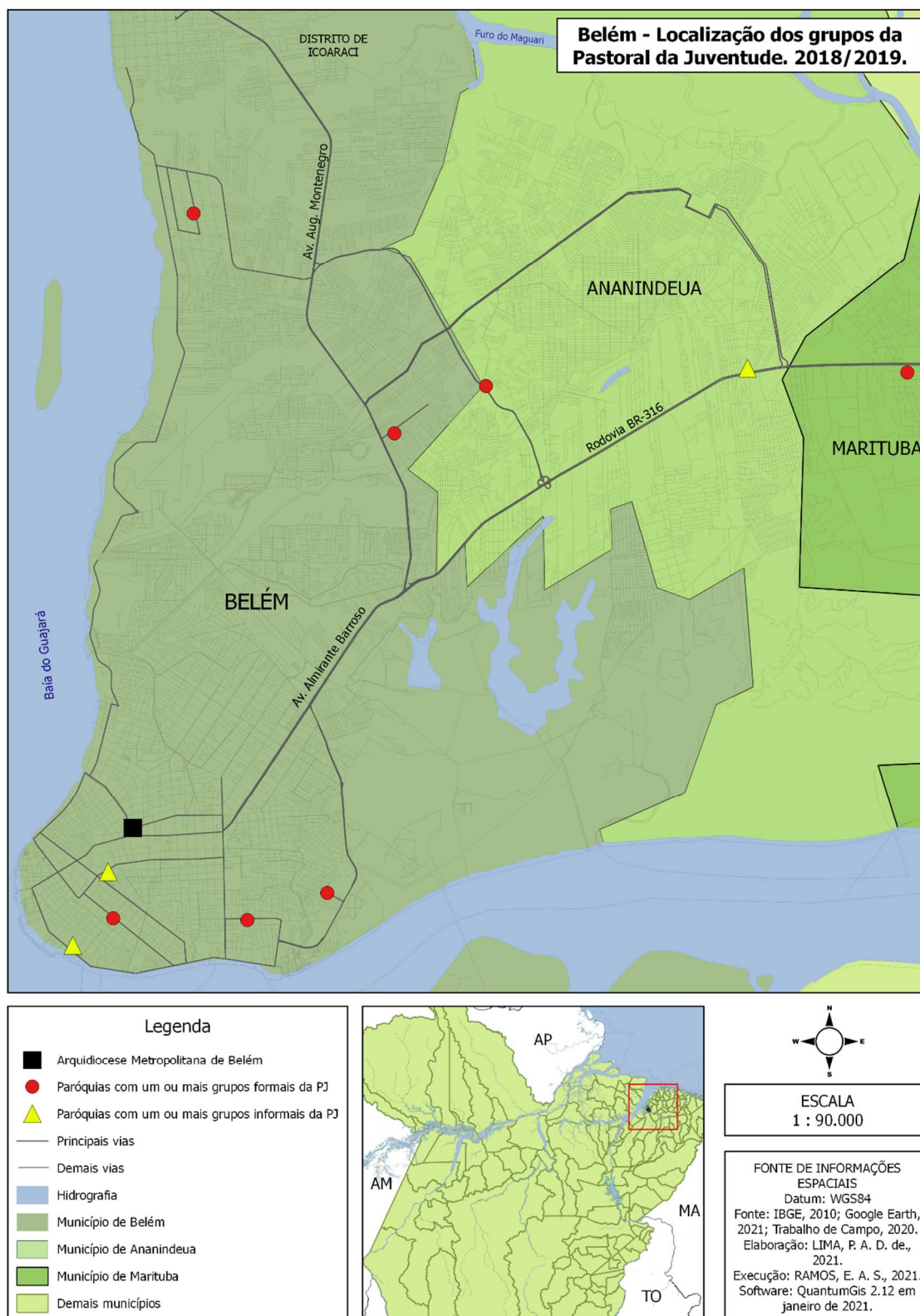
Figura 04 – Organização do Regional Norte 2 para a Pastoral da Juventude.



Fonte: PJN2. Plano Trienal 2008-2010. (2008, *apud* FERREIRA, 2017 p. 67).

Em Belém, existe a centralização da coordenação e secretaria da PJ na arquidiocese de Belém e mais sete paróquias com grupos formais. E como representa-se no mapa 01 é preciso diferenciar os grupos formais e informais, pois como foi visto nas entrevistas existem três paróquias que possuem grupos de jovens que mantêm afinidade com a PJ, participam de atividades com a PJ, mas não estão ligados diretamente a mesma no momento. Sendo assim, contando com a Arquidiocese de Belém como coordenação, a PJ está espalhada em onze paróquias da RMB, algumas delas inclusive com mais de um grupo. O número exato de grupos não foi relatado em entrevista pois segundo as pessoas entrevistadas seria preciso fazer um levantamento grupo a grupo, paróquia a paróquia, para identificar quais grupos estariam funcionando no momento, ou se teriam surgidos grupos novos. Não apenas o tempo da pesquisa já estava nesse momento escarço, como a pandemia do COVID-19 inviabilizou grande parte do campo.

Mapa 01 – Paróquias com grupos da Pastoral da Juventude.



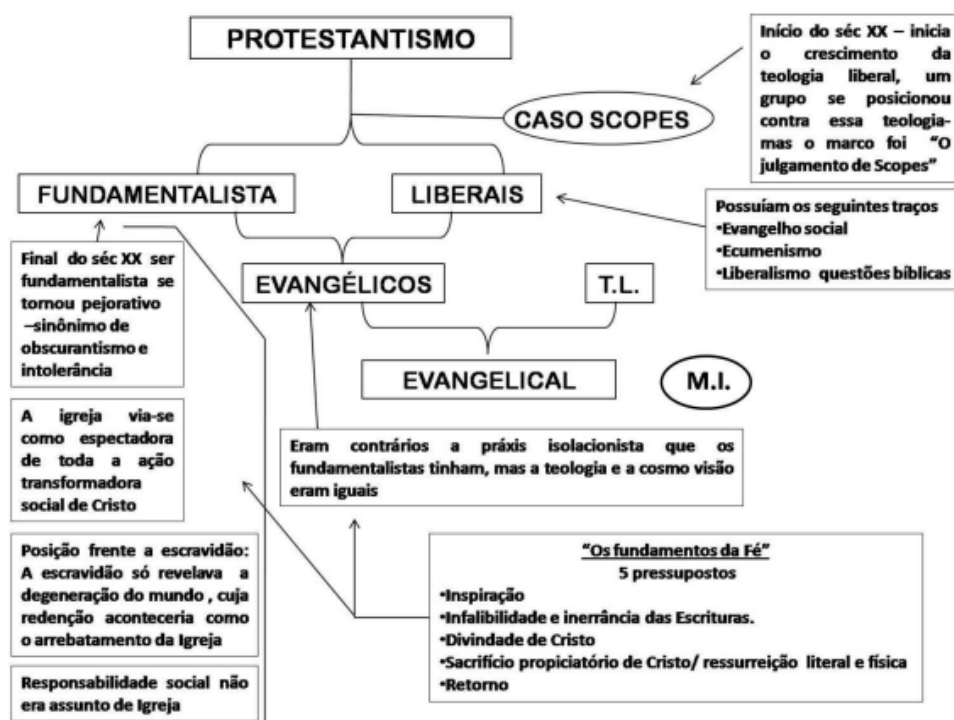
Fonte: Elaboração própria.

Destaca-se que o estudo presente não compreende uma análise da estrutura organizacional ou geográfica dos grupos da PJ, mas sim se uma ação específica, a ação política em espaços públicos. No entanto, com a pandemia do COVID-19 e a falta de diversos dados específicos do campo, principalmente a atuação de cada grupo em seus respectivos bairros, foram um empecilho de compreender mais profundamente a dinâmica da PJ na cidade.

3.3 A FEED como herdeira da Missão Integral (MI)

A Frente de Evangélicos pelo Estado de direito, segundo os participantes entrevistados, é herdeira da missão integral. As bases do que futuramente se tornaria missão integral são frutos do conflito interno entre fundamentalistas e liberais, a princípio, no interior do movimento protestante estadunidense. A cisão entre fundamentalistas e liberais cria o termo evangélico, que no início seria o “apaziguador” dessa cisão, pois buscava uma conciliação entre os dois lados, mas que, por fim, transformou-se em uma nova versão fundamentalista, pois mesmo contrários ao isolacionismo dos fundamentalistas, mantinham sua cosmovisão. No Brasil e na América Latina, evangélicos que não concordavam, todo o processo histórico reverbera na criação de uma teologia com objetivo de se diferenciar das que estavam em curso (CARVALHO, 2015). A trajetória comentada rapidamente acima pode ser exemplificada por meio da Figura 05.

Figura 05 – Vertentes formadoras da MI



Fonte: Carvalho (2015, p. 32)

A Missão Integral, enquanto teologia, é fruto de um pensamento de teólogos latino-americanos sobre o movimento evangélico e precisa ser entendida de duas formas, o que representou para o Movimento Evangélico (ME) no primeiro mundo e o que representou para os representantes do ME do terceiro mundo, principalmente latino-americano. Para além de como os grupos do ME percebem a MI, é fato que ela é um esforço de uma revisão histórica e da percepção sobre a situação latino-americana.

A Missão Integral na América Latina é deflagrada como teologia após o Congresso de evangelização de Laussane, em que a organização do evento em si era ainda puramente fundamentalista. Na América Latina o congresso reverberou na expansão da MI; no hemisfério norte pouca atenção foi dada aos resultados do congresso em Laussane (RODRIGUES, 2009).

Anos antes ao Congresso de Laussane, os teólogos da América Latina já vinham estabelecendo as bases de pensamento da MI, fundando a FTL²³ e

²³ Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), surge inspirada nos mesmos temas inspiradores da TL católica, a tomada de consciência social e política para o continente latino-

organizando os CLADES I e II²⁴. Como o autor relata, esses organismos futuramente foram absorvidos por lógicas fundamentalistas, mas suas criações foram importantes no contexto de criação da MI.

Aumentaram os conflitos internos entre evangélicos latino-americanos, que insistiam nos pressupostos fundamentalistas, e evangélicos, que dialogavam abertamente com a TL, e desenvolviam uma teologia a partir de “instrumentos antropológicos culturais”. [...] o entusiasmo dos teólogos que fundaram a FTL acabou minguando ao longo das décadas e, como a pesquisa mostrará mais adiante, mesmo com os CLADES, as FTLS e consultas locais, o desencanto dos evangélicos aumentou (RODRIGUES, 2009, p. 62).

O contexto da época era propício a uma movimentação progressista. A TL ganhava cada vez mais espaço na América Latina e muitos países passavam por períodos de repressões e ditaduras militares, era necessária uma teologia que dialogasse com a sociedade e considerasse seu pleno funcionamento democrático.

Por fim, o desenvolvimento do pensamento gerador da MI encontra força maior no Congresso Mundial de Evangelização, ocorrido em julho de 1974, em Lausanne, Suíça. Porém essa força é limitada às perspectivas distintas sobre o que foi o congresso.

Escancarou-se a divisão entre “primeiro” e “terceiro” mundo, Gondim relata, a partir de outros autores, que o sentimento era que houve dois congressos distintos, enquanto para os fundamentalistas, maioria no primeiro mundo, o congresso seria para ratificar seu conservadorismo; para os representantes latino-americanos, significava uma oportunidade de ganhar mais espaço no contexto internacional.

A MI latino-americana procurou aprofundar os pressupostos do pacto de Lausanne, mas não conseguiu apoio de lideranças que poderiam financiar instituições de ensino, congressos e produção literária. A força financeira e ideológica da cúpula evangélica norte-americana diante dos enfrentamentos propostos por teólogos latino-americanos acabou esvaziando o próprio movimento de Lausanne e desarticulando

americano e por respostas para esses problemas, surgindo a partir da América Latina (RODRIGUES, 2009).

²⁴ Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADES), os congressos I e II, anteriores à Lausanne, representaram a polarização existente entre os evangélicos latino-americanos; e nas discussões entre conservadores e progressistas surgiram bases precursoras das ideias progressistas que culminariam nas ideias da MI, em Lausanne (RODRIGUES, 2009).

congressos continentais onde seria possível avançar com a teologia (RODRIGUES, 2009, p. 85).

O congresso gerou o “pacto de Lausanne” com pontos a guiarem a evangelização mundial, e mesmo que a agenda do Sul tenha ganhado força como antes jamais tinha sido visto, os pontos do pacto ainda eram de maioria do Norte fundamentalista. O congresso é celebrado, ainda hoje, como uma das primeiras vezes que evangélicos progressistas tiveram força o suficiente para serem ouvidos, mesmo que tendo sido visto de forma distinta, foi importante para o amadurecimento da teologia da missão integral.

3.3.1 Aproximações da organização e estrutura da FEED

Os grupos evangélicos ditos progressistas são minoritários e pouco visíveis, não dispõem de meios de comunicação de massa e, apesar da maioria possuir proximidade com a esquerda, sofrem desconfiança destes, principalmente no campo político. Apesar disso, ampliaram sua participação política nos últimos anos (ALENCAR, 2019). Atuam por meio de grupos menores, pois geralmente não contam com apoio denominacional, e atuam sobre os mais diversos temas: movimento negro, LGBT, feminista etc.

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) surge em 2016, no contexto do *impeachment* de Dilma Rousseff. Uma rede formada por líderes cristãos iniciou um movimento de articulação contrapondo-se ao *impeachment* e acusando a ocorrência de um golpe de Estado no País, orquestrado pela mídia e pelo poder Legislativo. O pastor Ariovaldo Ramos, coordenador nacional da FEED, assim como a maior parte dos integrantes do movimento, são seguidores declarados e influenciados pela Teologia da Missão Integral. O pastor Ariovaldo, em evento realizado em Belém²⁵, para a apresentação, acrescenta em sua fala que:

A gente acompanhando todo aquele momento, o auge da lava jato, e todo mundo no brasil celebrando ali a questão da operação e nós então, um grupo de amigos evangélicos, crentes, nos indignamos com aquela narrativa por não concordávamos sequer com a denúncia feita, e nós precisamos então reagir no que se dizia do golpe ser gospel ou

²⁵ I Encontro da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito-PA: “Uma conversa necessária: fé, política, fundamentalismos e liberdades”. Belém, janeiro, 2020.

ser evangélico. Então em um primeiro momento não era nenhuma frente, foi um manifesto, uma ação de amigos, um grupo de amigos evangélicos, circula entre amigos um manifesto em que a gente pede respeito ao estado democrático de direito, que a gente viu naquele momento que estava sendo quebrado, estava sendo violentado ao se acatar a denúncia contra a presidente, e ali tínhamos todos os argumentos dos juristas (Informação Verbal)²⁶.

A frente surge na tentativa de unir vários evangélicos, de diversas denominações, com o intuito específico de se mostrar, primeiramente, contra o impedimento da então presidente Dilma Roussef, declarando, assim, que nem todos os evangélicos estavam coniventes e apoiando o que o pastor Ariovaldo chamou de “ataque à democracia brasileira”. Segundo o pastor, junto de vários amigos do meio cristão e não cristão, foi formulado, em março de 2016, um Manifesto que, de início, contou com mais de 5 mil apoiadores e inicia com as seguintes palavras:

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito é um movimento, nascido no meio cristão evangélico, com os objetivos de promover a justiça social, a defesa de todos os direitos garantidos pela constituição brasileira (direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais, etc.) e pela legislação internacional de direitos humanos, enfrentar quaisquer violações de direitos humanos, lutando pela garantia do Estado Democrático de Direito. A Frente surge em um momento de grande crise, aflição, angústia e incitação ao ódio, vividos pela nação brasileira, com ataques frontais ao pleno exercício da democracia. A ausência de serenidade e cautela nestes momentos críticos tem despertado muita preocupação e teme-se que o acirramento provocado pela ruptura democrática venha custar mais vidas humanas (FEED, 2016, não paginado).

Esse documento pode ser assinado por qualquer pessoa que o acessar via *internet*. No primeiro mês, já eram cerca de quatro mil assinaturas. Verifica-se, ao longo do manifesto, uma defesa de valores democráticos e a acusação contra impedimentos que cerceiem a sua concretização na sociedade brasileira. Em palestras e conversas com o pastor Ariovaldo Ramos, realizadas durante a pesquisa, foi possível perceber que, em sua análise, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito tem sido eficaz em promover um espaço de resistência evangélica relevante. Para esse líder, a Frente de Evangélicos deve servir como

²⁶ Fala obtida em palestra realizada no I Encontro da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Belém, janeiro, 2020.

contraponto histórico à forma como alguns agentes religiosos têm agido no País de maneira a impedir direitos e ir contra princípios democráticos.

O referido pastor acredita que a FEED é um dos grupos evangélicos envolvidos com os princípios de responsabilidade social da igreja que mais cresce no País e na América Latina. Parte da atuação de Ariovaldo Ramos, nos últimos dois anos, tem sido participar de debates, encontros, palestras em universidades, igrejas e sindicatos para tentar difundir as visões da Frente de Evangélicos e aumentar a capacidade do grupo em se tornar uma referência para evangélicos que buscam conciliar sua identidade cristã com uma luta social de cunho progressista.

A frente atua com uma coordenação nacional que funciona como uma consultora, que estabelece caminhos e exemplos a serem seguidos por núcleos locais que podem surgir a partir do interesse de um grupo de pessoas ligado à causa. A coordenação desses grupos locais possui autonomia para desempenhar o papel que acharem interessante nas cidades que se formam, desde que agreguem a defesa da cidadania e democracia. Um dos coordenadores da FEED em Belém complementa, com a fala, que:

A frente é uma possibilidade histórica de juntar vários setores progressista da igreja evangélico p reagir a esse conservadorismo evangélico e ao mesmo tempo a defesa dos direitos e da democracia brasileira. Não combina autoritarismo com o evangelho verdadeiro, governos teocráticos não combinam com esse evangelho que me refiro. A frente não é um movimento religioso, é aberta ao campo cristão, mas n impede que outros' entrem para dialogar, um movimento político com pessoas cristas progressistas (Informação verbal)²⁷.

Na opinião dos entrevistados, a eficácia da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito decorre da sua capacidade de organizar evangélicos de diferentes ênfases teológicas, os quais lutam por justiça social e efetivação de direitos, pelo fato de que não são tomados debates teológicos específicos e, por esse motivo, a FEED consegue agregar muitos progressistas, independente do grau desse progressismo.

²⁷ Entrevistado 2, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Ananindeua, setembro, 2019.

3.3.2 A FEED em Belém.

Como citou-se a estrutura nacional da feed é bem dinâmica, onde tiverem grupos que se identifiquem com os ideais e entrem em comunicação, pode se considerar pertencente a FEED. Alguns desses núcleos, no entanto, possuem alguma maior atuação e relevância, pode-se citar o Rio de Janeiro e São Paulo, onde está o maior eixo de atuação do movimento, Belo horizonte e algumas capitais do nordeste como Salvador e Natal.

O núcleo de Belém possui atuação na cidade desde o final de 2017, tudo começa com um evento organizado por duas estudantes da faculdade de serviço social, em que um dos convidados era o pastor Ariolvido Ramos, um dos organizadores da FEED e um dos coordenadores ainda hoje, nas palavras do entrevistado:

Bom, eu estive em um evento na UFPA, foi por volta de outubro de 2017 que foi organizado por duas estudantes do serviço social e era um evento que discutia fé e política, se não me engano, com Ariolvido ramos que é o coordenador nacional da frente e ele veio pra dar início junto com elas na frente seção Pará e eu já conhecia ele pelo missão na integra, por que ele é um dos representantes da missão integral e me identifiquei com aquilo que ele e a FEED estavam propondo (Informação verbal)²⁸.

