

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

CRISTIANE GONÇALVES DA SILVA

***Sexualidade, conjugalidade e direitos
entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo***

**São Paulo
2010**

CRISTIANE GONÇALVES DA SILVA

**Sexualidade, conjugalidade e direitos
entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor.

Área de Concentração: Psicologia Social
Orientadora: Profa. Dra. Vera S. F. Paiva

**São Paulo
2010**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Silva, Cristiane Gonçalves da.

Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo / Cristiane Gonçalves da Silva; orientadora Vera Silva Facciolla Paiva. -- São Paulo, 2010.

261 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Jovens 2. Sexualidade 3. Religiosidade I. Título.

BF724

Cristiane Gonçalves da Silva

Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor.

Área de Concentração: Psicologia Social
Orientadora: Profa. Dra. Vera S. F. Paiva

Aprovado em: ____ / ____ / _____

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). Vera S. F. Paiva (presidente)

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof(a). Dr(a). Wellington Zangari

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof(a). Dr(a). Júlio Assis Simões

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof(a). Dr(a). Marcia Thereza Couto Falcão

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof(a). Dr(a). Richard Parker

Instituição: Universidade da Columbia

*Ao meu amado e velho pai,
Seu Lázaro.
Sem sua presença forte,
cuidadora e zelosa,
teria aprendido muito menos
sobre o quanto é importante
valorizar as pessoas como elas são.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos jovens religiosos que participaram do estudo e que se colocaram disponíveis para colaborar, sempre que necessário. Essas moças e rapazes, interessados de alguma forma em melhorar o contexto de vida da juventude, compartilharam seus sentimentos, suas visões e concepções de mundo. Agradeço também às autoridades religiosas das comunidades das quais esses jovens faziam parte por terem permitido o trabalho e por terem demonstrado interesse em colaborar com o estudo, também na perspectiva de um futuro melhor para seus jovens.

Esse trabalho é fruto também do esforço de muitas pessoas queridas e dedicadas que contribuíram para a realização do trabalho de campo e para as quais deixo registrado o merecido louvor: a Alessandro Santos, André de Camargo Almeida, Andrea Ferrara, Juliana Braz, Mafoande Odara, Paula de Oliveira e Sousa e Santhiago Vilella. Agradeço particularmente a Alessandro Santos, pelo acesso aos registros de campo e pelas discussões para elaboração da descrição aqui apresentada sobre a Igreja Católica, e a Mafoane Odara, por suas descrições da Igreja da Assembleia de Deus.

A Nei Vinícius H. Miranda e André de Camargo Almeida, meus agradecimentos são especiais e de ordem acadêmico-afetiva, pela presença como amigos-apoiadores que colaboraram diretamente para este trabalho, participando como observadores dos grupos focais realizados com jovens adventistas e jovens umbandistas, respectivamente, elaborando relatos de campo e colaborando também afetivamente ao estarem presentes em tantos outros momentos que extrapolaram o apoio ao doutorado, oferecendo companheirismo e energia.

Agradeço à solidária e forte Professora Doutora Vera Paiva, minha orientadora e também coordenadora do Núcleo de Estudos para Prevenção da AIDS (NEPAIDS), que tem acompanhado, por mais de uma década, minha trajetória de vida (acadêmica, profissional,

afetiva...). Muitas vezes, sua opinião experiente e ponderada foi essencial na tomada de decisões.

O trabalho sério e dedicado de Paulo Marquezini, que além de revisor de texto de mão-cheia, é também um especial e velho amigo, ajudou muito na produção deste trabalho. Capaz de entender minha ansiedade (talvez uma antiga conhecida dele), realizou cuidadosamente a revisão do texto, o que foi essencial não apenas para melhorar a forma e a apresentação do mesmo, mas também porque me fez refletir muito sobre o meu modo de escrever e sobre a comunicação que estabelecemos com o mundo quando escrevemos.

Pude contar também com o essencial e especial apoio afetivo de minha companheira Janaína, que além de suportar e sobreviver aos quatro anos que me dediquei ao doutoramento, sempre esteve pronta a colocar suas valiosas opiniões para fazer o trabalho ir adiante. Agradeço pelo amor, pela presença, pela energia e também pela sua dedicação em rever boa parte do texto que aqui se apresenta. Suas revisões carinhosas trouxeram dicas estratégicas para melhorar o trabalho.

Também agradeço à minha filha Luísa, que foi capaz de compreender o tempo dedicado a este trabalho e por ter convivido pacientemente comigo, que passava horas diárias em frente ao computador, especialmente nos dois últimos anos. Seu amor, sua presença e compreensão foram preciosos e saliento que esse exercício permitiu que ela, sabidamente, aproveitasse para entender melhor esse complexo mundo dos estudos, com seus títulos, níveis e significados. Sem dúvida que esse trabalho só foi concluído porque essa esperta menina de 11 anos pôde entender que valia a pena tanto esforço – e que poderia, por isso, abrir mão da minha presença e companhia em alguns dos momentos críticos do processo.