O mapa 02, representa-se os locais de reuniões da FEED. A UFPA foi citada como lugar importante para a formação inicial do grupo, tanto a inserção quanto os primeiros planejamentos e reuniões foram feitos no espaço da mesma. Posteriormente, em um lugar muito marcante foram feitas algumas reuniões antes da pandemia do COVID-19, marcante não só para a FEED, mas como um dos entrevistados relatou, um espaço que representa o progressismo religioso na Amazônia.

²⁸ Entrevistado 2, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Ananindeua, setembro, 2019.

Mapa 02 – Locais das reuniões da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.



Fonte: Elaboração própria.

Os lugares representados no mapa vão além de simples locais de reuniões, mas onde a FEED projetou alguns eventos que foram definidores de sua atuação na cidade e ficaram marcados em uma relação afetiva com a maioria dos participantes do grupo.

4 A EXPERIÊNCIA SOCIOCULTURAL DA RELIGIÃO

4.1 Zonas de relevância e os movimentos

Schutz (1979) afirma que “a pessoa nasce num mundo que existia antes do seu nascimento e que, logo de partida, não é um mundo simplesmente físico, mas também um mundo socio-cultural” (SCHUTZ, 1979, p. 79). O mundo social, portanto, é um pressuposto formado historicamente, é um mundo já constituído e organizado anteriormente, “o mundo da vida cotidiana”. Isso implica dizer que, toda interpretação sobre esse mundo se dará a partir de um estoque de experiências antecessoras, sejam próprias ou adquiridas por meio de ensinamentos e costumes. Desse modo, antes de interpretar o mundo, o ser humano já possui um estoque de conhecimento que funcionará como referência.

Toda pessoa possui, a partir desse estoque de referências, uma “situação biográfica determinada”. Biográfico significa dizer que a situação do “agora” é historicamente construída, sendo a junção de todo seu estoque de conhecimento, uma situação não limitada ao ambiente físico e sociocultural, mas também ligada às experiências e heranças morais e ideológicas do sujeito. Pressupostos formados do mundo social vivenciado e suas redes de socialização.

Assim, o mundo social no qual o homem nasce e tem e tem de achar seu caminho é por ele vivenciado como uma rede fina de relacionamentos sociais, de sistemas de signos e de símbolos com sua estrutura de significados particular, de formas institucionalizadas de organização social, de sistemas de status e prestígio, etc. O significado de todos esses elementos do mundo social, em toda a sua diversidade e estratificação, assim como o padrão de sua própria textura, é tido como pressuposto pelas pessoas que nele vivem. A soma total dos aspectos relativamente naturais, que o mundo social tem para as pessoas que nele vivem, constitui [...], os costumes do ‘grupo interno’, que são socialmente aceitos como as formas boas e corretas de se confrontar coisas e pessoas. São vistos como pressupostos porque se provaram eficientes até então e, sendo socialmente aprovados, são vistos como fatos que dispensam explicação ou justificativa (SCHUTZ, 1979, p. 80).

A zona do que o autor chama de pressupostos está ligada a situações em que há de se resolver um problema prático teórico que ocorra ao ser humano em conexão com um determinado setor de mundo, em determinado momento da

existência, ou seja, todos os questionamentos sobre o desconhecido se baseiam em experiências e um conhecimento adquirido socialmente. Decerto, esses pressupostos, utilizados como verdade em determinado momento, podem tornar-se questionáveis, dependendo de mudanças de interesse próprio ou induzidos a isto.

Schutz (1979) vê com relevância a participação da consciência individual no processo de relevância dessas zonas. Segundo ele, “é nosso interesse à mão que motiva todo nosso pensar, projetar, agir e que, portanto, estabelece os problemas a serem solucionados pelo nosso pensamento e os objetivos a serem atingidos por nossas ações” (SCHUTZ, 1979, p. 113). O autor destaca três regiões de relevância:

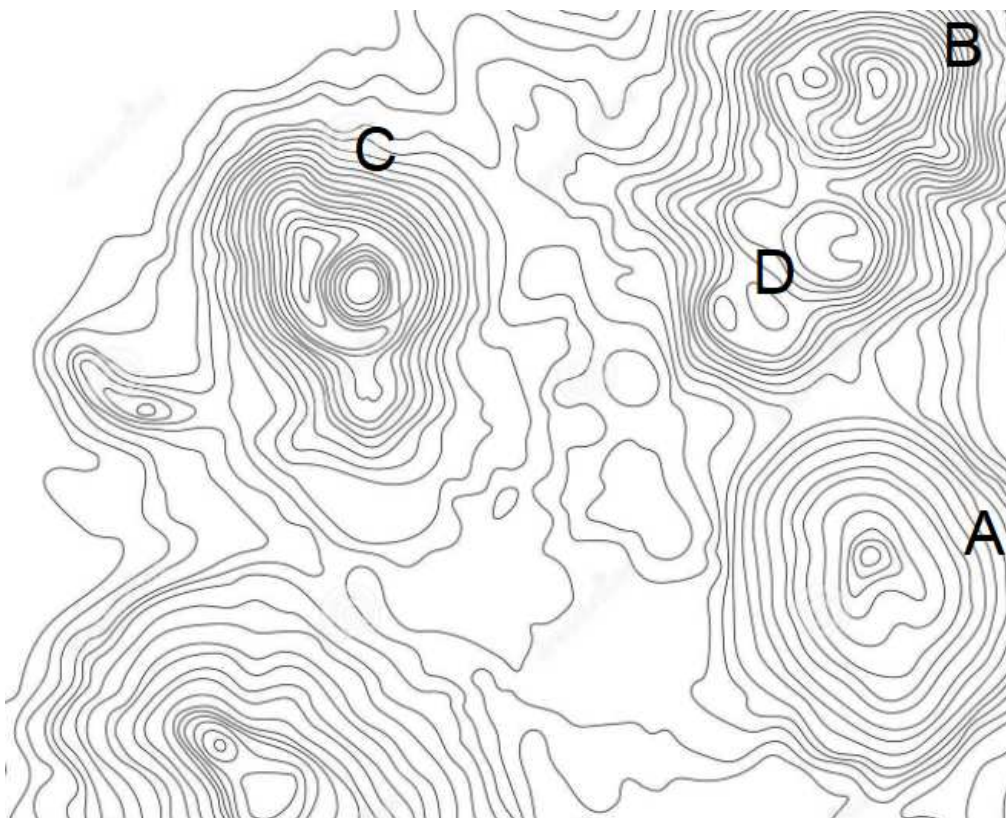
- a) Primeiramente, existem zonas que estão diretamente ligadas à parte do que a pessoa domina e conhece sobre seu mundo vivido, que se encontra “ao alcance” e sofre influência mais diretamente das suas ações. O ser humano precisa possuir amplo conhecimento dessa zona de relevância.
- b) Em segundo lugar, existem outras zonas “relativamente irrelevantes”, que estão ligadas diretamente à primeira, mas não fazem parte daquilo que se tem domínio, mas que o ser humano precisará ter certo nível de conhecimento, pois podem influenciar o interesse pessoal do sujeito.
- c) Por fim, existem zonas “absolutamente irrelevantes”, pois, segundo o autor, nenhuma mudança influenciaria o que o sujeito possuía como objetivo.

Apenas essa sistematização do que seriam as zonas de relevância ainda precisa de complementos, destacando alguns pontos importantes. Para o que o autor chamou de interesse à mão, em realidade não existe, é mais coerente pensar que o ser humano não possui um interesse à mão isolado. Quando o possui, no entanto, é porque este se insere dentro de um sistema hierárquico, em uma pluralidade de sistemas de interesses. Um sistema de interesses, por sua vez, não é constante e nem homogêneo, nas palavras do autor: não é constante, pois “ao se mudar de qualquer Agora para o Agora posterior, os interesses únicos adquirem um peso diferente, uma predominância diferente

dentro do sistema” (SCHUTZ, 1979, p. 112); e não é homogêneo, pois “dentro da simultaneidade de qualquer Agora podemos ter os mais disparatados interesses” (SCHUTZ, 1979, p. 112).

As diferentes regiões de relevância podem, também, assumir formas que as interliguem umas às outras, criando zonas de difícil compreensão, turvas, de contato. A Figura 06 é uma tentativa de se aproximar do que o autor propõe em seu texto.

Figura 06 – Zonas de relevância



Fonte: Autoria própria, baseado em Schutz (1979, p. 112).

Usando o campo de pesquisa como forma de exemplificar o que se pretende mostrar, pode-se inferir que: os pontos A, B e C seriam as zonas de relevância principais, de acordo com os interesses dos participantes da PJ e da FEED. Pode-se elencar os três para a seguinte explicação: o exemplo A seria a tradição religiosa, B a atuação política e C a ação social; o ponto D merece destaque, pois seria o lugar de encontro das orlas dessas referidas zonas e que, pelo pensamento formado, a parte de suas relações identificariam características de um “cristão diferente” de vertente progressista.

Esse ponto tem importante destaque, pois, em campo, pode-se entender que todos os entrevistados possuem uma herança religiosa, todos possuem uma história com sua religião. No entanto, é evidente que algo os diferencia. Essa diferença acaba por causar conflitos entre os entrevistados e grande parte de outros cristãos, sendo nítido em suas palavras como a religião molda e é a base para suas ações e pensamentos. Deste modo, compreende-se que eles mesmos rejeitam a visão de serem colocados “na mesma mesa” de todos os evangélicos. Além de se considerarem progressistas, todos os entrevistados são críticos quanto à atuação hegemônica do movimento evangélico, e esse fato também está ligado às suas histórias com a religião e com outras formas de interação social, como, por exemplo, os movimentos sociais, fato ao qual um dos entrevistados atribui importância ao modo de como enxerga sua relação com a religião.

O que acontece é que eu não poderia pensar igual os outros não, aquilo não se encaixava na minha cabeça, ser cristão e aceitar o que aconteceu na eleição de 2018, porque eu “tô” a muito tempo envolvido com movimentos sociais progressistas, já participei em um movimento das freiras católicas, do mesmo segmento da irmã Dorath, que além de levar bíblia para as pessoas levavam um ensinamento crítico da realidade, ajudavam na luta do povo, participo hoje também em um movimento de direito pela água lá em Breves, eu sempre estive ligado as causas sociais independente se é ligado à igreja ou não (Informação verbal)²⁹.

Não estar, e estar ao mesmo tempo, em lados diferentes, pode ser comparado ao “habitar fronteiras”, levando a análise em direção ao conceito antropológico de tradução cultural, que advém dos estudos culturais e da antropologia social, utilizado como uma metáfora para o processo de transferência cultural.

Homi Bhabha utiliza uma metáfora com o processo de colonização, afirmando que existiam três espaços distintos: o primeiro espaço seria o do colonizador; o segundo, o do colonizado; e o terceiro espaço, da comunicação entre culturas, um espaço específico.

Gehin e Oliveira (2017) ajudam o entendimento sobre o assunto com a seguinte citação:

²⁹ Entrevistado 2, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, setembro, 2019.

Versos Satânicos é, para Bhabha, a representação do migrante que vive na precariedade das fronteiras da identidade híbrida, às margens políticas e culturais da sociedade moderna; remete ao habitar esse terceiro espaço no qual vive o estrangeiro, o diferente, a alteridade, mas que é, também, o espaço no qual a tradução cultural opera, na tentativa de mediar culturas, línguas e sociedades diferentes e a possibilidade de sobrevivência. Nesse sentido, tradução cultural pode ser entendida como uma necessidade social moderna de fazer com que as desigualdades fronteiriças sejam suplantadas pela riqueza da diversidade cultural. A tradução a partir da cultura seria, precisamente, viver nas fronteiras da incerteza e da insegurança. Elementos como equivalência e fidelidade ao original perdem-se no universo das diferenças culturais, num processo de internalização do outro, no qual a assimetria entre culturas e a subjetividade da posição pessoal do tradutor são, finalmente, superadas. O viver nas fronteiras, ou viver nesse “entre lugar”, de que fala Bhabha, representa o retorno do migrante, do oprimido, que o soberano tenta evitar (GEHIN; OLIVEIRA, 2017, p. 50).

4.2 Dominação, conflito e religião

Com isso, chega-se a outro dado que revela um ponto importante, observado em campo, de que todos os entrevistados consideram que a instituição, ou parte dela, a qual fizeram ou fazem parte no momento, persegue quem possui as características progressistas já explanadas no texto, esse estar na fronteira de dois lados que, *a priori*, são considerados não dialogáveis. Portanto, a maior parte das visões sobre sua própria religião é de que ela funcionou, e continua funcionando, como elemento de dominação de pessoas, ao menos quando consideram a vertente conservadora do cristianismo, como relata um dos entrevistados que, por não se comportar como a maioria, sentiu-se excluído:

[...] Enfim, de tudo que tinha crescido de forma mais progressista, se apropriaram, dominaram e aparelharam. Então com o tempo eu comecei a perceber que a gente ia tocar e não deixavam a gente tocar, qualquer coisinha por mais boba que fosse que desviasse da 'cartilha' da mentalidade de ticket deles, da cartilha do grupo, era motivo de chacota, escarnio, chamada de atenção. por exemplo, você estar numa igreja e dizer olha, eu acho que a mulher tem direito de falar sim, e isso aqui 'tá' errado, tem que mudar. Ou então você estar falando sobre um texto e dizer olha, eu acho que não é isso ai que 'tá' dizendo não, eu acho que tem outras perspectivas sobre isso, e ai você vê o quanto você é literalmente colocado de lado, pra escanteio, parece que todo mundo tem um acordo entre si e eles não precisam fazer uma reunião para ti botar para fora, simplesmente eles já sabem o que fazer, tipo, 'olha, aquele cara ali destoa muito da gente, então 'vamo' colocar ele

para escanteio porque senão ele vai contaminar a galera aqui (Informação verbal)³⁰.

Deste modo, é necessário discorrer sobre como a pesquisa compreende a dominação pela religião. Pelo fato de a religião possuir certa força social, advinda da reunião de indivíduos por uma regulação, possui capacidade de imposição, eis o primado do social, “relações entre homens são definidas pelo sentido que eles conferem as fórmulas ‘você deve’ e ‘eu devo’, e pelos objetos aos quais eles aplicam. Elas fazem da sociedade uma criação moral” (MOSCOVICI, 2011, p. 52). A voz da religião, portanto, é uma voz coletiva, social, e emana da mesma, certa pressão. Nesse sentido, a religião demonstra a força dos vínculos sociais que o ser humano é capaz de criar entre seus iguais (MOSCOVICI, 2011).

Independente de fim ou recomeço, a religião possui, ainda hoje, a capacidade de demonstrar a força da sociedade em seu movimento e em suas sociações (SIMMEL, 1983). A atualidade do estudo do religioso justifica-se, portanto, não apenas como um “conjunto de crenças, pelo contrário, é enquanto pertencimento interior e participação em uma coletividade” (MOSCOVICI, 2011, p. 68).

Dito isso, a presente construção teórica desta pesquisa toma pra si não a missão de ser uma resposta da confirmação do paradigma da secularização (PROCÓPIO, 2009), a qual afirmava que as instituições religiosas perderiam espaço na modernidade, ou a refutação desse paradigma, em referência ao surgimento de novas expressões religiosas, mas de colocar-se de forma intermediária, considerando as formas sociais (SIMMEL, 1983) e dominações (WEBER, 1991) que ocorrem na atuação da Religião na sociedade.

Para fundamentar a discussão, a pesquisa busca auxílio, primeiramente, em um clássico da sociologia, Max Weber (1991). Contudo, uma ressalva metodológica sobre as formulações de tipos ideais pelo autor, busca-se o cuidado de, ao passo que se utiliza apoio destes, recua-se em entender a sociedade como um construto puramente racional, tratando aspectos emocionais como recuos ou falhas perante o projeto metodológico.

³⁰ Entrevistado 1, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Ananindeua, junho, 2019.

A propos de la construction d'un idéaltype de l'action rationnelle en finalité, toujours dans ce fameux paragraphe (I, I, 1), Weber reconnaît que, bien sûr, dans la réalité les choses ne se passent presque jamais ainsi (sauf peut-être, note-t-il, à la Bourse) : selon lui, l'intérêt principal de l'idéaltype est, justement, d'être une fiction, le contraire d'une généralisation empirique. Soit. J'aimerais tout de même qu'on me démontre quel peut bien être l'intérêt, en 1990, d'un modèle rationnel de l'activité humaine : en quoi est-ce que cela aide à y comprendre quoi que ce soit que d'en éliminer les « erreurs » et les « perturbations » dues à l'affect ? Comment peuton, en 1990, considérer l'erreur et l'affect comme externes à l'activité envisagée, ou comme superfétatoires, même si c'est d'une façon « idéale » ? La leçon que je tire de ma lecture d'Économie et société – ce texte posthume, inachevé et inachevable, cette toile de Pénélope des sciences sociales – est qu'il est urgent d'oublier Weber : on peut désormais ignorer sa méthodologie, sympathique mais inconsistante, et plus encore ses réflexions sur les affects, aujourd'hui absurdes et franchement insoutenables (FAVRET-SAADA, 1994, p. 13).

Não se trata de um abandono total de Weber, como indica Favret-Saada (1994), mas do entendimento de ter o cuidado em sua utilização prática e analítica. Cuidado que vai além da advertência do próprio Weber (MARIZ, 2003), de não tomar os tipos ideais como realidade, pois estes não existiriam empiricamente, mas, mesmo na construção teórica, não desconsiderar determinados aspectos relevantes para a análise³¹ (FAVRET-SAADA, 1994).

Para Weber (1991), o domínio da atividade religiosa consiste em uma regulação, há uma recusa do autor em se concentrar na essência particular do fenômeno religioso. Para o autor, torna-se interessante entender o comportamento humano, motivado pelos fatores religiosos ou mágicos, e que esse comportamento está ligado à atuação direta no cotidiano e em um mundo “aqui embaixo”. Os bens religiosos de salvação, para Weber (1991), propostos pela maioria das religiões, são bens relacionados, primeiramente, a promessas para o mundo presente.

O fenômeno religioso, agrupado socialmente, para Weber (1991), está diretamente relacionado à dominação, a um gênero particular de dominação, que

³¹ Uma possibilidade complementar e próxima a essa questão encontra-se em: “la tension ou au dualisme éprouvé par l'individu entre, d'un côté, ses aspirations, ses espérances, le sens qu'il tente de donner à sa vie et, de l'autre côté, « les créations de l'esprit objectif » que sont la culture, l'art, la religion, qui imposent au moi leur ordre et leurs exigences (Simmel, 1902-1912). L'individu se retrouve donc dans une double tension : d'une part entre sa subjectivité (croyante par exemple) et de l'objectivité (de pratiques ou institutions religieuses), et d'autre part dans l'intersection de diverses sphères objectives (identités composites : de genre, de profession, de culture...)” (LAMINE, 2013, p. 40).

o autor nomeia de “agrupamento hierocrático”, um tipo de agrupamento em que se impõe um modo de dominação sobre as pessoas. Para ele, não é a natureza dos bens religiosos o ponto principal desse “agrupamento hierocrático”, e sim o “fato de que a dispensação desses bens pode constituir o fundamento de uma dominação espiritual sobre os homens” (WEBER, 1999, p. 59). Em outras palavras, são as formas de utilizar e gerir esses bens que estão ligadas, diretamente, à dominação religiosa para com a sociedade.

A religião, portanto, é um modo de dominação sobre os homens, sobre o modo como agem em comunidade e sobre a própria comunidade. Hervieu-Lèger e Willame (2009), em uma análise sobre Weber e a dominação religiosa, destacam o fato de o autor ter estabelecido dois tipos de comunalização religiosa, apreendidas como dois modos que, para esta pesquisa, nem sempre são tão distintos, de existência social da religião, *Igreja e Seita*.