Por fim, agradeço à presença cuidadora da família ampliada – Milena, Júlio, Pedro (meu adorável afilhado), Cristina, Josué, Regina, Chico, Marquinhos e Carla – de Maputo/Moçambique, lugar onde moro e trabalho desde novembro de 2008 e onde, portanto,

finalizei a escrita desta pesquisa. A alegria, o carinho e a segurança da companhia dessas pessoas lindas e especiais forneceram-me parte importante da base afetiva que permitiu a conclusão deste ciclo.

Ao programa CAPES, agradeço pelo período em que tive bolsa para realização do doutoramento (de fevereiro de 2007 a novembro de 2008), assim como agradeço aos financiadores dos estudos dos quais a pesquisa do doutorado derivou. Pela realização do estudo “Jovens e religião – sexualidade e direitos entre lideranças católicas, evangélicas e afro-brasileiras”, agradeço ao Programa de Apoio a Projetos em Sexualidade e Saúde Reprodutiva (PROSARE/CCR/CEBRAP), do CNPq. Pela realização do estudo “Respostas Religiosas ao HIV/AIDS no Brasil”, sob a coordenação do Professor Doutor Richard Parker, da Columbia University, agradeço pelo financiamento do U.S. National Institute of Child Health and Human Development (1 R01 HD05118-01) e registro que o conteúdo do trabalho que aqui se apresenta é de minha inteira responsabilidade, compartilhado por minha orientadora, não representando a posição oficial do Eunice Kennedy Shriver National Institute of Child Health and Human Development ou do National Institutes of Health.

RESUMO

SILVA, C.G. **Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo**. 2010. 261 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Este trabalho procurou identificar, compreender e discutir a presença da religiosidade no modo como moças e rapazes de 15 a 25 anos, praticantes de diferentes religiões, vivem, idealizam e constroem sua trajetória sexual-afetiva. A análise e discussão foram elaboradas a partir do material coletado em 18 entrevistas e em dois grupos focais. Os jovens entrevistados eram membros ativos de uma Igreja Católica, uma Igreja da Assembleia de Deus, uma Igreja Adventista da Promessa, uma Igreja Episcopal Anglicana, dois Terreiros de Candomblé e dois Terreiros de Umbanda. Um dos grupos focais foi formado com jovens adeptos de dois Terreiros de Umbanda e o outro com jovens de uma Igreja Adventista da Promessa. Neste trabalho, parte-se do pressuposto que a sexualidade é uma construção social que integra as trajetórias de vida e se insere nas teias da experiência afetiva da juventude. A religiosidade é concebida como constitutiva do repertório variado que compõe a socialização da juventude, especialmente quando se trata de jovens praticantes de alguma religião. A questão deste estudo foi compreender a interação entre sexualidade e religiosidade, a partir de cenas, percepções e ideias colocadas pelo próprio jovem religioso, entendido aqui como sujeito plural. Questões e relações entre as moralidades religiosas e o avanço no campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos também são discutidas, tendo, como pano de fundo teórico e normativo, a perspectiva dos direitos humanos. Como resultado, é proposta uma reflexão a partir do sujeito plural – sexual, de direito e religioso – que constrói sua subjetividade em contexto e apresenta capacidade de reeditar discursos para suas escolhas na vida. A ampliação do debate entre os sujeitos de diferentes segmentos, que apresentam discursos conflitantes, também é uma proposta deste trabalho, para que, na perspectiva de uma sociedade cada vez mais laica, se possa avançar na ampliação dos direitos individuais, especialmente no campo da sexualidade e reprodução.

Palavras-chave: Jovens; Sexualidade; Religiosidade.

ABSTRACT

SILVA, C.G. **Sexuality, conjugality and human rights among religious youth of the metropolitan region of São Paulo**. 2010. 261 f. Thesis (Doctoral) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

This research work intended to identify, comprehend and discuss the presence of religiosity in the way young religious followers, men and women from 15 to 25 years old, live, idealize and construct their sexual-affective trajectories. The analysis and discussion were elaborated by studying the material gathered from 18 interviews and from two focal groups. The young interviewees were active members of a Catholic Church, an Assembly of God Church, an Adventist Church of Promise, an Episcopal Anglican Church, two *Candomblé* Temples and two *Umbanda* Temples. One of the groups was formed by young followers of two *Umbanda* Temples and the other by young followers of an Adventist Church of Promise. This work is based on the assumption that sexuality is a social construction that integrates the trajectories of life and is inserted in the webs of affective experience of youth. Religiosity is considered as part of the varied repertoire that forms the socialization in youth, especially when it refers to young religion followers. The main goal of this study was to comprehend the interaction between sexuality and religiosity by analyzing the scenes, perceptions and ideas expressed by young religious followers, who were considered to be plural subjects. Issues and relations between religious moralities and advances in the field of sexual and reproductive rights are also debated from the theoretical and normative perspective of human rights. As a result, this thesis proposes a reflection based on plural subjects – besides being sexual subjects, they have rights and are religious – who construct their subjectivity within a context and present the capacity to reedit discourses for their choices in life. Another proposal of this work is to expand the debates among subjects from different segments who present conflicting discourses in order to advance towards the development of individual rights, especially in the field of sexuality and reproduction, from the point of view of a secular society.