- a) A *Igreja*, possui características burocráticas e realiza uma espécie de monopólio dos bens de salvação, estando inserida na sociedade a qual faz parte:

Um agrupamento hierocrático se desenvolve como igreja, diz weber (SR, 251), quando aparecem os quatro critérios seguintes: 1) “Um corpo de sacerdotes profissionais, cujo estatuto é regulamentado, uma carreira, deveres profissionais e um estilo de vida específico (fora do exercício da profissão)”; 2) “Quando a hierocracia pretende uma dominação ‘universalista’, que ultrapassa os laços familiares e tribais, assim como as barreiras etno-raciais; 3) “Quando o dogma e o culto são racionalizados, consignados em escritos sagrados, comentados”; 4 “Quando tudo isso se realiza dentro de uma comunidade institucionalizada (*anstaltsartige Gemeinschaft*)”(HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009, p. 86).

- b) A *Seita*, possui caráter mais voluntário e um distanciamento para com a sociedade:

A seita quer ser uma formação aristocrática: uma associação de pessoas plenamente qualificadas religiosamente, e unicamente dessas pessoas; ela não quer ser, como uma Igreja, uma instituição pela graça (*Gnadenanstalt*), que procura estabelecer tanto os justos como os injustos, e colocar o maior número de pecadores sob o poder do mandamento divino. A seita alimenta o ideal de *ecclesia pura* (igreja pura) (de onde o nome de puritano), a ideia da comunhão *visível* dos santos, da qual são excluídas ovelhas sarnentas, a fim de que não

ofendam o olhar de Deus. Em seu tipo mais puro pelo menos, ela rejeita a graça institucional (*Anstaltsgnade*) e o carisma de função (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009, p. 86).

Conseqüentemente, as diferentes formas de legitimação do poder, que Weber identifica na vida social, avançam na teorização do autor em discorrer sobre a religião: “Os três tipos de motivação para a ação social, e também de legitimação do poder – a tradicional, carismática e racional -, correspondem aos três tipos ideais de profissionais religiosos especializados” (MARIZ, 2003, p. 79). Com base em Hervieu-Lèger e Willame (2009), em síntese, a legitimação racional do poder faz referência a uma forma de autoridade administrativa, em que sua validade emerge dos regulamentos e funções; a legitimação tradicional faz referência aos valores e costumes e suas validades, fundamentadas na transmissão de funções religiosas, de modo tradicional, baseado, por exemplo, na hereditariedade; por fim, a legitimação pelo carisma é conteúdo intrínseco de um poder pessoal, que emana de um indivíduo que possui propriedades carismáticas.

As formas de legitimação do poder, correspondem a três tipos de autoridades no campo religioso: o *Sacerdote*, o *Feiticeiro/Mago* e o *Profeta*³² (MARIZ, 2003; HERVIEU-LÈGER e WILLAME, 2009). Ambos, segundo os autores, possuem funções distintas, o que não impede, na presente pesquisa, de admitir o aparecimento conjunto dessas qualidades. Ao *Sacerdote* cabe agir no cotidiano sob a égide de uma instituição que, por meio de doutrinas e dogmas específicos, o emprestam o carisma e o poder da própria instituição. O *Profeta* possui autoridade religiosa ligada a uma revelação, com uma atuação pessoal, em alguns casos, e ocasiona uma ruptura na gestão cotidiana da instituição. O *Feiticeiro/Mago* necessita de um reconhecimento da comunidade, de um portador da tradição do grupo.

Torna-se importante destacar, para a pesquisa, que a mudança, em um sentido político e religioso, pressupõe a intervenção de autoridades carismáticas que interferem na lógica cotidiana e nos hábitos regulares. “É nessa óptica que

³² “Essa tipologia das formas de autoridade religiosa exige, no entanto, ser utilizada com precaução, mas seu poder heurístico é grande e são numerosos os sociólogos das religiões que a ela se referem. Podemos afinar a tipologia, distinguindo, como fez Joachim Wach, até nove tipos de autoridade religiosa: o fundador da religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mago, o adivinho, o santo, o sacerdote, o religioso” (HERVIEU-LÈGER e WILLAME, 2009, p. 89).

ele realiza uma aproximação entre o profeta e o guerreiro, entre a revelação e a espada, como duas figuras de autoridade carismática, portadoras de inovações” (HERVIEU-LÈGER e WILLAME, 2009, p. 90).

Cabe, neste momento, discorrer sobre as ideias de outro autor, importante para o pensamento social, e sobre o fenômeno religioso, George Simmel (1983). O autor se preocupa com o estudo das formas de sociação, teorização que surge com o paradigma que se dispõe a responder, qual seria o problema da sociologia. A partir disso, este indica que o conceito de sociedade deve se caracterizar, primeiro, pelas distinções entre forma e conteúdo da sociedade. A forma entendida como as abstrações que os homens formam por suas relações, os fins políticos, econômicos, religiosos etc. O conteúdo entendido como a substância das formas, sua matéria, seu fator de existência (SIMMEL, 1983).

Para o autor, a propriedade-chave para se entender essa dinâmica é a interação, uma espécie de unidade a qual o autor chama de sociação. Simmel (1983) sinaliza que as substâncias dessa sociação, isoladas em si mesmas, não chegariam a ser sociais, só se constituem como tal, enquanto verdadeira sociação, quando “a coexistência isolada dos indivíduos adota formas determinadas de cooperação e de colaboração, que caem sob o conceito de interação” (SIMMEL, 1983, p. 60). A sociação é, portanto, a forma realizada de diversas maneiras, e pelo estudo das “formas de sociação” o autor encontra o domínio da sociologia.

Esta pequena introdução sobre o pensamento de Simmel (1983), para com a sociedade, faz sentido, pois não é diferente quando coloca seu olhar na análise do fenômeno religioso, de modo que essas dinâmicas de sociação se encontram tanto na sociedade estatal como na comunidade religiosa e, também, em outros tipos de agrupamentos.

A partir disso, podemos estudar tanto o modo como tal forma de socialização – como a concorrência ou a dominação – se manifesta em certos conteúdos: políticos, religiosos, econômicos, artísticos, eróticos..., quanto o modo como tal conteúdo, por exemplo, a religião, se apresenta em formas diferentes de socialização [...] (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009, p. 131).

Cada formalização, no conceito de Simmel (1983), funciona para o ordenamento de mundo sob perspectivas diversas e não devem ser confundidas

com a realidade, possuindo lógica própria. Essas formalizações são meios para acessar a realidade e nenhuma delas a exaure, modos de classificar e categorizar a realidade, construindo leis próprias para tal empreendimento, em busca de uma totalidade.

A religião, como uma das diversas formalizações, não escapa ao fato de que esta busca significar um mundo inteiro a partir de leis próprias e acabadas em si (no sentido de ter respostas) (HERVIEU-LÈGER e WILLAME, 2009). Como já destacado, como há várias formalizações, estas se justapõem uma ao lado das outras.

Dentre as diversas especificidades da formalização religiosa, há uma, em especial, que na presente pesquisa considera-se adequado de ser enfatizada: a crença, pois é fundamental para a construção de uma visão particular de mundo (LAMINE, 2013). Deste modo, o que se busca aqui é o entendimento da crença como a fé-em-ação, pois a crença, vista desta forma, caracteriza-se como uma intensidade para agir no mundo (LAMINE, 2013).

A primeira forma, pode-se assim dizer, da crença, está ligada a um crer como aspiração, a uma ação de compromisso (LAMINE, 2013). Aqui, o acreditar assume um sentido de confiança, e não apenas de prova. Neste sentido, o acreditar e o não acreditar assumem a constatação de uma relação para com o objeto imaginado, uma relação interior em direção a uma entidade absoluta.

Le concept de croyance ne peut donc plus se limiter à un « degré inférieur » du savoir ; elle est aussi et avant tout une relation. Celle-ci peut être orientée vers Dieu. « Si l'homme religieux déclare : je crois en Dieu, autre chose est visé là qu'une certaine façon de tenir son existence pour vraie. L'énoncé [...] ne dit pas seulement que cette existence est admise, mais il signifie aussi une relation intérieure déterminée vis-à-vis de Dieu, un abandon du sentiment à lui, une orientation vers lui » (ibid., p. 45-46). Dire « je crois » ne relève donc pas d'une vérité falsifiable, mais d'une attitude intérieure. Le registre pertinent est celui de la confiance et non de la preuve. La croyance comme relation confiante relève du même processus lorsque « nous croyons en quelqu'un », cela « signifie une certaine humeur de l'individu tout entier vis-à-vis de l'autre » (LAMINE, 2013, p. 41).

O que existe, então, segundo Lamine (2013), é uma pré-disposição a acreditar que, a partir da aspiração, produz-se um objeto e o eleva-se ao

absoluto, a religião não cria religiosidade³³, mas sim o inverso. Essa fé, para a autora, expressa-se em atos cotidianos, em uma fé-em-ação, no acreditar na ação positiva do ser humano no mundo, a partir de uma crença no homem e um compromisso em nome da fé por um mundo melhor. Toda a dúvida posta a este modo de crença é administrada pelo compromisso em pôr em prática a ação e, conseqüente a isso, por uma decisão a manter-se acreditando em si mesmo, nos outros, na vida. Em outras palavras, a crença justifica-se na confiança de sua ação.

Uma segunda modalidade do ato de acreditar, é fazê-lo como uma autodisciplina. Está baseado em uma repetição, uma tradição, no ato de seguir dogmas específicos, de adequar-se e praticar normas morais e éticas. Uma prática que, segundo Lamine (2013), coloca o corpo em lugar de destaque, pois é instrumento primordial na realização de uma autodisciplina.

Nesta modalidade, Lamine (2013) destaca que a capacidade de ação pode ganhar forma de resistência a determinado costume, prática, tradição, ética etc., entretanto pode, do mesmo modo, ser uma ação de concordância e nas muitas formas em que essas normas são vividas. Nesse sentido, o compromisso com as normas não é apenas algo aceito pelo sujeito, em muitos casos faz parte de sua própria substância interior, de todo modo, jamais negando sua capacidade de mudança.

L'approche foucauldienne de l'éthique permet d'être attentif à la forme des pratiques morales, au fait qu'une pratique corporelle dote le soi d'un certain type de capacité d'action. La morale est l'ensemble des normes, règles, valeurs et injonctions, alors que l'éthique se rapporte donc à des techniques de soi « qui permettent à des individus d'effectuer, seuls ou avec d'autres, un certain nombre d'opérations sur leurs corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leurs modes d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection » (Foucault, 2001, p. 1604). L'éthique est donc vue comme un ensemble d'activités pratiques spécifiques (correspondant aux « dispositions pratiques de la vertu » d'Aristote), liées à un certain mode de vie. Il s'agit d'observer comment les croyants s'y prennent pour habiter les normes, les jeux de langage

³³ É importante o destaque que a religiosidade aqui expressada é entendida basicamente da mesma forma que em Simmel (1997), citado por Ribeiro (2006), em estudo sobre Simmel: "A religiosidade é um ser particular, uma qualidade funcional da humanidade, por assim dizer, que determina inteiramente alguns indivíduos, mas existe apenas rudimentarmente em outros. Esse traço fundamental leva habitualmente ao desenvolvimento de artigos de fé e à adoção de uma realidade transcendental... uma pessoa religiosa é sempre religiosa, independentemente se acredita, ou não, em Deus" (SIMMEL, 1997, p. 30 *apud* RIBEIRO, 2006, p. 5).

spécifiques et les relations entre mots, concepts et pratiques (LAMINE, 2013, p. 44).

Esta abordagem, ligada ao pensamento foucaultiano, auxilia no entendimento sobre a forma de práticas morais, que uma prática corporal é, seja ela de qual tipo, capacidade de ação, pela ética que emerge como um conjunto de qualidades práticas relacionadas a certos padrões, certa moral (LAMINE, 2013).

A terceira e última modalidade apontada por Lamine (2013), tratada aqui, indica que acreditar é, em muitos casos, com maior importância, uma experiência de estar junto. Na atualidade, essas formas emergem com uma frequência cada vez maior (HERVIEU-LÈGER, 1997), possuindo, inclusive, dimensões emocionais.

La densité de l'expérience des rassemblements catholiques de Taizé et des JMJ, dans ses dimensions émotionnelle, utopique et mystique, a été finement analysée par Danièle Hervieu-Léger (1999, p. 98-118). Ce phénomène s'avère similaire pour leurs homologues musulmans, comme l'atteste un jeune professionnel (technicien) en évoquant son voyage en groupe d'une ville de province pour les trois jours de rassemblement annuel du Bourget : « Il y en a qui disaient que c'était presque un minipèlerinage parce qu'ils n'avaient jamais vu autant de musulmans dans un endroit. Surtout la première fois. [...] C'était vraiment fort. Le fait de dormir au dortoir et que, les frères, comme on dit, c'est toute une ambiance, et il y a plusieurs groupes qui discutent de leur sujet et il y a un côté où il y a du spirituel. C'est vraiment magnifique quoi. C'est comme une grande famille 11. » L'intensité de la rencontre n'empêchant nullement de s'en évader une demi-journée pour visiter la capitale. Dans ces divers rassemblements, la validation par le groupe est à la fois cognitive et émotionnelle et les discours de leaders charismatiques sont attractifs et mobilisateurs (LAMINE, 2013, p. 46).

Nesse tipo de modalidade há um apelo por celebrações mais ou menos emocionais, essa escala pode ser classificada partindo dos conteúdos dessas celebrações (LAMINE, 2013). Toma-se um caráter participativo e espontâneo do ritual devocional, um desejo principalmente de estar junto a seus semelhantes, em espaços específicos de socialização, como: o grupo de estudos, de oração, de partilha etc. Neste caso, como ressalta Lamine (2013, p. 46), “cette dimension peut demeurer forte dans des configurations peu ou pas institutionnalisées [...] à la fois sur l'intensité de ces sociabilités religieuses en réseau et sur la recherche de religion pure [...]”

Um dos pontos de contato que tanto a dominação religiosa quanto a crença religiosa possuem, é de buscar uma formalização da realidade, esse fato já foi destacado. O que a presente pesquisa busca esclarecer, neste momento, é o fato de que a forma religiosa, enquanto grupo, pode entrar em concorrência entre si e para com outras formalizações de mundo, buscando dominá-las, afastá-las ou resistir a elas, assim como dominar, afastar e resistir a membros opostos, dentro do próprio grupo religioso (HERVIEU-LÈGER; WILLAME, 2009). Daí a religião ser marcada por conflitos e relações de poder.

Os diversos pontos dessa relação, entre o grupo religioso em si e para com a sociedade, se dão em forma de conflito (SIMMEL, 1983). Muito do que se entende por conflito, leva em conta, na maioria das vezes, um caráter negativo dele, de destruição. O que se pretende argumentar, empresta de Simmel (1983, p. 124) a ideia de que, “os indivíduos não alcançam a unidade através de relação harmônicas apenas, a contradição o conflito e o contrário precedem esta unidade e continuam operando em cada momento de sua existência”.

Não há sociedade, independente de tempo e espaço, uma união pura (totalmente harmoniosa) é um processo irreal. As discordâncias não são apenas deficiências sociológicas ou exemplos negativos, a sociedade é resultado de ambas as categorias de interação que se manifestam desse modo, inteiramente como positivas.

Assim como os evangélicos da FEED, esses conflitos estão presente também no PJ, com a diferença que grande parte dos membros da FEED em Belém são formados por pessoas cristãs, mas não possuíam uma Igreja específica, diferentemente da PJ; pois como movimento da própria Igreja católica, para participar ativamente é necessário ser membro dela. Um dos entrevistados relata que a PJ, e membros progressistas da IC, não estão livres de conflitos:

A gente vem sofrendo dentro da igreja, hoje dizem que a gente é a pastoral do ativismo, do ‘mi mi mi’, inclusive isso a gente ouve de representantes eclesiais, mas a gente ainda tem a esperança de algumas pessoas, e aqueles que fazem oposição e são cassados digamos assim, são afastados dos convívios das pastorais, enviados a locais que n tem, então hoje bater no peito e dizer que é pastoral da juventude é até meio arriscado (Informação verbal³⁴).

³⁴ Entrevistado 7, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2019.

Para exemplificar o que se destaca aqui, demonstra o Quadro 02 em que, de forma geral, os entrevistados, quando perguntados se já tinham passado por alguma situação conflituosa dentro das instituições das quais fazem ou fizeram parte. É interessante observar o fato de muitos membros da FEED não fazerem parte de nenhuma igreja, considerando-se “desigrejados”³⁵ de instituições, porém, segundo eles mesmos, são pertencentes à Igreja imaterial de Cristo. O Quadro 02 dispõe sobre o sentimento de perseguição dentro da igreja.

Quadro 02 – Progressistas e o sentimento de perseguição dentro da igreja.

Entrevistados	Faz parte de alguma Igreja no momento?	Sente-se perseguido dentro da Igreja por declarar-se progressista?	Já saiu da Igreja por motivos ligados ao seu posicionamento enquanto progressista?
Entrevistado 1			X
Entrevistado 2	X		
Entrevistado 3			X
Entrevistado 4	X		
Entrevistado 5			X
Entrevistado 6			X
Entrevistado 7	X	X	
Entrevistado 8	X	X	
Entrevistado 9	X	X	
Entrevistado 10	X	X	

Fonte: Autoria própria.

A opção, principalmente dos evangélicos da FEED, foi de rompimento total com a Igreja. Em relação à PJ, mesmo que os entrevistados declarem que existem conflitos e perseguições, o fato de a PJ ser um movimento progressista “amparado” pela Igreja não provocou a saída, pelo menos dos entrevistados, mas todos os relatos foram de que sofrem ou já sofreram certa perseguição em

³⁵ “Algumas expressões são dadas a esse grupo, como cristãos sem igreja, desigrejados ou sem vínculos institucionais [...] Assim, os cristãos sem vínculos institucionais podem ser entendidos como uma das novas movimentações da religião evangélica de se diferenciar da estrutura comumente associada a esta de fiel-pastor-igreja” (MACIEL, 2015, p. 88-89).

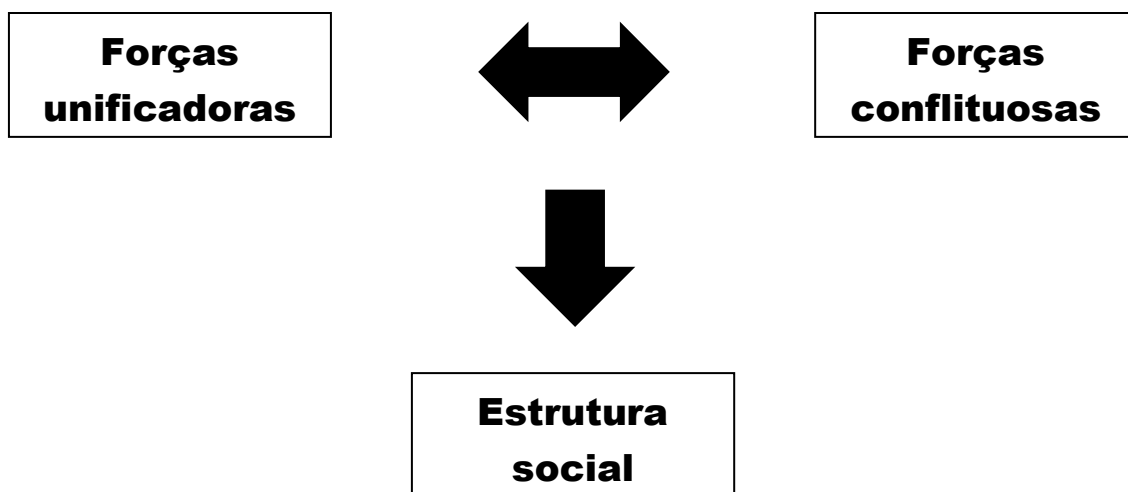
função de seu posicionamento. Um integrante da FEED relatou seu ponto de vista:

Um problema muito comum é de eu não ser levada a sério no que eu falo, por exemplo, emitir alguma opinião por mais simples que seja a respeito de um tema que está sendo falado, se essa minha opinião for identificada como algo que diverge do que a igreja fala de forma geral ela é considerada uma opinião não cristã, não embasada biblicamente ou seja uma opinião inválida né? Falar de temas como justiça social, combate a pobreza, falar contra hierarquias, se igrejas devem ou não pagar impostos. Se você se posiciona por exemplo, a favor da igreja pagar imposto você já é considerado contra a própria igreja, se você é contra atitudes de pastores que estão tendo condutas erradas você é considerada um falso cristão, por que tá indo contra teu líder (Informação verbal)³⁶.

As narrativas demonstram vários níveis de discordâncias entre o grupo, principalmente os que ainda fazem parte da instituição. Simmel (1983) avalia que certa discordância em grupos menores são elementos que mantêm o próprio grupo interligado entre si. Um grupo não é menos grupo pela quantidade de conflitos que contém, pelo contrário, há certa evolução na definição do que, atualmente, é a característica do grupo. “O desaparecimento de contrários, de “energias de repulsão”, não resulta numa vida social mais rica. Nossa oposição nos faz sentir que não somos completamente vítimas das circunstâncias” (SIMMEL, 1983, p. 127).

Em alguns casos, a oposição é um elemento necessário e constituinte da relação, pois como dinâmica atuante, se constitui na própria força que mantém grupos unidos, atuando em sua preservação e sendo uma das funções que, concretamente, a constitui, como pode ser verificado na Figura 07:

³⁶ Entrevistado 3, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, fevereiro, 2020.

Figura 07 – Dinâmica positiva do conflito

Fonte: Autoria própria, baseado em Simmel (1983).

Quando um grupo se encontra em conflito externo, há uma necessidade de centralização, de uma concentração que seja capaz de controlar desperdícios de energia e tempo (SIMMEL, 1983). Ocorre, a partir de um conflito com o exterior, uma dupla dinâmica. Simmel (1983) argumenta que, ao passo que essa centralização necessite de um estreitamento dos laços, as pontas mais divergentes do grupo também serão ressaltadas e, caso não se negocie algum tipo de coesão interna, haverá um movimento no grupo a fim de repelir os divergentes que não aceitaram negociar esta divergência em prol da centralização empreendida pelo grupo durante um conflito com o exterior.

Por um lado, o grupo como um todo pode entrar numa relação de antagonismo com um poder exterior a ele e é por causa disso que ocorre o estreitamento das relações entre seus membros e a intensificação de sua unidade, em consciência e ação. Por outro lado, cada elemento de uma pluralidade pode ter seu próprio oponente, mas como esse oponente é o mesmo para todos os elementos, todos eles se unem – e nesse caso os elementos podem não ter tido qualquer relação entre si antes disso; ou podem ter tido, mas agora novos grupos emergem entre eles. [...] em condição de paz, o grupo pode permitir que membros antagônicos convivam em seu interior numa situação indeterminada, porque cada um deles pode seguir seu próprio caminho e evitar colisões. Uma condição de conflito, todavia, aproxima os membros tão estreitamente e os sujeita a um impulso tão uniforme que eles precisam concordar ou se repelir completamente. Esta é a razão pela qual a guerra com o exterior é, algumas vezes, a última chance para um Estado dominado por antagonismos internos superar estes antagonismos, ou então dissolver-se definitivamente (SIMMEL, 1983, p. 154).

Simmel (1983) discorre que grupos sociais, portanto, mantêm dinâmicas de flexibilidade e rigidez em si, trabalhando entre conflitos internos e externos. Para o autor, essa flexibilidade serve ao grupo de modo que este não ultrapasse seus próprios limites.

4.3 A centralidade da cultura na religião

Faz-se necessário destacar que, para além de gerar processos e formalizações sociais, a religião nasce da base, faz parte da cultura de um povo, podendo ser vista como cultura. É certo que, na presente pesquisa, o conceito de cultura que vem sendo tratado seja mais próximo a conteúdos simbólicos. Porém, no sentido de complementação, torna-se necessário que esses conteúdos simbólicos estejam diretamente ligados às ações sociais.

As teorias culturais, com base na ação social, surgem, direta ou indiretamente, influenciadas pela filosofia fenomenológica, seja pela tradicional em Edmund Husserl (1859-1938), seja pela ligada à hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976) e de Hans Georg Gadamer (1900-2002) (CRESPI, 1997).

Alguns dos conceitos são adequados quando se utiliza estes estudos para análises culturais. Husserl, por exemplo, adverte que não existe ato da consciência que não seja feito, ou composto, na relação a um objeto específico, a partir do seu conceito de intencionalidade da consciência. Baseia-se a experiência humana na capacidade organizadora da consciência por meio da intersubjetividade, o fato de que os seres se constituem na relação recíproca entre si.

Deste modo, vão se construindo os diversos níveis de realidade do mundo, ao passo que, para a cultura, chega-se ao entendimento de que ela não se apresenta como uma realidade pronta em relação à consciência, mas ambas vão se construindo nas suas relações (CRESPI, 1997; RICOEUR, 2009).

Heidegger vai além, ao sublinhar que o ser-no-mundo antecipa-se a essa tomada de consciência, considera que esta atividade não é fruto de uma criatividade pura constituinte dos sujeitos, mas que ele já nasce no interior de

um mundo de significados, é “lançado” em um mundo que já possui esses significados, transmitidos, principalmente, pela cultura (CRESPI, 1997).

Em formulações mais recentes sobre a problematização do conceito de cultura, pode-se dizer, a partir de Homi Bhabha (2007), que a presente pesquisa fará uso de uma ideia de cultura vista a partir da esfera do “além”, da fronteira, reconhecendo que “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente” (HEIDEGGER, 1971, p. 153-154 *apud* BHABHA, 2007, p. 19).

O além não é um novo horizonte, nem um abandono do passado [...] encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. [...] É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa (BHABHA, 2007, p. 20-24).

Estar no além é tanto habitar um espaço intermediário como ser parte de um tempo revolucionário, uma volta ao presente para, assim, reinventar nossa contemporaneidade cultural. Esse encontro com o novo nas fronteiras culturais, não faz parte nem do passado nem do futuro, o novo faz parte de uma tradução cultural (BHABHA, 2007).

Bhabha (2007) discorre, ainda, sobre o conceito de hibridismo, a partir de um questionamento das divisões binárias da esfera de vida, uma diferença interior de um sujeito que está posto nas bordas de realidades distintas. Hibridismo, contudo, é um termo por vezes mal interpretado. Segundo Hall (2008), hibridismo não pode ser utilizado como referência à composição racial mista de uma certa população, para além disto, o termo encontra-se mais ligado à lógica da tradução cultural. Hibridismo não faz referência direta a indivíduos híbridos, que podem ser colocados como a diferença entre o dualismo “tradicional” e “moderno”. Hall (2008) faz a narrativa retornar novamente à Bhabha (1997) para a compreensão do hibridismo:

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas

regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferenciado outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significados e significação (BHABHA, 1997, s.p. *apud* HALL, 2008, p. 71).

Hall (2008) continua utilizando as formulações de Bhabha (1997) para a explicação da noção de tradução cultural:

Momento ambíguo e ansioso de... transcrição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo... [Ele] insiste em exhibir... as dissonâncias a serem atravessadas a pesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem “traduzidos”, mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência (BHABHA, 1997, s.p. *apud* HALL, 2008, p. 72).

Considerando Geertz (2008), de que cultura remete a uma teia de significados que o ser humano cria, a mesma teia impõe-se como núcleo de seu comportamento, sendo, assim, o ponto de partida para um questionamento sobre seus desafios ideológicos e políticos. A partir do momento que se pensa o objeto cultural nesta perspectiva, este torna-se uma problemática ligada ao poder.

Stuart Hall (1997) relata que a centralidade da cultura na sociedade mostra o quanto serão significativas as atuações das forças que a governam, moldam e regulam. Seja grupo, indivíduo, instituição, quem exerce domínio sobre a cultura, exerce também a capacidade de controlar ou determinar o modo como funcionam as instituições culturais ou de regular as práticas culturais, isso demonstra o quanto as relações de poder imbricam-se na cultura.

Entendendo que a cultura é modelada, governada, entende-se, por certo, que algo ou alguém nos governa por meio dela, “regula” nossas condutas, ações sociais e práticas, bem como as instituições de nossa sociedade (HALL, 1997). É neste sentido que muitas atividades e práticas físicas e materiais são, também, atividades culturais. Quem domina por meio da cultura cria formas de transmitir e manter a dominação desta.

Todos nós queremos o melhor para nossos filhos. Mas o que é a educação senão o processo através do qual a sociedade incute normas, padrões e valores - em resumo, a “cultura” - na geração seguinte na esperança e expectativa de que, desta forma, guiará,

canalizará, influenciará e moldará as ações e as crenças das gerações futuras conforme os valores e normas de seus pais e do sistema de valores predominante da sociedade? O que é isto senão regulação - governo da moral feito pela cultura? [...] Por que as questões de violência e sexualidade são tão focalizadas nas salas de aula, senão porque dependemos, de certa forma, do sistema educacional para ensinar aos jovens o que é e o que não é aceito, nesta área tão problemática? Por que, na verdade, aconselhamos nossos amigos que estão com problemas, senão pela expectativa de que o que dissermos realmente mude suas atitudes, e que esta "mudança de cultura" mude seu comportamento, e que eles conduzam suas práticas sociais de forma diferente, conforme um novo conjunto de normas e significados culturais? Não estamos necessariamente falando aqui em dobrar alguém por coerção, influência indevida, propaganda grosseira, informação distorcida ou mesmo por motivos dúbios. Estamos falando em arranjos de poder discursivo ou simbólico (HALL, 1997, p. 40-41).

Hall identifica três formas de regulação por meio da conduta cultural, por normativa, pelos sistemas classificatórios e pela produção de novos sujeitos:

- a) Sobre a primeira forma de regulação, por normativas, o ser humano guia-se por normas na tentativa de prever seus fins ou propósitos, de modo a alcançá-los. Faz isso, inconscientemente, guiado pela tradição de como as coisas são feitas em nossa cultura. “O que a regulação normativa faz é dar uma forma, direção e propósito à conduta e à prática humanas; guiar nossas ações físicas conforme certos propósitos, fins e intenções [...]” (HALL, 1997, p. 42).
- b) Outra forma de regular condutas pela cultura está nos sistemas classificatórios delimitadores da cultura, “que definem os limites entre a semelhança e a diferença, entre o sagrado e o profano, o que é “aceitável” e o que é “inaceitável” em relação a nosso comportamento” (HALL, 1997, p. 42).
- c) Uma terceira forma de regulação por meio da cultura faz-se na produção ou de novos sujeitos, na regulação dos tipos de “sujeitos” que as pessoas são. “De fato, ela tentará regular a cultura da organização e influir na conduta dos empregados trabalhando diretamente sobre a subjetividade dos mesmos” (HALL, 1997, p. 43).

O conflito se evidencia como fenômeno social e cultural e, como foi possível constatar, a relação entre os membros de FEED e PJ, com a sua crença, é carregada de conflitos. Conflitos que se manifestam no espaço.

5 A EXPERIÊNCIA GEOGRÁFICA NA FEED E NA PJ

Parte-se da premissa de que o ser humano, independentemente de qualquer concepção social e cultural é, em sua essência, um ser espacial; o ato de viver é experienciar e produzir espaço (DARDEL, 2015). Produzir e experienciar espaços, portanto, faz parte das ações da FEED e da PJ, e isto é um fator de importante análise para a compreensão dos objetivos desta pesquisa.

A Ciência geográfica tem um longo percurso teórico metodológico sobre o modo como o ser humano entende o espaço. Entendemos, a partir disso, que o conceito possui uma densa discussão e uma longa história. E mesmo que o esforço teórico não seja em trazer toda história do pensamento geográfico, alguns pontos merecem destaque.

Corrêa (2000) argumenta que o espaço, entendido como espaço social, vívido, em estreita correlação com a prática social, não deve ser visto como um espaço absoluto, “vazio e puro, lugar por excelência dos números e das proporções”, nem como um objeto produzido pela sociedade, “ponto de reunião dos objetos produzidos, o conjunto das coisas que ocupam e de seus subconjuntos, efetivado, objetivado, portanto funcional” (CORRÊA, 2000, p. 25).

O espaço engloba as “coisas” produzidas pela sociedade, porém vai além, espaço é o *lócus* da reprodução das relações sociais de produção” (CORRÊA, 2000, p. 25). O espaço, portanto, abarca tudo aquilo que é produzido socialmente, este espaço qualificado com o termo “social”. Essa forma de entender o espaço deve ser central nas pesquisas socioespaciais, uma dimensão do espaço geográfico pensada a partir de relações sociais (SOUZA, 2013). Milton Santos aproxima-se desta colocação quando define o conceito enquanto um sistema de fixos e fluxos:

Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar. Os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam (SANTOS, 2008 [1996], p. 61-62).

Percebe-se, aqui, uma forma de pensar as dinâmicas do espaço a partir da interação desses elementos fixos e fluxos. A fragmentação analítica do espaço tem duas categorias de análise que pontuam a materialidade em conjunto com as ações, podendo dar conta de boa parte da demanda conceitual. No entanto, o autor oferece desdobramentos desenvolvendo sua análise.

A interação humana com a natureza permite compreender o espaço enquanto aquilo que acolhe, tanto a materialidade da realidade produzida quanto as relações sociais que lhe conferem sentido. O espaço não se reduzirá a somente um destes tributos, ou a qualquer outro, de forma que é necessariamente composto (e componente) de uma complexidade atrelada à realidade.

Santos (2008) diz que “O espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2008, p. 63). Ele dota os elementos da materialidade e as relações sociais de dinamicidade, conferindo um caráter interacional e multilateral em que um não existe sem o outro, conformando uma totalidade que se transforma, por meio dessa mesma interação. Multiplicidade e diversidade tornam-se características importantes para se pensar o conceito e para compreender a natureza do espaço.

Encarar o espaço a partir da sua materialidade é muito comum, assim como pensar tal materialidade por meio de objetos geográficos, como casas, ruas ou praças, como nos diz Santos: “o espaço é a matéria trabalhada por excelência [...] uma forma, uma forma durável, que não se desfaz paralelamente à mudança de processos” (SANTOS, 1978, p. 137-138). As concepções de espaço vistas até aqui ajudam a entender que ele pode ser encarado de diferentes formas, de acordo com o olhar do pesquisador, pode ser absoluto, relativo, concebido, representado por meio das mais diversas formas, descrito por meio de diversas metáforas. “O espaço geográfico é multidimensional. Aceitar esta multidimensionalidade é aceitar por práticas sociais distintas que [...] permitem construir diferentes conceitos de espaço” (CORRÊA, 2000, p. 44).

Torna-se importante entender o caráter polissêmico do conceito de espaço para que não se corra o risco de engessá-lo como apenas uma ferramenta teórica, visto que o que importa na pesquisa é a experiência da

espacialidade. A finalidade da utilização do conceito deve estar clara durante todo o percurso, e para a finalidade da pesquisa, torna-se necessário entender um elemento do espaço, os significados.

Corrêa (2018) analisa que Milton Santos, em seu livro “Espaço e Método”, publicado em 1985, propõe que estrutura, processo, função e forma, considerados dialeticamente, sejam as categorias de análise do espaço. As quatro categorias são parte da estrutura da própria sociedade com suas características econômicas, sociais, políticas e culturais. Processo é o conjunto de instrumentos a partir dos quais a estrutura se movimenta, modificando suas características. Função remete às atividades da sociedade, em constante movimento, que permitem a existência e reprodução social. Forma se define como as criações humanas, materiais ou não, funcionando como realização para as atividades humanas, se manifestando em diversas escalas, tendo uma localização e um ordenamento no território (CORRÊA, 2018).

Corrêa (2018) argumenta que os significados, uma teoria sobre estes, seria um complemento coerente com a famosa categorização de Milton Santos. Dito isso, pode-se pensar de que forma os movimentos analisados pela pesquisa organizam e produzem espaço. Os significados serão importantes para que se possa entender essa dinâmica, além dos conceitos de lugar e território. Pois, pelo que foi observado em campo, essas são as duas categorias espaciais presentes na ação dos movimentos analisados.

5.1 Ações da FEED e PJ no espaço público por meio do lugar e território

Lugar e território remetem a experiências geográficas, se realizam no cotidiano por meio do espaço vivido, por vezes se aproximam, em outras distinguem-se. Na geografia, discute-se até hoje que experiências evidenciam o lugar, ou que situações manifestam o território, o que acabou por convencionar algumas premissas sobre os dois conceitos, como, por exemplo, que o lugar seria sinônimo de espaço vivido e que o território é espaço de poder. É coerente para a pesquisa que se questione como, no cotidiano, esses conceitos se apresentam. Se é possível delimitá-los e separá-los tão facilmente enquanto experiências geográficas, como entende Serpa (2019):

Questiona-se se seria possível viver sem o exercício de poder ou sobre a possibilidade da existência do poder sem a experiência do poder. Parte-se aqui da premissa que o poder (ou sua ausência) é um fenômeno vivido e que o vivido também se manifesta nas relações de poder. Afinal, como esses conceitos se apresentam a nós como experiências geográficas? O território não é também vivido? E o lugar não está também subordinado ao (exercício do) poder? (SERPA, 2019, p. 68).

Delimitar características específicas não significa, necessariamente, que estas não façam parte de um mesmo fenômeno. Deste modo, para além de associar lugar e território a qualidades específicas, o que interessa é que tipo de experiências estão sendo vividas, manifestadas por meio da dialética interior exterior, como pontua Serpa (2019):

Quando nos voltamos intencionalmente para dentro e nos colocamos entre iguais ou quando estamos voltados para fora e entre diferentes é possível perceber a constituição de momentos e princípios existenciais dialeticamente relacionados, mas distintos enquanto manifestações do ser-no-mundo (SERPA, 2019, p. 64).

Considerando a experiência por meio do fenômeno estudado por esta pesquisa, entende-se que há uma busca na formação de um lugar, principalmente pelo ajuntamento dos iguais, ou de um compartilhamento de zonas de referências. A dinâmica de lugar formada tanto na FEED quanto na PJ é realizada por meio do espaço íntimo, do “lar”. Era comum, em quase todas as entrevistas, ouvir frases como: “me senti acolhido”; “o movimento para mim é um alento”; “eu estava sozinho e me encontrei”; dentre outras. A citação abaixo demonstra uma narrativa do entrevistado a respeito disto:

A FEED foi um alento, eu descobri que existiam pessoas que pensavam igual eu, que eu não estava sozinho, porque é muito difícil na cidade, que Assembleia é que nem coca cola e Quadrangular também tem muito, são as principais igrejas lá de Breves. Todos os pastores, quando ouvem toda a discursão se colocaram como conservadores e ‘bolsonarianos’. tanto que na época da campanha tinham muitos crentes que vinham me procurar, foi um alento para eles também, porque eles iam na igreja e ouviam muitas coisas que eles achavam estranho e eles chegavam comigo e viam que eu sou um pastor com ideias diferentes, eu me senti um representante da FEED e dessas ideias para crentes de lá (Informação verbal)³⁷.

³⁷ Entrevistado 2, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, setembro, 2019.

Considerando o movimento como um “alento”, o entrevistado está relacionando a sua experiência, relatando que, no momento, estava sendo muito “batido” por conhecidos pastores, tomando posicionamentos conservadores que este acredita não representarem o movimento cristão.

Quando eu comecei a falar de PJ dentro de casa, a minha mãe me olhou assim, hum... pastoral da juventude? tu tem certeza? por que o que acontece, como enquanto pastoral a gente acredita no protagonismo do jovem, que o jovem é um ser que pensa e tem condições de pensar por si mesmo, e então eu me senti super incluída no grupo, fui começando a gostar cada vez mais do grupo e principalmente dos estudos que eram feitos (Informação verbal)³⁸.

Tuan (2012) considera que o lugar é marcado por três elementos como características: percepção, experiência e valores. Os lugares são centros dos valores pessoais e sociais experienciados pelo ser humano. Lugar, portanto, não pode ser compreendido sem ser ‘experienciado’, visto que estes podem ser apreendidos por meio de uma experiência envolvendo relações íntimas próprias e relações externas.

Para a percepção e a absorção de experiências e valores, para além de estar próximos, é preciso afinar o pensamento, estudar sobre o que se é e o que fazer, reunir-se. A Figura 08 representa um encontro da PJ e um dos líderes relata que esses encontros não possuem um dia certo para serem realizados, geralmente acontecem no sábado, mas não possuem periodicidade e são sempre de aprendizado e ensinamento.

³⁸ Entrevistado 10, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, junho, 2020.

Figura 08 – Reunião da PJ.



Fonte: Autoria própria.

A imagem demonstra um encontro da PJ, no entanto, esses encontros tanto na PJ quanto na FEED possuem a intenção de estabelecer os ideais de atuação e fortalecer o pensamento de grupo. E mesmo que todos os entrevistados considerem importantes alguns pontos, outros pontos foram levantados por estes sobre as reuniões:

- a) É um importante momento de união;
- b) Apreende-se valores e práticas;
- c) Planeja-se futuras ações;
- d) No entanto, não possuem periodicidade e por vezes ficam esquecidos;
- e) Discute-se sem chegar a lugar algum, por vezes não se estabelecem ações;

O lugar é um centro de significados construído pela experiência. É conhecido não apenas através dos olhos e da mente, mas também por meio dos modos de experiências mais passivos e diretos, os quais resistem à

objetificação. Conhecer o lugar plenamente significa tanto entendê-lo, de um modo abstrato, quanto conhecê-lo, como uma pessoa conhece outra.

Na sociedade, o conceito de lugar aparece como posição na sociedade e localização espacial e, além destes, existe outro, mais profundo: ele possui espírito, personalidade, existe um sentido do lugar (TUAN, 2013). Este sentido do lugar remete-se ao sensorial, pela audição, olfato, paladar e tato, que exigem um contato próximo e uma longa associação com o ambiente físico e social.

Os lugares são reconhecidos, geralmente, como muito distantes da experiência sensorial, para ser real, e por meio de enraizamento numa localidade e comprometimento físico, mental e emocional. Para a maioria das pessoas, no mundo moderno, os lugares em uma situação intermediária desses dois momentos de experiência.

A frente representa para mim, uma forma de ter com quem conversar, interagir. Ter a frente na minha vida, é uma forma de não deixar de ter uma comunidade cristã no meu cotidiano, mesmo que morando longe seja apenas virtualmente, é o que eu tenho no momento, ela representa uma espécie de Porto seguro, no momento em que eu vejo em geral as igrejas se afastando do cotidiano das pessoas, no sentido de seus problemas sociais etc. Enquanto as igrejas só ligam p si, para estrutura da igreja, com sua imagem e pouca inserção na realidade vivida das pessoas, coisa que eu já encontrei nos movimentos sociais, então a frente acaba sendo um pouquinho de um movimento social na minha vida, uma forma de eu não me sentir só (Informação verbal)³⁹.

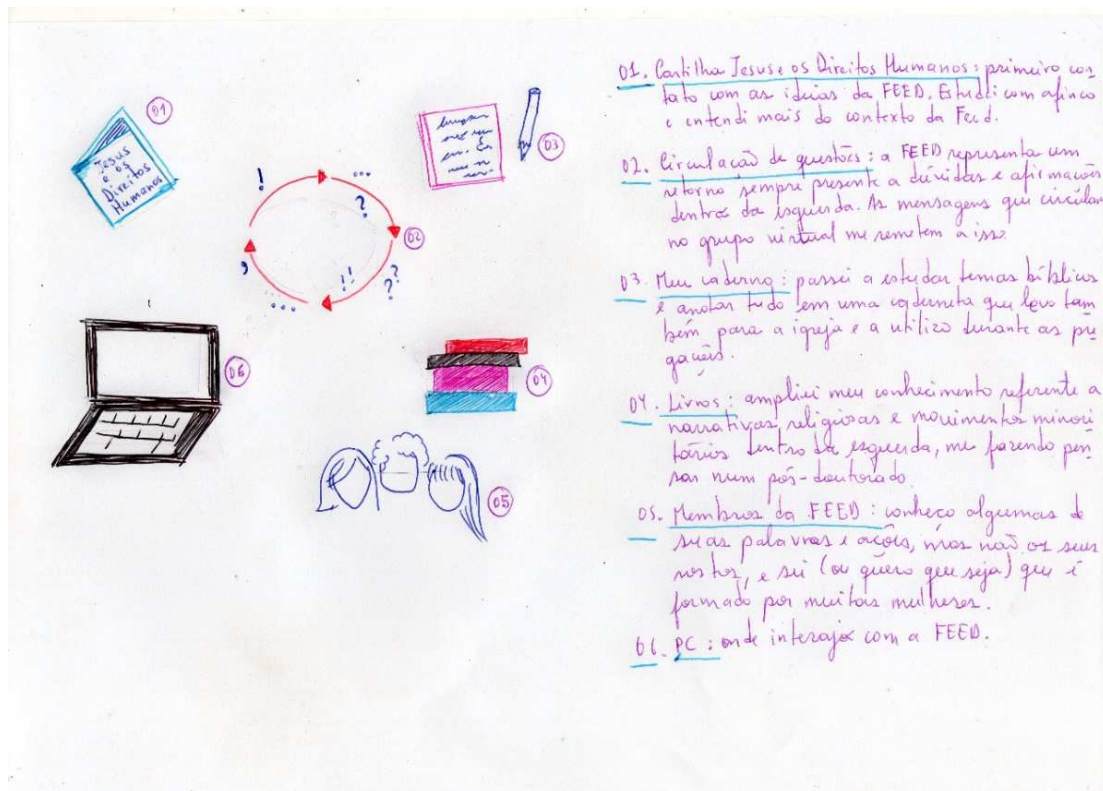
Uma forma não planejada de representar, e que demonstrou a experiência espacial por meio do lugar, foi um desenho⁴⁰ feito por uma das entrevistadas. Pelo fato de que não mora na mesma cidade em que a pesquisa está sendo executada, e que também não faz parte do movimento, espontaneamente decidiu enviar um desenho feito por ela, para tentar responder algumas questões, e representar que o movimento, no caso a FEED, significava para ela.

Posteriormente, adotou-se em outras entrevistas a indicação de se a pessoa poderia representar sua experiência espacial com os movimentos por meio de um desenho, os principais se encontram nesta dissertação. Na Figura 09, a entrevistada representou objetos e práticas que a ligavam ao movimento.

³⁹Entrevistado 4, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, março, 2020.

⁴⁰“O desenho como uma representação, portanto, implica a construção de uma imagem diferente da própria percepção do objeto (Oliveira, 1996). Esta imagem é resultado da memória e da experiência, envolvendo a subjetividade e os elementos do ambiente, e construções mentais (físico e cultural)” (MARANDOLA; OLIVEIRA, 2007, não paginado, grifo nosso).

Figura 09 – “O que me liga a FEED”.



Fonte: Autoria própria.

Está representada na imagem, a questão de aprendizado, algo como uma formação educacional dos postulados religiosos progressistas aparece escrita. A entrevistada representa na imagem: a cartilha da FEED⁴¹, livros, cadernos e a circulação de ideias no movimento; representa os próprios membros do movimento dos quais, apesar de não conhecer seus rostos, se sente próxima, por suas palavras e ações; por fim, representa seu computador, forma que interage com o movimento.

Considerando as entrevistas concedidas por pessoas de ambos os movimentos e o desenho do entrevistado da FEED, entende-se que a experiência no lugar de ambos os movimentos permite, primeiramente, por meio do ajuntamento de pessoas iguais ou de pensamentos semelhantes, por consequência, se fortalecer no estudo do que é ser progressista, consolidando

⁴¹ FEED. A bíblia e direitos: revista de estudos bíblicos da frente de evangélicos pelo estado de direito. FEED, rio de janeiro, 2018.

o sentimento de pertencimento ao grupo e preparando para a ação “fora” do lugar.

“O momento em que o corpo, como elemento móvel, coloca-se em contato com o exterior e localiza o outro, comunicando-se com outros homens e conhecendo outras situações” (HOLZER, 1997, p. 79). O lugar se estrutura no encontro: encontro das coisas, encontro dos outros e encontro próprio. O corpo é o elemento-chave da transição do eu para o mundo, da forma do ser se expressar no mundo, o ponto de vista do ser-no-mundo, sendo a condição necessária da existência humana (MOREIRA; HESPANHOL, 2007).

A idéia de intersubjetividade está no diálogo entre a pessoa e o meio, na compreensão e na aproximação de herança sócio-cultural. [...] O modo intersubjetivo permite um diálogo entre a pessoa e a subjetividade do seu mundo, sendo este mundo permeado de valores, de bens, de significados e de experiências pessoais. As experiências intersubjetivas não são fixas e imutáveis, mas, variam com as mudanças e as atitudes (MOREIRA; HESPANHOL, 2007, p. 51).

O ato de preparar para uma ação no mundo demonstra ainda mais o caráter de choque entre diferentes relações de poder que evidenciarão dinâmicas territoriais no espaço. Ir ao encontro do outro, começa a elucidar características de outra experiência geográfica, uma experiência ligada ao poder, ao território. Para Foucault (2007), a questão do poder tem importância decisiva não no plano teórico, mas no campo das experiências. Para o autor, as análises das relações de poder devem “[...] tomar como ponto de partida as formas de resistência contra as diferentes formas de poder. [...] Mais que analisar as relações de poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, fazê-lo através dos antagonismos das estratégias” (FOUCAULT, 2007, p. 3).

O poder não é considerado pelo referido autor mais como uma relação contratual em que o indivíduo cede a um governante, de modo que, para este, o poder acontece a partir da relação de forças. O poder está em toda parte, concebê-lo como relação, implica afirmar que ele só demonstra sua existência em ato, o poder se exerce, é operatório, não se pode tê-lo como uma propriedade exclusiva.

É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o

poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, 2004, p. 193).

As ações cotidianas são importantes para grupos dominantes, dos mais diversos, haja vista que perpetuam sua hegemonia, seja política, econômica, social ou cultural. Como salienta Raffestin (1993, p. 52), “o poder esconde-se tanto melhor quanto maior for a sua presença em todos os lugares. Presente em cada relação, na curva de cada ação: insidioso, ele se aproveita de todas as fissuras sociais para infiltrar-se até o coração do homem”. Ou seja, toda relação social, cotidiana ou não, implica em relações de poder. Relações humanas, como as relações familiares, afetivas, profissionais, pedagógicas, dentre outras, são igualmente relações de poder.

O poder, em resumo, é parte intrínseca de toda relação, das relações de força que “induzem sem cessar a estados de poder, porém sempre locais e instáveis. O poder se manifesta por ocasião da relação [...] O campo da relação é um campo de poder que organiza os elementos e as configurações” (RAFFESTIN, 1993, p. 52-53).

Mesmo que, para Foucault (2007), o poder seja analisado a partir das suas experiências de resistência, o autor se recusa a identificá-lo com a mera opressão ou pura repressão. Para Foucault, o poder é uma realidade produtiva. O poder, positivamente produzindo verdades, discursos e, por meio deles, os próprios sujeitos (RUIZ, 2014). O poder acontece na relação e, por meio dela, manifesta-se como efeito da relação.

Inicialmente, rejeita-se definir o que seja o poder “O que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões variadas” (FOUCAULT, 2000, p. 19 *apud* RUIZ, 2014, p. 23). Deve-se analisar o poder e, ao fazê-lo, partir de suas ações práticas.

A consciência humana e as zonas de relevância são permeadas de estratificações referentes à desigualdade e a hierarquias de poder. Indivíduos socializados vivenciam essa hierarquia em seu cotidiano por meio da *tipicidade*.

Com a ajuda de tipificações também se constituem, tendo por base um estoque de saber compartilhado, diferenças concretas de poder. Fundamental nessa argumentação é o entendimento de que o significado, para determinado grupo social, do conceito cotidiano de “igualdade”, por exemplo, é parte de um sistema de relevância e tipificação vigente dentro desse mesmo grupo (DREHER, 2011, p. 250).

Para a pesquisa, o principal ponto para se entender o conceito de território é compreendê-lo enquanto polissêmico. Historicamente, construiu-se diversas conceituações sobre o território, Paul Claval (1999) faz uma sistematização em seu artigo “o território na transição da pós-modernidade” que nos ajuda a entendê-las.

Primeiro, as que focam o controle e o poder exercido no/pelo território, algumas análises com suas particularidades encaixam-se aqui:

- a) Há a acepção que está ligada a uma geografia política concentrada em uma nação e estruturada por um Estado. Nasce ideias de limites naturais e físicos para os Estados e questões sobre o povoamento de uma nação;
- b) A de Jean Gotman (1973), para que uma entidade política possa ter a experiência do caráter absoluto do poder, é preciso que ela não tenha concorrente e que exerça um monopólio total sobre o espaço dado; ela é, então, soberana. A ideia de território está, assim, ligada à de controle e a justifica (CLAVAL, 1999);
- c) Sem perder o sentido de território, enquanto controle e poder, Robert Sack (1986) propôs uma interpretação sobre territorialidade que era aplicável a diversas escalas, do indivíduo ao Estado soberano, em que o território surge das estratégias de controle necessárias e comuns na vida social;

Outra maneira de se enxergar o território é enquanto realidade social:

- a) Inserida nesta análise, está a ideia de território baseada na etnologia animal. Claval (1999) destaca as análises baseadas na etnologia animal de Konrad Lorenz (1973) e Nicolas Tinbergen (1967);
- b) A geografia radical também contribui para essa aceção do território, de maneira diferente da baseada em aspectos do mundo animal. Claval (1999) argumenta que:

O sucesso da geografia radical de inspiração marxista conduz, no início dos anos setenta, a uma estranha retórica sobre a criação do espaço; pela recusa em “naturalizar” os fatos sociais, fez-se da sociedade a realidade primeira. Ela não está mergulhada em um meio que, pelo menos em parte, a precedeu: ela o suscita e o molda. Tais posições são insustentáveis para os que se dizem materialistas. Os geógrafos marxistas que se querem coerentes, rapidamente descobrem que é preciso deixar de falar de criação de espaço. O território lhes permite salvar a cena (CLAVAL, 1999, p. 09).

Há, ainda, outra maneira de ler o território, ligando-o a símbolos e representações. Claval (1999, p. 10) identifica:

- a) Os trabalhos de inspiração fenomenológica e humanista, baseando-se em Eric Dardel (1990), afirmando que nos trabalhos com inspiração em sociedades primitivas a terra é *poder*, pois é *origem, presença e força sobrenatural*. Dentro da percepção do território, enquanto símbolo e representação, há, ainda, os trabalhos que versam sobre os sentidos de lugar, retomando-se “a tradição vidaliana de análise da personalidade das construções geográficas. Estão atentos à maneira pela qual os topônimos são escolhidos e às significações que lhes são atribuídas” (DARDEL, 1999, p. 10).
- b) A dimensão simbólica do território torna-se um dos temas essenciais da geografia, a partir das pesquisas sobre o espaço vivido nos anos 1970 e 1980. Os pesquisadores observam a maneira pela qual os lugares são escolhidos e as significações que lhes são atribuídas;
- c) Claval (1999) também identifica a ideia de enraizamento, em uma geografia que se utiliza das metodologias dos etnólogos:

Não se trata mais de falar de pessoas das quais não se compreende a língua. Essas novas condições de pesquisa levam a resultados próximos àqueles que os etnólogos tinham obtido trinta anos antes, e que tinham contribuído substancialmente para a tomada de consciência de Eric Dardel - conhecimento este obtido através dos trabalhos do seu sogro, o pastor Laenhardt, e de Mircea Eliade, o grande historiador das religiões. Jean Pierre Raison (1977) fica fascinado, em Madagascar, com a incapacidade das culturas indígenas em se definirem sem referência ao espaço. Os grupos só existem pelos territórios com os quais se identificam. Joël Bonnemaison (1986) descobre, em Vanuatu, uma realidade semelhante, e pacientemente desmonta o emaranhado de mitos que enraizavam os ancestrais vindos de piroga, muitos anos atrás, no espaço que ocupam hoje. Hongkey Yoon (1986) enfatiza que os conflitos entre a população de origem européia e os Maoris da Nova Zelândia resultam mais freqüentemente da relação diferente que os dois grupos mantêm com a terra: os primeiros (europeus) só vêm aí um bem que se modifica, como qualquer outro, enquanto que os segundos (Maoris) só existem pelo e para o lugar sagrado (o marae), onde se reúnem e dançam (CLAVAL, 1999, p. 10).

- d) Por fim, falar de território é entender o homem construindo sua existência por meio das técnicas e de seus simbolismos. “(O território) contribui, em compensação, [...] para fortalecer o sentimento de pertencimento, ajuda na cristalização de representações coletivas, dos símbolos que se encarnam em lugares memoráveis (*hauts lieux*)” (BRUNET *et al.*, 1992, p. 436 *apud* CLAVAL, 1999, p. 11).

Este rápido apanhado de conceituações sobre o território necessita ser visto de forma dinâmica, em que podem ser analisados em suas sobreposições, e não necessariamente isolados. A partir disso, entende-se o território por meio da ideia de controle sobre fronteiras, podendo estas serem físicas, sociais, simbólicas, culturais ou subjetivas e postas em prática nas diversas escalas. Um conceito polissêmico, “imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço”, “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2004, p. 95-96).

Retomando questões de ordem empírica, o próprio espaço para reuniões foi uma importante estratégia de territorialização:

Nós precisamos invadir espaços, buscar espaços, ter voz. Os conservadores já tem muitos espaços de atuação, inclusive são eles que mancham a imagem do que é ser cristão de verdade, e nós precisamos ressignificar essa imagem, para isso nós precisamos nos fazer ser ouvidos, entrando em embate com eles e dialogando com

quem não é do meio religioso, precisamos buscar esses espaços (Informação verbal)⁴².

Essa tentativa de ressignificação, que pode ter sido a causadora de esses dois grupos estabelecerem uma relação de presença no espaço público, e no que se pode analisar, é uma presença dada por meio de três ações: como lugar de se reunir; de protesto/protagonismo; e pela caridade.

Entende-se que o espaço público seja o *locus* da ação política, não sendo aquele que é apenas oposto ao privado, nem definido pela garantia de livre acesso, de forma indiscriminada, às suas dependências, “essa concepção peca pelo fato de não distinguir o público de coletivo ou comum, ou seja, a simples característica de ter um acesso livre não configura um estatuto público ao espaço” (GOMES, 2012, p. 160).

Locais como hospitais e escolas, por exemplo, são considerados por Gomes (2012) como espaços públicos que apresentam restrições ao seu acesso. Superar as noções acima, para o autor, é imprescindível caso se busque problematizar o papel do espaço público.

Dito isso, a primeira dinâmica a se considerar é a ação no espaço da Universidade do Estado do Pará, utilizada pela FEED, por conta da necessidade de se ter algum espaço de reunião. Pelo movimento não fazer parte de nenhuma instituição religiosa, não se encontrou outra alternativa viável para que ocorressem suas reuniões, visto, também, que grande parte de seus participantes têm relação de proximidade com a universidade, em sua maioria, professores e alunos.

O espaço da universidade foi, também, onde ocorreram as primeiras tentativas de tentar ressignificar a imagem de “ser” cristão. Na visão dos entrevistados, era preciso se fazer conhecer e entender, principalmente para pessoas que não conheciam profundamente o meio evangélico e, ainda assim, aliado a isso, trazer mais pessoas que se identificassem com as causas progressistas, inclusive cristãos que não conheciam o movimento, mas se consideravam progressistas. Organizou-se, dessa forma, um evento para dialogar com a comunidade, cuja imagem e tema encontra-se na Figura 10:

⁴² Entrevistado 4, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, abril, 2020.

Figura 10 – Cartaz do primeiro evento organizado pela FEED em Belém.



Fonte: Autoria própria.

Algumas das narrativas foram marcantes no evento, realizado em parceria com um grupo de pesquisa do ICED (Instituto de Ciências da Educação), e refletem o que vem sendo explanado pela pesquisa. Entre elas, destacam-se duas, a de um pastor protestante que esteve no vaticano como convidado e observador do sínodo para a Amazônia, o qual relata que não tinha direito a voto no sínodo, mas que estavam, ali de fora do meio católico, alguns pastores protestantes da Amazônia e vários representantes de povos tradicionais, com o intuito de trocar experiências: “a palavra central do sínodo sendo a palavra de Francisco era o que? basta de colonização, não queremos mais uma igreja colonizadora, queremos uma igreja sinodal, onde se caminha junto, tanto a partir

do modo oficial da igreja quanto as comunidade” (Informação verbal)⁴³. Outra fala importante, que demonstra esse primeiro tipo de ação no espaço público, foi a da coordenadora do ICED:

Sou professora e coordenadora do ICED represento aqui mais de mil sujeitos que participam deste instituto, faculdade de pedagogia, faculdade de educação física, e o ppg, já trabalho neste instituto a mais de 20 anos, e eu digo p vocês que esse momento é um momento de muita emoção pra mim porque eu acho que esse evento foge a tudo que o ICED vem fazendo ao longo de tanto tempo, e eu ouvindo já o que foi falado me junto a vocês, também tenho uma tradição religiosa dentro da Igreja Católica, a gente precisa estar junto nas questões que são do povo e esse instituto se junta a vocês nesses aspectos com suas pesquisas, seus espaços, sua ppg. parabenido o grupo de pesquisa que estão trazendo essas boas novas para o ICED (Informação verbal)⁴⁴.

A PJ, por fazer parte da igreja enquanto instituição, não precisa se apropriar do espaço público para reuniões, haja vista que estas, geralmente, são realizadas nas casas de seus participantes. Em ambos os movimentos, esse momento serve para preparar as ações e afinar o pensamento sobre serão colocadas em prática.

Durante as observações, a pesquisa deu ênfase às ações políticas dos movimentos. Compreende-se o espaço público como “o espaço da ação política, ou, ao menos, da possibilidade da ação política na contemporaneidade” (SERPA, 2007, p. 9). Essa ação política será a ação das diferenças, que se encontram, dialogam e, em suas tensões, promovem a igualdade. Se trata, também, de um “espaço simbólico, da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubjetividade que relaciona sujeitos e percepções na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos” (SERPA, 2007, p. 9).

O espaço público é considerado aqui, portanto, como um espaço das diferenças, que vai oferecer as condições necessárias para que indivíduos ou grupos possam exercer suas diferenças entre si, se pondo diante do “outro” e, a partir dessa relação, explicitando as particularidades uns dos outros (LEITE, 2004, p. 313).

⁴³ Fala obtida em palestra realizada na roda de conversa sobre fé, política e intolerância: evangélicos no espaço público, o que mudou e por que mudou? Belém, novembro, 2019.

⁴⁴ Fala obtida em palestra realizada na roda de conversa sobre fé, política e intolerância: evangélicos no espaço público, o que mudou e por que mudou? Belém, novembro, 2019.

Compreende-se o espaço público, portanto, como esse espaço em que as diferenças que compõem a cidade podem se expressar de forma igualitária, não necessariamente solidária, mas sempre de forma complementar, em uma relação que envolve o contato de subjetividades e objetividades sempre em movimento, que dependem de uma relação de visibilidade para se afirmarem perante umas às outras.

Para que tal relação ocorra de forma plena, é necessário que não haja hierarquização de um grupo sobre o outro, de forma hegemônica, possibilitando que as diferentes expressões não precisem disputar espaços, mas que o diálogo entre elas possa ocorrer, sem embargos. Trata-se, portanto, essencialmente de uma área onde se processa a mistura social. “Diferentes segmentos, com diferentes expectativas e interesses, nutrem-se da co-presença, ultrapassando suas diversidades concretas e transcendendo o particularismo, em uma prática recorrente da civilidade e do diálogo” (GOMES, 2012, p. 163).

Gomes (2012), assim como Serpa (2007) e Leite (2004), entende que a diferença é de suma importância ao tratar desse conceito, primeiramente porque é no espaço público que se exercita a “arte da convivência”, o espaço da vida pública.

Para Gomes, o substrato físico orienta os comportamentos e práticas nesses espaços que, por sua vez, reafirmam seu caráter público em uma relação interdependente que dá origem a uma forma-conteúdo responsável pela mediação dessas diferenças, o lugar do conflito (compreendido enquanto o contato não harmônico destas diferenças) e das problematizações referentes às questões ligadas ao cotidiano, assim como às demandas relacionadas a ele (GOMES, 2012).

Os espaços públicos são nesse sentido, lugares onde os problemas são assinalados e significados, um terreno onde se exprimem tensões, o conflito se transforma em debate, e a problematização da vida social é posta em cena. Ele constitui, por isso, uma arena de debates, mas também é um terreno de reconhecimento e de inscrição dos conflitos sociais. Por essa razão, esses espaços são marcadores fundamentais da transformação social (GOMES, 2012, p. 24).

5.1.1 significados

Para esta pesquisa, foram importantes a “antropologia interpretativa” e a “descrição densa”, com aporte em Geertz (2008), que se baseiam em “descrever

quem eles pensam que são, o que pensam que estão fazendo, e com que finalidade pensam que o estão fazendo” (GEERTZ, 2008, p. 26). Para tal, torna-se necessário ir ao encontro das pessoas, em seu cotidiano, no espaço vivido em que estas experienciam a realidade, para, só assim, entender quem os atores desta pesquisa pensam que são, o que pensam sobre suas atividades simbólicas e seus pensamentos sobre o motivo de fazê-las. Para tornar isso viável, é necessário adentrar profundamente nos conjuntos de significados em meio aos quais as pessoas vivem (GEERTZ, 2008).

Deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento — ou mais precisamente, da ação social — que as formas culturais encontram articulação. Elas encontram-se também, certamente, em várias espécies de artefatos e vários estados de consciência. Todavia, nestes casos o significado emerge do papel que desempenham (Wittgenstein diria seu "uso") no padrão de vida decorrente, não de quaisquer relações intrínsecas que mantenham umas com as outras. [...] portanto. Quaisquer que sejam, ou onde quer que estejam esses sistemas de símbolos "em seus próprios termos", ganhamos acesso empírico a eles inspecionando os acontecimentos e não arrumando entidades abstraídas em padrões unificados (GEERTZ, 2008, p. 12-13).

Os símbolos humanos precisam ser dados na experiência vivida, na relação entre pessoas, culturas, comunidades. Na maioria das vezes, estes símbolos já estão pré-estabelecidos, estão na realidade e servem para que o ser humano se oriente enquanto constrói, de maneira espontânea, ligações com este mundo simbólico.

[...] na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência. Do ponto de vista de qualquer indivíduo particular, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, ou de alguns deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no "curso corrente das coisas experimentadas", tomando de empréstimo uma brilhante expressão de John Dewey (GEERTZ, 2008, p. 33).

Simbolismo e cultura têm imbricação profunda em si, como viu-se em Geertz (2008), por exemplo. O que a presente pesquisa pretendeu foi focalizar essa relação por meio da religião. Destarte, aproveita-se o momento de

passagem do texto sobre símbolos para o texto sobre cultura, usando a religião como transmissora desse bastão teórico em busca de um encontro do simbolismo na cultura, e da cultura com o simbolismo.

Faz-se necessário entender como a religião se insere como um sistema cultural (GEERTZ, 2008). A cultura, aqui, é tratada, principalmente, a partir de seus símbolos e significados. Desse modo, pode-se dizer que o conceito de religião, como um sistema cultural, aproxima-se de Geertz (2008). Uma religião, ele propõe, é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens por meio da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Sistemas de símbolos são, também, padrões culturais e constituem “fontes extrínsecas de informações” (GEERTZ, 2008, p. 68). Desse modo, estas fontes “estão fora dos limites do organismo do indivíduo e, como tal, nesse mundo intersubjetivo de compreensões comuns no qual nascem todos os indivíduos” (GEERTZ, 2008, p. 68). São fontes de informação, no sentido de que: “eles fornecem um diagrama ou gabarito em termos do qual se pode dar forma definida a processos externos a eles mesmos” (GEERTZ, 2008, p. 68).

Geertz (2008), não chega à consideração de que os símbolos “fazem” algo, de modo que o mesmo age na influência, “induzindo o crente a um certo conjunto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência” (GEERTZ, 2008, p. 70).

Para a religião, os símbolos são produtores de dois tipos de atitudes, disposições e motivações: “as motivações são ‘tornadas significativas’ no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam” (GEERTZ, 2008, p. 72).

Fazendo um contraponto a esta ideia, pode-se dizer, a partir de Talal Asad (2010), que essa não é a essência do símbolo religioso, “pois símbolos religiosos, mesmo quando falham em produzir disposições e motivações, permanecem símbolos religiosos (i.e., verdadeiros) – que símbolos religiosos possuem uma verdade independente de sua efetividade” (ASAD, 2010, p. 267).

Ainda assim, símbolos religiosos sem efetividade voltam-se para si mesmos, pois são amplamente impotentes na sociedade moderna e na ação sobre essa sociedade.

Para Asad (2010), há que se complementar o pensamento de Geertz, ao enxergar a religião como essencialmente cognitiva, como um meio por meio do qual, na mente apenas, seria possível identificar os símbolos e as verdades religiosas (ASAD, 2010). Porém há uma relação intrínseca entre a teoria religiosa e a prática da religião, que consiste na construção da religião no mundo (e não apenas na mente) (ASAD, 2010).

Os símbolos religiosos, mesmo pensados em Geertz (2008), principalmente em termos de comunicação ou cognição, precisam ser compreendidos, também, a partir de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais.

O ponto principal consiste em que os símbolos religiosos não estão apenas intimamente ligados à vida social, transformando-a e transformando-se, ou no fato que eles, frequentemente, apoiam um poder dominante ou, mais raramente, pelo contrário, opõe-se a ele (ASAD, 2010). “É que diferentes tipos de prática e discurso são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (como qualquer representação) adquirem sua identidade e sua veracidade” (ASAD, 2010, p. 278).

Dito desta forma, os significados das práticas religiosas podem, ou não, remeter aos fenômenos sociais, mas sua possibilidade de existência, no mundo da ação, deve ser explicada como produtos de forças situadas em um momento histórico específico.’

Os símbolos utilizados, o elemento territorializador, formador de espaços e centro da ação no espaço público é o corpo, principalmente como instrumento político. Acompanhando os dois movimentos, uma das ações mais recorrentes foi a de ir para a rua como forma de manifestação. A rua possui funções e qualidades como espaço público, é informativa, simbólica e lúdica, lugar da possibilidade, em que hegemonias e ordens são postas à prova, lugar da desordem, da nova ordem, de trocas, de signos e como ambiente revolucionário (LEFÈBVRE, 2004).

Quando perguntado sobre o porquê de ir às manifestações nas ruas, um entrevistado respondeu:

é preciso mostrar que nós somos contrários a tudo isso que pintam, há uma compreensão muito equivocada do que é ser evangélico, muito equivocada, um senso comum colocado de certa forma, que precisa ser debatido, que precisa ser contrariado, e ser pontuado que há evangélicos e evangélicos p não colocar tudo na vala comum. Então estamos na rua, de corpo presente, nos posicionando, para romper com a ideia de que muitas das vezes se coloca, que os evangélicos são os inimigos, são contra todo tipo de movimento inclusivo, da democracia, da cidadania, da participação. é preciso lutar para deixar de lado essa visão do evangelho colonizador que foi colocada em pratica no Brasil e na AL, precisamos então desmitificar isso mostrar que existe outras perspectivas de olhar a palavra de cristo, um evangelho pé no chão, das favelas, das baixadas, da diversidade religiosa, da diversidade étnico racial (Informação verbal)⁴⁵.

5.1.2 O corpo como forma simbólica, ser-viver lugar e território

O corpo é central nas perspectivas de ambos os movimentos, não apenas porque pessoas fazem parte do movimento, mas porque é por meio do corpo que conseguem se expressar. Os exemplos estão sendo dados, é o corpo que se separa da Igreja e é com o corpo que se busca a expressão, não apenas material, de estar presente em um espaço, mas também simbólica, na tentativa de ressignificação do que é ser cristão.

O corpo em movimento, que permite entender que habita um espaço e tempo, então, dessa forma, se lugariza com o corpo, se territorializa com o corpo, cria-se espaços com o corpo, pois “é na ação que a espacialidade do corpo se realiza” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 49).

Surge, então, a importância de se manifestar, de se fazer presente enquanto corpo que se posiciona, a fim de romper um paradigma e para lutar por causas que se achem justa. Nas imagens, evidenciam-se ambos os movimentos na rua. A primeira da PJ, no Gritos dos excluídos⁴⁶, e a segunda da FEED, em

⁴⁵ Entrevistado 5, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2020.

⁴⁶ Mais do que uma articulação, o grito é um processo, é uma manifestação popular carregada de simbolismo, que integra pessoas, grupos, entidades, igrejas e movimentos sociais comprometidos com as causas dos excluídos. Ele brota do chão, é ecumênico e vivido na prática das lutas populares por direitos. A proposta não só questiona os padrões de independência do povo brasileiro, mas ajuda na reflexão para um Brasil que se quer cada vez melhor e mais justo para todos os cidadãos e cidadãs. Assim, é um espaço aberto para denúncias sobre as mais variadas formas de exclusão (GRITO DOS EXCLUÍDOS, 2020).

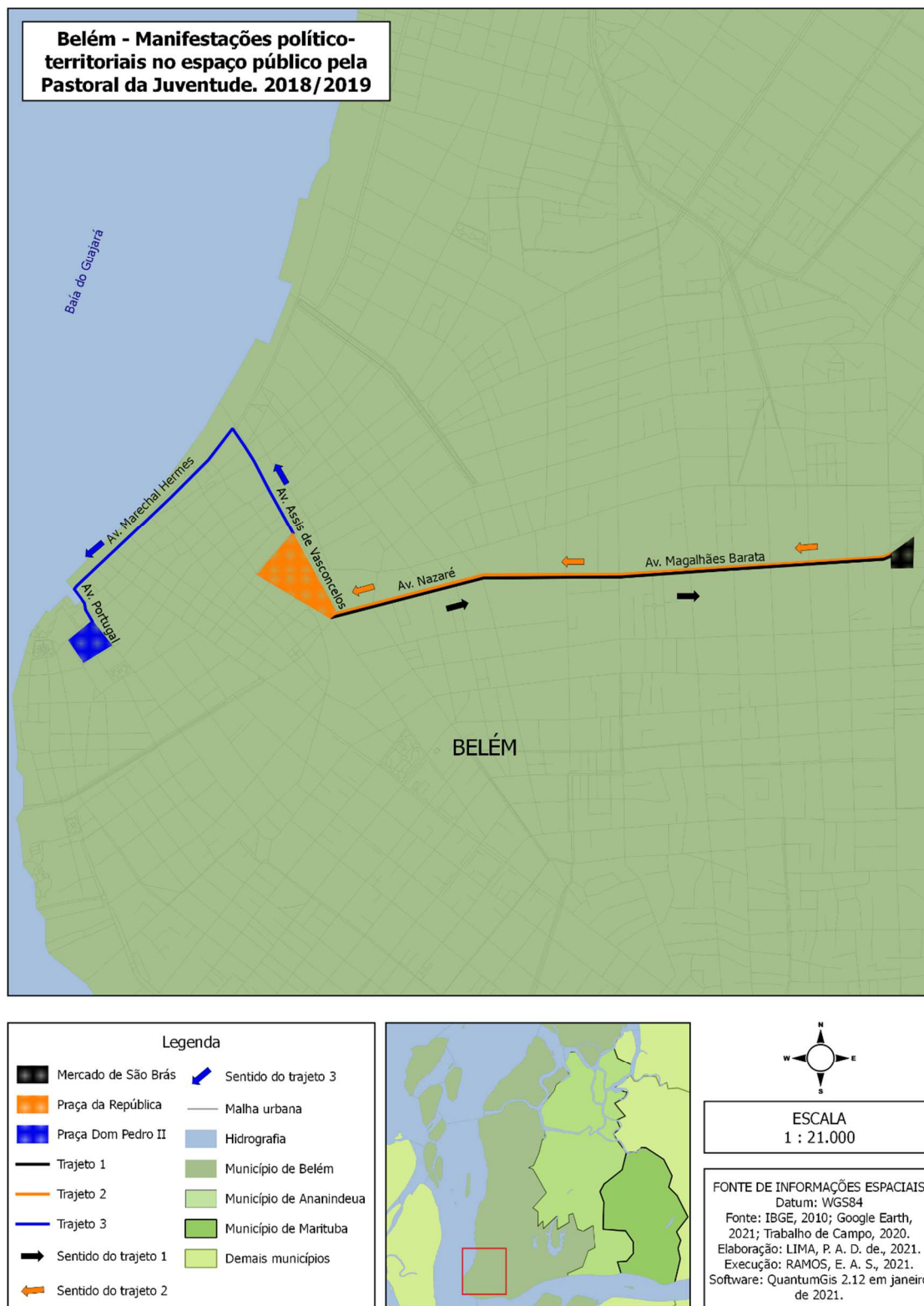
manifestações contra falas do então ainda candidato à presidência Jair Bolsonaro⁴⁷.

Os mapas 03 e 04 buscam representar a atuação política dos movimentos no espaço público. A PJ, como já citado, participa da organização de uma dessas atuações, o grito dos excluídos. Nos outros dois momentos, mesmo que a PJ não fosse como movimento, seus membros estavam lá representando-a de algumas formas, seja uma camisa, uma bandeira, ou mesmo uma fala, um grito, um reconhecimento.

Como algumas dessas manifestações ocorreram em 2018, é importante levar em consideração que os objetivos dessa pesquisa não estavam formulados, no entanto, mesmo sem a intenção de se pesquisar foi possível ver a atuação da PJ, o que naquele momento despertou curiosidade. Conversando posteriormente sobre essas manifestações que os integrantes tinham participado, foi possível levantar alguns apontamentos da mesma.

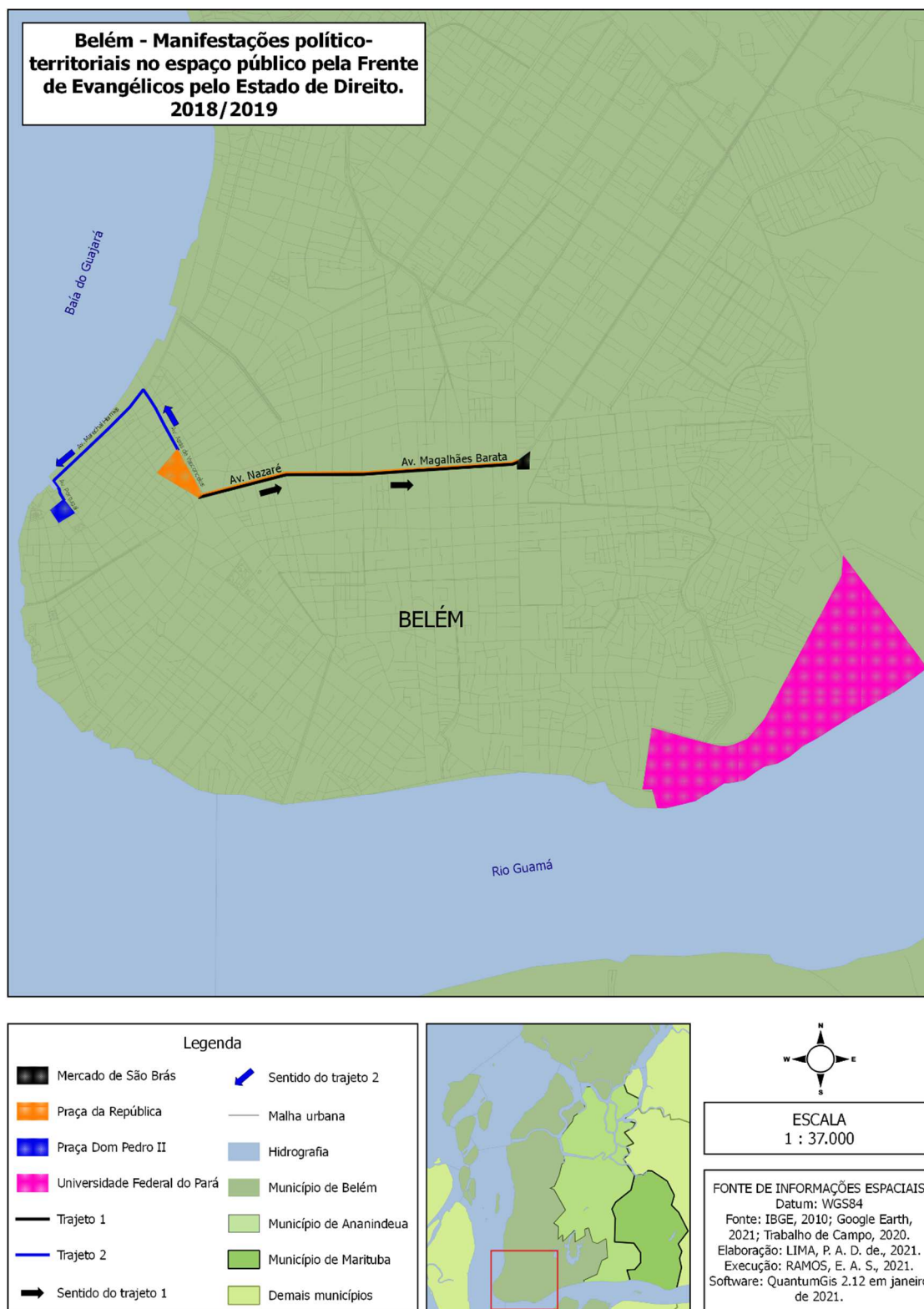
⁴⁷Manifestações organizadas via internet, por meio do grupo Mulheres contra Bolsonaro, nas eleições presidenciais em 2018, eclodiram por todo o País. Essas manifestações atraíram diversos coletivos e grupos sociais contrários aos posicionamentos do então candidato à presidência do Brasil (EVANGELISTA, 2020).

Mapa 03 – Manifestações político-territoriais no espaço público pela Pastoral da Juventude.



Fonte: Elaboração própria.

Mapa 04 – Manifestações político-territoriais no espaço público pela Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.



Fonte: Autoria própria.

Tanto a FEED quanto PJ nos ajudam a identificar algumas características marcantes sobre essas manifestações, e sobre os significados que as mesmas tinham para os integrantes dos grupos. Os espaços de parada eram importantes para unir e dá voz ao movimento, se fazer conhecido entre os outros manifestantes, Mercado de São Brás, Praça da República, Praça Dom Pedro II e UFPA, geralmente início ou final do trajeto das manifestações, no caso da UFPA ambos, era o momento que todos se encontravam, se juntavam, pediam para se pronunciar perante os diversos movimentos.

Destaca-se um momento marcante em que um dos entrevistados comparou o trajeto das manifestações ao trajeto de uma procissão, e o quanto se manifestar ali significava também declarar sua fé, no que o mesmo acreditava. Além disso era o momento que a “rua” ficava sabendo da existência de dois movimentos cristões progressistas. Em um desses momentos, em parte da caminhada na manifestação uma pessoa, vendo a bandeira da FEED e sua mensagem, “orar, agir, lutar e resistir”, começou a chorar copiosamente, dizendo-se representada e que não esperava que encontraria um movimento desse se posicionando de forma diferente. Em outras palavras, participar dessas manifestações era uma forma de apropriação do espaço público, que por vezes motivavam diversos sentimentos: espanto, representatividade, etc. As Figuras 12 e 13 objetivam ilustrar a participação e a apropriação do espaço público pelos movimentos por meio de manifestações.

Figura 12 – A PJ no Grito dos excluídos.



Fonte: Autoria própria.

Figura 13 – A FEED nas manifestações contra o então candidato a presidência Jair Bolsonaro.



Fonte: Autoria própria.

Sobre o ato político de ir para a rua, outro entrevistado argumenta: “é preciso vestir a camisa, levar a bandeira, gritar, gesticular, o que Jesus faria se o nome dele fosse sujado por quem se diz cristão hoje? Nada menos do que

estamos fazendo, indo para a rua mostrando que existem seguidores de Cristo de verdade”.

o corpo em movimento na cidade, em suas estratégias de apropriação dos espaços urbanos constitui uma experiência, revelada sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o involucro e que se confunde com o próprio ser do corpo (SERPA, 2019, p. 71).

O corpo, no mundo, é a marca do ser-no-mundo, pode-se falar que no corpo, apesar de mudanças espaciais, lugares e territórios tornam-se vivos pelas marcas e símbolos gravados nele, são rastros de nossa experiência geográfica (SERPA, 2019).

5.1.3 Resignificar para continuar gerando esperanças

Entende-se que, em base de relações de poder, frutos de dominação religiosa ou hegemonia religiosa são formadoras de conflitos intragrupo e extragrupo, criam-se relações de contrariedade e oposições, mais ou menos revolucionárias, incitadoras, geralmente com aporte na religião, de uma esperança imaginária e utópica e a partir de um messianismo que as anunciam (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009).

Henri Desroche, citado por Hervieu-Leger e Willame (2009), é um autor importante para o presente escrito e sua importância se dá, principalmente, em situar-se nas margens do fenômeno religioso. “O estudo das margens, das dissidências e dos desvios religiosos se refere, portanto, à própria emergência de uma religiosidade coletiva não aprisionada nas redes de uma ortodoxia e de uma ortopraxia prescritas por uma instituição” (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009, p. 299).

Há, nos trabalhos de Desroche, muitos pontos de uma sociologia do imaginário e da utopia (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009). No sentido de que muitos desses movimentos dissidentes estudados por ele, baseiam-se na imaginação, na referência a um além que, significativamente, renova suas esperanças, principalmente diante da dominação:

No panorama interminável dos movimentos religiosos protestatários que contestam ao mesmo tempo a ordem social e a ordem religiosa dominantes, há teologias diversas. Há igualmente esperanças sem teologias [] algumas dessas esperanças permanecem sonhos despertos, outras inauguram expectativas efervescentes à escala de um determinado grupo, outras alimentam utopias generalizadas na sociedade inteira. Há esperanças criativas e dinâmicas, mas há igualmente esperanças confrontadas com o fracasso: esperanças falidas, esvaziadas, minadas, e até “esperanças inesperadas”, portadoras de uma promessa que, por definição, não pode ser mantida etc. (HERVIEU-LEGER; WILLAME, 2009, p. 302).

Desse mesmo modo, Maffesoli (2001), dando destaque à revolução, explica que não se pode deixar de reconhecer uma carga religiosa no aspecto revolucionário. Religiosa no sentido de que as revoluções trabalham a partir de um projeto, por muitos vieses, “quase mítico” de um além, geralmente utópico.

A referência a um além pode se consolidar num “projeto” e por isso mesmo torna-se estranha aos indivíduos que a vivenciam; mas mesmo um teórico defensor do “projeto” revolucionário, como A. Decouflé, recusando algum interesse, ainda que à intensidade do presente, não pode se excusar de reconhecer a carga religiosa, “a religião essencial” de toda situação revolucionária (MAFFESOLI, 2001, p. 107).

Maffesoli (2001), dando destaque à relação entre utopia e revolução, foca na ideia de “reino”. Sendo assim, a linha entre o homem revolucionário real e o do sonho são difíceis de diferenciar e separar, restaurar, ou buscar o “reino” na atuação real do ser humano ativo, torna-se uma constante na sociedade. O autor ainda esclarece que muitos dos movimentos revolucionários possuem, intrinsecamente, a ideia de retorno à determinada origem, o que desmentiria o caráter dado ao fenômeno revolucionário de ser puramente progressista.

Além das participações em manifestações, há outro tipo de ação colocada em prática pelos movimentos e que, conforme a própria fala dos entrevistados, é uma ação que se baseia em “uma mudança positiva da sociedade baseada na ação da esperança” (Informação verbal).

É preciso gerar processo, gerar frutos, não adianta a gente falar, falar e não produzir nada, precisamos ter a consciência do nosso papel na sociedade, que independente de ser cristão ou não tem pessoas por ai que precisam de ajuda, tem vozes por ai que precisam ser ouvidas, existem preconceitos ai a ser quebrados, acho que isso que eu aprendi com cristo como seguidor e tento seguir (Informação verbal)⁴⁸.

⁴⁸ Entrevistado 7, PJ, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2019.

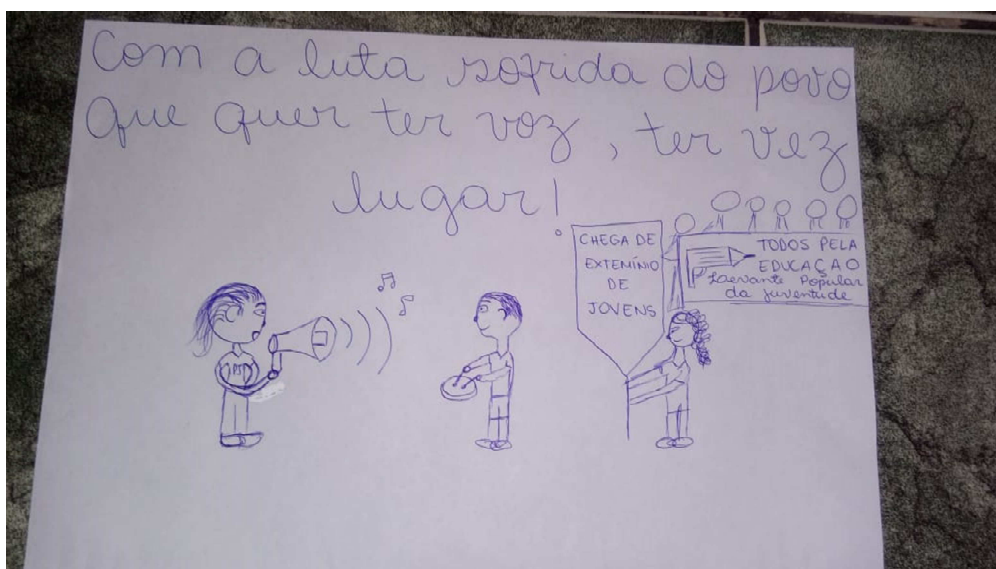
Infelizmente a pandemia dificultou que a pesquisa analisasse em campo, pela parte da PJ, ações no sentido apresentado, porém isso não quer dizer que elas não foram relatadas pelos entrevistados. As imagens a seguir representam essas ações baseadas na esperança dos entrevistados em influenciar positivamente a sociedade; a Figura 14 mostra uma ação no bairro do Bengui, em Belém, e a Figura 15 tem base no relato de um dos entrevistados, representando, também, esse mesmo tipo de ação.

Figura 14 – Ação social da FEED entregando cestas básicas em uma comunidade em Belém.



Fonte: Autoria própria.

Figura 15 – Desenho representando uma experiência espacial de um integrante da PJ.



Fonte: Autoria própria.

Duas ações servem de exemplo para mostrar que os movimentos possuem um ponto de chegada. Seja a FEED, entregando cestas básicas de alimentos em uma comunidade carente, ou auxiliando na luta pelo direito à educação de uma população pobre, esses dois momentos mostram que, mesmo que seja importante juntar-se enquanto grupo, alcançar certa visibilidade e posicionar, nada disso faz sentido se não gerar processo, se eles não puderem fazer o que acham que é o mais importante de suas doutrinas: ajudar o outro.

Por fim, Maffesoli (2001) complementa o entendimento de que os projetos de revolução de se viver um qualitativo, base de diversas formas de utopia e movimentos revolucionários que se identificam enquanto progressistas e positivos, podem inverter essa lógica, tornando, e tornando-se, a utopia dogmática.

A perfeição imaginada em um futuro por projetos revolucionários, religiosos ou não, pode recair em uma ditadura baseada no critério do “deve ser”. Maffesoli (2001, p. 121) indica que, “existe intensidade na revolução quando ela se inscreve no presente, se diz no presente, se vive no presente”.

Mas é precisamente isso o que se observa ao término da nossa exposição: a esperança que está na base da revolução, na base do anseio do presente da vida corrente social, é um fim necessário, mas impossível, pois os intermediários assumem a efervescência, e com isso permitem a expansão da trama social. É precisamente isso que constitui a essência do profetismo; falar em nome de Deus, mas, como diz V. Mathieu, talvez por isso haja uma estreita conexão entre profetismo e a ditadura, ou a instauração da ditadura, pois ambos funcionam a partir do critério do “deve ser”. Reconheçamos, pois, que há essa necessidade de não acabar, de não atingir o objetivo, é o básico não de uma revolução permanente (termo um tanto desgastado), mas de uma efervescência ritual e regulamente desempenhada; é nisso que mais se manifestam a sua estrutura mítica (mesmo que sua função, como veremos, seja inteiramente outra), e seu dinamismo messiânico. Já recorreremos frequentes vezes a exemplos de experiências revolucionárias, para ilustrar o nosso propósito (mas do que analisá-los em si): o que nos impressiona nos fenômenos de destruição, nos confrontos catastróficos, nas efervescências sociais é a recusa da negociação, e, pois, do econômico (no sentido simples de economizar uma potência social) cujo paradigma Baudrillard vê na atitude ascética de desafio a Deus pela mortificação. E, mesmo que esse desafio não possa jamais ser levado a cabo, é signo paroxístico do desejo da morte de Deus, assim como na revolta, e na recusa da negociação se manifesta o desejo da morte do poder. Nesse sentido, seja qual for o desfecho, há no dinamismo mítico do fenômeno revolucionário uma atitude provocadora que é um elemento importante na perdurância societal (MAFFESOLI, 2001, p. 121 – 122).

Para evitar que a utopia vire uma ditadura, se faz necessário não engessar processos, é preciso ter uma visão dialética. Segundo Harvey (2004), as raízes de um projeto que se pretende utópico têm que estar fincadas tanto nas possibilidades do presente quanto deve apontar trajetórias diferente e futuras para desenvolvimentos geográficos. A fala do entrevistado abaixo tem a intenção de aproximar-se do que seriam imaginar espaços de esperança.

Apesar das diferenças denominacionais, ainda há uma esperança de um diálogo em torno de algo em comum, de um projeto coletivo e democrático. Sobretudo se isso é pautado em torno do amor e da justiça da boa nova do Verbo encarnado. Já vi esse sonho de "unidade em meio a nossa diversidade" nascer e esmorecer em alguns. Ele sempre está por aí, a bater a nossa porta. Utopia? Não sei. Entretanto, é algo que nos move para alguma direção. Decerto, nos direciona para nossa inevitável vocação: amar (Informação verbal)⁴⁹.

De certo modo, ao ter a convicção clara do que seria sua utopia, de optar pelos mais necessitados, os movimentos vivem o presente, baseados na gama de possibilidades de ação que isso pode exigir, sem perder o foco no futuro de possibilidades aos quais as diferentes trajetórias podem levar e a seus resultados, seja socialmente ou espacialmente.

⁴⁹ Entrevistado 6, FEED, entrevista concedida a Paulo Dias, Belém, agosto, 2020.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destaca-se que o progressismo religioso não é um acontecimento novo na sociedade, no entanto, ainda hoje, movimentos progressistas religiosos são vistos, geralmente, como novidades por aqueles não acostumados à sua presença. Ser visto como novo, mesmo tendo um histórico, está ligado primeiramente a como a sociedade “não religiosa” costuma enxergar a religião, pois na própria religião destacam-se características fundamentalistas e conservadoras, que costumam ter mais destaque que as progressistas. Em segundo lugar, ao se afirmar enquanto um contraponto, progressistas criam formas novas de ação decorrentes do conflito gerado; do contraponto surge o “novo”. Desta forma, é impossível falar de progressismo religioso sem citar ao que este se contrapõe; visto a partir de um prisma simelliano, é no conflito que este pensamento gera resultado. Esse contraponto inicial, é justamente um fenômeno que expõe as dinâmicas de poder e os conflitos por se “declarar” progressistas, respondendo dessa forma o objetivo proposto sobre como se dão possíveis conflitos.

Buscando entender o que é ser um religioso progressistas, foi necessário destacar, mediante a fala dos entrevistados, suas bases teóricas, dando ênfase à importância da Teologia da Libertação e da Missão Integral. Teologias que tiveram grande impacto na América Latina, pois ambas surgem do anseio latino-americano de ser levado em consideração e, como foi visto no texto, é impossível separar a formação das duas correntes teóricas da América Latina, pois, nela, ambas compartilham gênese e encontraram um caminho possível.

O conflito ainda dá destaque às relações de poder presentes de forma mais visível como dominação. Dominação que os entrevistados atribuem como parte estrutural das instituições religiosas cristãs, o que, por vezes, acaba ocasionando para além de um contraponto de pensamento e atitude, uma completa separação, uma saída completa da igreja, porém não da religião. Essa separação completa foi vista principalmente na FEED, pois diferentemente da PJ, não possui vínculos com as igrejas, criam-se, então, “desigrejados”.

Para contrapor-se, ou mesmo se afastar completamente, faz-se necessário juntar os que enxergam determinados assuntos de forma razoavelmente parecida, não se procura uma unidade rígida para o pensamento

progressista, desde que os diferentes pensamentos concordem em serem destoantes dos blocos fundamentalistas e conservadores da igreja. Nesse caso, as zonas de relevância são importantes para entender que, mesmo que nem todos concordem em vários pontos, ou possuam causas e lutas diferentes, as fronteiras dessas zonas se encontram em mais de uma situação. Isto está ligado tanto à experiência como a costumes na formação do ser evangélico progressista, bem como nos objetivos pessoais e subjetivos de cada um dos participantes da causa.

Pode-se concluir que o encontro das fronteiras dessas zonas diferentes coloca o cristão progressista em uma posição híbrida na sociedade, pois sua formação é tanto resultado de um aparato teológico e religioso quanto progressista e revolucionário, o que foi, em campo, por vezes, visto como inconciliável por pessoas que não possuíam essa relação de encontro.

Destaca-se, então, o processo de tradução cultural. Deste modo, após esse ajuntamento de iguais, é necessário o ensinamento das matrizes e guias mais gerais dos grupos em questão, até para que se possa planejar suas ações. Reunir-se prova ser uma dificuldade dos grupos; os diversos relatos de pesquisas mostram que, por não terem um calendário fixo de reuniões, reúnem-se quando podem ou quando surge uma pauta com importância para tal, deixando os movimentos menos ativos.

Para ressignificar é preciso ter visibilidade. A busca por essa visibilidade envolve o ajuntamento de iguais, mas principalmente está relacionada às ações colocadas em prática pelos movimentos. São os posicionamentos escolhidos individualmente e em grupo, reuniões marcadas, eventos, palestras, rodas de conversa, nas relações com outros movimentos sociais e nas práticas de ações diretas em comunidades próximas aos grupos.

Por meio do viés cultural, visto a proximidade existente na relação entre cultura e religião, foi percebido que, tanto o aspecto dominante quanto o aspecto dominado, trabalham com o simbolismo. Simbolismos são ressignificados e novos são criados. Trabalhando como uma contracultura, uma tentativa de ressignificar o que é ser cristão atualmente.

A bíblia, igrejas, manifestações, posicionamentos. Há uma gama significativa do que pode ser usado, simbolicamente, pelos movimentos, mas, como visto em campo, a principal forma simbólica é o corpo. O corpo é o ponto

que liga pensamentos e ações físicas; o corpo, mais do que estar ligado ao espaço, é espaço.

Visto que a pesquisa buscou compreender as ações espaciais dos grupos, houve a necessidade de entender o que é espaço e, a partir disso, duas de suas categorias: lugar e território. A experiência espacial dos grupos foi o “norte” que guiou a conceituação sobre espaço, além de considerar sua íntima relação com aspectos simbólicos. Não chega a ser uma nova conceituação sobre o tema, mas com certeza não é a visão geralmente tomada, quando se fala sobre espaço.

Analisar a experiência espacial dos movimentos levou à compreensão em duas considerações sobre esta: o espaço é “abrigo”, o espaço é “revolução”. Partindo dessas duas considerações, chega-se aos conceitos de lugar e território, separados por motivos metodológico-conceituais, mas que fazem parte da mesma experiência espacial.

FEED e PJ são lugares de abrigo, pois muitos de seus participantes declararam sentir-se distantes dos lugares que estavam. O contraponto de ser progressista, por vezes, provoca cisões não amistosas, portanto consideravam-se, em suas próprias palavras, “desamparados, sem rumo”, ou seja, tinham perdido a relação de pertencimento com os lugares dos quais faziam parte. Mesmo quando a separação não os retirava completamente das igrejas, o sentimento era o mesmo, e encontrar, conhecer, participar de FEED ou de PJ foi um ponto de mudança para essas pessoas.

Os movimentos surgiram, então, como um alento, um espaço que os lembrava de suas histórias de vida com a religião, o porquê de terem decidido ser ou continuar sendo cristãos. FEED e PJ deram um novo pertencimento a seus participantes, que era compatível com suas formas de enxergar o mundo e a religião. Deste modo, se o conceito de lugar está ligado ao sentimento, esses espaços funcionaram dessa forma.

Lugar e território são participantes da experiência espacial dos movimentos e, na realidade do fenômeno, é impossível separá-los, ou mesmo dizer onde um começa e o outro termina. No entanto, por questões de melhor explicar a dinâmica do fenômeno, pode-se dizer que o lugar prepara a ação territorial; é do lugar que os movimentos analisados vão progredindo

gradualmente ao território e, assim, fixando ainda mais suas relações com o lugar.

Foi identificado que, após o fortalecimento do grupo, bem como dos estudos e planejamento das ações a serem exercidas, fez-se necessário colocá-las em prática. Todas as ações tiveram caráter territorial, pois, segundo os participantes dos movimentos, era preciso se apropriar de espaços, mostrar que eles existiam e sua luta. Apenas desse jeito sua voz poderia ganhar destaque.

Destacam-se então os lugares de atuação desses movimentos, para responder o objetivo específico sobre quais eram esses principais espaços. Como foram vistos nos mapas e imagens dispostos no texto, a UFPA, os trajetos das manifestações, O Mercado de São Brás, as praças citadas, todos esses espaços serviram como parte integrante do que se definiu na pesquisa como lugar/território dos movimentos.

Por fim, respondendo o objetivo principal desta pesquisa, de como ocorrem as experiências espaciais formadas pela religião, no espaço público, por movimentos progressistas, compreendesse que as experiências espaciais ocorrem por e através do corpo. O corpo é parte integrante do processo de territorialização dos movimentos, funcionando como presença física e simbólica. O corpo lugariza e territorializa o espaço, além de sofrer influência deste, sendo impossível separá-lo da experiência espacial do cristão progressista integrante da FEED e PJ. O corpo se contrapõe, junta-se com seus iguais e se manifesta.

Todo o processo dos movimentos tem um alvo, isso geralmente é comum quando se fala em movimentos sociais. No entanto, em movimentos religiosos, a utopia está ligada à própria crença na divindade; há uma regra de transformar o mundo e transformar-se no processo, mesmo que existam caminhos diversos para isso. Na visão da presente pesquisa, há uma dialética entre regra-possibilidade. É exigido que se mude o mundo, porém há inúmeras possibilidades de fazê-lo, desde que essas possibilidades estejam ligadas à fé progressista, não há limites para pô-las em prática.

Das dificuldades que a pesquisa encontrou, seja pelo ano atípico, ao se pesquisar em uma pandemia, ou qualquer outro que as pesquisas estão passíveis de encontrar, tentou-se delimitar o máximo possível seus objetivos e respondê-los objetivamente.

No entanto, é possível destacar algumas possibilidades que, mesmo não sendo essenciais em um primeiro momento para as respostas aos objetivos, fazem parte de sua dinâmica e, mais que isso, indicam caminhos para desenvolvimentos futuros:

- a) Resignificar é um processo específico dos dois movimentos ou está na gênese do “ser” progressista, e em que medida isso ocorre na sociedade e influencia como ela enxerga a religião e seus agentes?
- b) Até que ponto a ação progressista está ligada a um processo emancipatório e descolonizador, principalmente na América Latina, em que as religiões cristãs quase sempre estiveram aliadas a processos colonizadores?
- c) Como as mídias sociais estão direta ou indiretamente ligadas à atuação desses movimentos?
- d) Como melhor representar espacialmente as zonas de relevância? Pensar cartograficamente sobre o assunto seria relevante não só para processos religiosos.
- e) Visto que movimentos progressistas estão ligados a uma participação que busca gerar uma mudança baseada em uma utopia, como esse processo ajuda a pensar o desenvolvimento e o planejamento de cidades e espaços rurais?

Outros caminhos são possíveis, com destaque, aqui, para alguns que, para além dos objetivos da pesquisa, também chamaram atenção em campo. O que se buscou foi apresentar o fenômeno da forma que este se apresentou em determinado momento e a partir da visão de um pesquisador.

Portanto, esta dissertação não contém respostas definitivas, mas espera-se que possa servir como referência para estudos que foquem o progressismo da religião e para a visibilidade dos próprios movimentos analisados.

REFERÊNCIAS

ABUB. **Nossa visão**. Disponível em: <http://www.abub.org.br/quem-somos> acesso em 23 de novembro de 2020.

ALENCAR, G. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Relig. soc.** vol.39 no.3 Rio de Janeiro Sept./Dec. 2019 Epub Feb 10, 2020.

ANDERSON, L. Analytic Autoethnography. **Journal of Contemporary Ethnography**. v. 35, p. 373-395, 2006

ANTONIAZZI, A; MATOS, H. C. J. Cristianismo: 2000 anos de caminhada. São Paulo: Paulinas, 1992.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

ARENDT, H. **O Que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BACHELARD, G; PESSANHA, J. **A filosofia do não: O novo espírito científico: A poética do espaço**. Abril Cultural, 1979.

BEOZZO, J., **O Pacto das Catacumbas**, Paulinas, São Paulo, 2015.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006

BOFF, L. Igreja, carisma e poder. São Paulo: Ática, 1994.

BORGES, P. P. O homem como ser político: ensaio. **Multitemas**, Campo Grande-MS, n. 36, p. 63-90, jun. 2008.

CAMPOS, L. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **Revista USP**, nº 61: 146-163, 2004.

CARVALHO, E. R. **Desenvolvimento e justiça na missão integral: uma análise crítica da presença da teologia e práxis da missão integral no solo paulistano**. 2015. 235 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UMSP, São Paulo. 2015.

CLAVAL, P. O território na transição pós-modernidade. **GEOgraphia**, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1999.

CODINA, V. Medellín en su context eclesial. In: Medellín, 50 anos depois. **VOICES, Theological Journal of EATWOT, the Ecumenical Association of Third World Theologians**. New Series, Volume XLI Number 2018/1, January-July 2018, p. 23 – 41.

COFFEY, A. **The ethnographic self:** Fieldwork and the representation of identity. London: Sage, 1999.

CORREIA, M. C. A Observação Participante enquanto técnica de investigação. **Pensar Enfermagem**, 13(2), 1999, 30-36.

CORRÊA, R. L. Sobre a Geografia cultural. In: **Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. 2009.

_____. Organização do Espaço: Dimensões, Processos, Formas e Significados. **Geografia**, vol. 36, número especial, 2011.

_____; ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). **Geografia cultural: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 87-104.

_____. Las Formas Simbólicas Espaciales y la Política. In **Geografías Culturales**. Org. P. Zuzman, R. Haesbaert, H. Castro e S. Adamo. Buenos Aires, Editorial UBA, 2011.

_____. **Caminhos paralelos e entrecruzados**. SciELO-Editora UNESP, 2019.

CRESPI, F. **Manual de sociologia da cultura**. 1 ed. Lisboa: Editora Estampa, 1997.

CRESWELL, J. W. Procedimentos qualitativos. In: _____. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativos, quantitativos e mistos**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2007, p. 184-210.

DALLARI, D. de A. **Elementos de teoria geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 2002.

DARDEL, E. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELAMONT, S. Arguments against auto-ethnography. **Qualitative Researcher**, v. 4, p. 2-4, 2007.

DEMOGRÁFICO, IBGE Censo. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

DREHER, J. Fenomenologia do poder. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 3, p. 474-490, 2011.

EAO. **O que é Alfa e Ômega?** Disponível em: <http://eaoceara.blogspot.com/> acesso em 23 de novembro de 2020.

EVANGELISTA, R. L. Mulheres unidas contra Bolsonaro - reflexões teóricas sobre a participação civil feminina na eleição presidencial de 2018. In: **Comunicação, política e atores coletivos**, p. 388–416, 2020.

FAVRET-SAADA, J. Weber, les émotions et la religion. **Terrain. Anthropologie & sciences humaines**, n. 22, p. 93-108, 1994.

FEATHERSTONE, M. **O desmanche da cultura**: globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

FERREIRA, D. J. C. **“Se a juventude viesse a faltar, o rosto de Deus iria mudar”**: um estudo da atualidade teológica da pastoral da juventude no regional Norte II da CNBB (Pará e Amapá) frente aos stakeholders. 2017. 244 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UEPA, Belém, 2017.

FERNANDES, D. FILHO, S. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **Geotextos**, v. 7, n 2, dez. 2011.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

_____. **El sujeto y el poder**, 2007. Disponível em: <<http://www/campogrupal.com/poder.html>>. Acesso em: 08 março 2019.

_____. **As Palavras e as Coisas**. Uma Arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 10^a ed. 2016.

FRAINER, J. D. **Primavera ou inverno pastoral?** Uma análise sociológica das transformações na Pastoral da Juventude em Santa Catarina. 2015. 156 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFSC, Santa Catarina, 2015.

FRANCO, E. A. **Progressismo e conservadorismo no discurso da Igreja Católica**: análise dos editoriais do jornal de opinião de 1989, 1999 e 2009. 2012. 203 p. Dissertação (Mestrado em Linguística do texto e do discurso) - UFMG, Belo Horizonte, 2012.

FRESTON, P. et. all. **Nem anjos, nem demônios**: uma visão sociológica do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Religião e Política, Sim; Igreja e Estado, não**. Os evangélicos e a participação política. Vicososa: Ultimato, 2006.

GAASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GAASKELL, G. (Editores). **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e som: um manual prático. 7. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 295 – 316.

GARCIA, R. R. **Genealogia da crítica da cultura**: um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - USP, São Paulo, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEHIN, A. E.; OLIVEIRA, L. D. A tradução como sonho de sobrevivência. **Travessias**, Cascavel, v. 11, n.2, p. 46 – 56, maio/ago., 2017.

GOMES, Paulo César da Costa. Espaços Públicos: um modo de ser do espaço, um modo de ser no espaço. In: CASTRO, Iná Elias. GOMES, Paulo Cesar da Costa. CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Olhares geográficos: modos de ser e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUMUCIO, C. P. **Religión, política y cultura em América Latina: nuevas miradas**. Instituto de Estudios Avanzados: Chile, 2012.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000.

HAESBAERT, R., **O mito da desterritorialização**. Do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade., RJ, Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & realidade**, v. 22, n. 2, 1997.

HALL, S. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HANKE, M. Signos, comunicação e mundo da vida: a abordagem sócio-fenomenológica da semiótica de Alfred Schütz. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**, v. 31, n. 22, p. 79-97, 2004.

HASTRUP, K; HERVIK, P. **Social Experience and Anthropological Knowledge**. Routledge, London. 1994.

HARVEY, D. **Espaços de esperança**. Edições Loyola, 2004.

HARVEY, G. FIELD RESEARCH: Participant observation. In: **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**. Routledge, 2013. p. 239-266.

HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião. **Religião e sociedade**, v. 18, n. 1, p. 31-48, 1997.

HERVIEU-LÉGER, D; WILLAME, J-P. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2009.

HOLZER, W. A geografia humanista: uma revisão. **Espaço e cultura**, n. 3, pág. 8-19, 1997.

HOORNAERT, E. Medellín, não caiu do céu. In: Medellín, 50 anos depois. **VOICES, Theological Journal of EATWOT**, the Ecumenical Association of Third World Theologians. New Series, Volume XLI Number 2018/1, January-July 2018, p. 23 – 41.

ISER. **Entrevista com coordenadora da FEED**. Disponível em: < <http://www.iser.org.br/site/2018/07/31/entrevista-com-a-coordenadora-da-frente-de-evangelicos-pelo-estado-de-direito-nilza-valeria/>> acesso em 18 de novembro de 2018

JAPIASSU, H. A questão da interdisciplinaridade. **Seminário internacional sobre reestruturação curricular**. Porto Alegre: SMEPA, 1994.

JOCUM BRASIL. **Conheça a Jocum**. Disponível em: <https://jocum.org.br/quem-somos/conheca-a-jocum/> acesso em 23 de novembro de 2020.

LEITE, R. P. **Contra-usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LAMINE, A-S. Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique. **Nouvelle revue de psychosociologie**, n. 2, p. 37-50, 2013.

LIMA, P. A. D. de. **Território e Territorialidade religiosa**: Uma análise da Igreja Profética Batista da Restauração na Região Metropolitana de Belém-Pa. 2017. 99 p. Monografia (Graduação em Geografia) - UEPA, Belém, 2016.

MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, nº 56 (1/4), p. 135-164. Jan/dez 1994.

MAFFESOLI, M. **A violência totalitária**. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MAIA, C. P.; SALES, L. M. P. Ação católica e modernidade religiosa: um debate sobre a autonomia do leigo. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 34, ago./dez. 2018, p. 155 – 188.

MAIA, C. Jovens na Pastoral da Juventude no Brasil: entre a autonomia e a tradição. 2015. 180 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - USP, São Paulo, 2015.

MAINWARING, S. Igreja católica e política no Brasil (1916 – 1985). São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIANO, R. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, ano 43, nº 119: 11-36, 2011.

MARIZ, C. A sociologia da religião de Max Weber. In. TEIXEIRA, F. (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13 – 35.

MAUÉS, R. H. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. **Debates do NER**, v. 15, p. 193-227, 2014

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOREIRA, E. V.; HESPANHOL, R. A. O lugar como uma construção social. **Formação (Online)**, v. 2, n. 14, 2007.

MOSCOVICI, S. A invenção da sociedade: sociologia e psicologia. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.

MOURA, L. C. B. de. **Espaço e lugar sagrado na percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim 25 de Agosto – ADJ25A**: um estudo de geografia da religião em Duque de Caxias. 2013. 91 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UERJ, Rio de Janeiro, 2013.

MÓNICO, L. et al. **A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa**. In: Congresso Ibero-Americano em Investigación Cualitativa. 2017.

NETTO, H. F. S. O pesquisador-objeto: entre subjetividade, estigma e tatuagens. In: MAUÉS, R. H.; MACIEL, M. E. (orgs.). **Diálogos antropológico: diversidades, patrimônios, memórias**. Belém: L e A Ed., 2012.

MADURO, O. Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.

PASTORAL DA JUVENTUDE. **Eixos de atuação**. Disponível em: <<http://www.pj.org.br/eixos/prioridades/>> acesso em 18 de novembro de 2018.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. **Csonline-Revista Eletrônica De Ciências Sociais**, n. 7, 2009.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO JÚNIOR, J. C. N. Georg Simmel, Pensador da Religiosidade Moderna. **REVER** (PUCSP), v. VI, p. 02, 2006

RICOEUR, P. Husserl (1859-1938). In: _____. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 7-17.

RODRIGUES, R. G. **A teologia da missão integral**: aproximação e impedimentos entre evangélicos e evangélicas. 2009. 161 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UMESP, São Paulo. 2009.

ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 187-221

_____. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Olhares geográficos: olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 73-99.

RUIZ, C. M. M. B. Poder, violência e biopolítica. Diálogos (in) devidos entre H. Arendt e M. Foucault. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 59, n. 1, p. 10-37, 2014.

SACK, R. D. **Humanterritoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

_____. **Espaço e Método**. São Paulo: Nobel, 1985.

_____. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241

SCHUTZ, A. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SERPA, Â. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. **Por uma Geografia dos espaços vividos**. São Paulo: Editora Contexto, 2019.

SIMMEL, G; DE MORAES FILHO, E (org). **Georg Simmel: Sociologia**. Ática, 1983.

SOFIATI, F. M. **Jovens em movimento**: o processo de formação da pastoral da juventude do Brasil. 2004. 188 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFScar, São Carlos, 2004.

SOUZA, P. N. Ação Católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. **Revista de cultura Teológica**, n. 55, p. 39-59, 2006.

SOUZA, L. A.G. de. As várias faces da Igreja Católica. **Estud. av.** v.18 n.52 São Paulo sept./dic. 2004. (online).

SOUZA, M. L. **Os conceitos Fundamentais da Pesquisa Socio-espacial.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TSCHUMI, H. D. S., & NAKAYAMA, M. K. Incertezas e o dilema da socialização: a autoetnografia de um pós-graduando. **Travessias**, 8 n. 2, 2014, p. 262-276.

TUAN, Y-F. **Topofilia:** um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. SciELO-EDUEL, 2012.

_____. **Espaço e lugar:** A perspectiva da experiência. SciELO-EDUEL, 2013.

SIMMEL, G. SANTOS, A. C. (Tradutor). Zur Philosophie der Geschlechter. Philosophische Kultur. Gesammelte **Essays.** **Potsdam**, v. 31923, [1911] 2014.

VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, P. V. L. **Religião e política:** uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. - Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, P. V. L.; LUI, J. **Religião e Política:** medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

WEBER, M. **Economia e sociedade.** Brasília: Ed. UnB, 1991.

APENDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTAS**Roteiro de entrevista semiestruturada com participantes locais do movimento (tópicos guias/temas).**

Nome: _____

Idade: _____ Sexo: _____

Escolaridade: _____

1. Como você se tornou cristão?
2. Qual foi sua primeira filiação religiosa e sua história com a religião até hoje?
3. O que você entende por progressismo religioso cristão?
4. Você se considera progressista?
5. O que o levou a participar do mesmo?
6. Como você descreveria a sua relação com a pessoas desse grupo?
7. Como você acha que deveria ser a atuação do movimento?
8. Quais as dificuldades pessoais encontradas na sua participação no movimento?
9. Quais os méritos do movimento?
10. Como você enxerga a atuação do movimento, no qual você faz parte, no espaço público?