Keywords: Youth; Sexuality; Religiosity.

RESUMEN

SILVA, C.G. **Sexualidad, relaciones conyugales y derechos entre jóvenes religiosos de la región metropolitana de São Paulo**. 2010. 261 f. Tesis (Doctorado) – Instituto de Psicología, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Este trabajo buscó identificar, comprender y discutir la presencia de la religiosidad en la manera como jóvenes de 15 a 25 años, practicantes de diferentes religiones, viven, idealizan y construyen su trayectoria sexual-afectiva. El análisis y la discusión fueron elaborados a partir del material colectado en 18 entrevistas y en dos grupos focales. Los jóvenes entrevistados eran miembros activos de una Iglesia Católica, una Iglesia de la Asamblea de Dios, una Iglesia Adventista de la Promesa, una Iglesia Episcopal Anglicana, dos Casas de *Candomblé* y dos Casas de *Umbanda*. Uno de los grupos focales fue formado por jóvenes adeptos a dos Casas de *Umbanda* y el otro con jóvenes de una Iglesia Adventista de la Promesa. Este trabajo presupone que la sexualidad es una construcción social que integra las trayectorias de vida y se incluye en las telas de la experiencia afectiva de la juventud. La religiosidad es concebida como constitutiva del repertorio variado que compone la socialización de la juventud, especialmente cuando se trata de jóvenes practicantes de alguna religión. La cuestión de esta investigación fue comprender la interacción entre sexualidad y religiosidad a partir de escenas, percepciones y ideas expuestas por los propios jóvenes religiosos, entendidos aquí como sujetos plurales. Cuestiones y relaciones entre las moralidades religiosas y el avance en el campo de los derechos sexuales y derechos reproductivos también son discutidas y tienen como soporte teórico y normativo la perspectiva de los derechos humanos. Como resultado, se propone una reflexión a partir del sujeto plural – sexual, de derecho y religioso – que construye su subjetividad en contexto y presenta capacidad de reeditar discursos para sus decisiones en la vida. La ampliación del debate entre los sujetos de diferentes segmentos, que presentan discursos conflictivos, también es una propuesta de este trabajo, para que, en la perspectiva de una sociedad cada vez más laica, se pueda avanzar en la ampliación de los derechos individuales, especialmente en el campo de la sexualidad y de la reproducción.

Palabras-clave: Jóvenes; Sexualidad; Religiosidad.

LISTAS

LISTA DE TABELAS

Quadro 1	Moças e rapazes entrevistados: adesão religiosa por matriz, sexo, idade, cor, escolaridade, trabalho	53
Quadro 2	Jovens participantes dos Grupos Focais: sexo, idade, cor, escolaridade, trabalho/renda, status conjugal, filhos e tempo de adesão religiosa por matriz e denominação	59

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Contrastes – Adesão Religiosa.....	178
Figura 2	Explorando Contrastes – Homossexualidade.....	200

SUMÁRIO

<u>Apresentação</u>	12
<u>Capítulo I</u> Introduzindo conceitos e o contexto do debate	21
<u>Capítulo II</u> Objetivos e Métodos	38
<u>Capítulo III</u> Trajetórias na religiosidade, escolha, relação com autoridades religiosas....	65
<u>Capítulo IV</u> Sexualidade: trajetórias afetivo-sexuais e posturas diante da homossexualidade	95
<u>Capítulo V</u> O lugar da sexualidade no quadro dos direitos humanos e considerações sobre a saúde sexual e saúde reprodutiva.....	134
<u>Capítulo VI</u> Explorando contrastes: entre a autonomia e a rigidez dos jovens umbandistas e adventistas	169
<u>Capítulo VII</u> Discussão	204
<u>Capítulo VIII</u> Considerações finais	222
<u>Referências</u>	232
<u>Anexos</u>	243

Apresentação

Este trabalho descreve a interação entre sexualidade e religiosidade a partir das narrativas de moças e rapazes religiosos¹, apresentando os diferentes relatos das experiências com a sexualidade, a forma como fazem suas escolhas, enquanto trajetórias biográficas, procurando notar a presença maior ou menor de moralidades religiosas, se estas moralidades interferem na conquista da autonomia por parte dos jovens e se interferem no avanço da sociedade no campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos. O referencial conceitual aqui utilizado, do começo ao fim, é o que concebe a sexualidade como construção social e como elemento central para a compreensão das pessoas, das sociedades, da saúde e dos direitos.

De certo ponto de vista, este trabalho reflete, na sua construção, execução e resultados, uma conjunção de experiências que compõem minha trajetória de vida que vai além dos quatro últimos anos dedicados ao doutoramento. Talvez seja por isso que se torna importante descrever, mesmo que de forma breve, o lugar de cada um dos temas estudados aqui ao longo de minha trajetória.

A sexualidade ocupa um lugar prioritário de interesse, estando presente em diversos momentos da minha atuação profissional e acadêmica. Falar, pensar, discutir, refletir e debater sobre sexualidade faz parte do meu dia-a-dia como profissional, faz parte das discussões informais entre amigos e colegas, está presente nas inserções científicas, entre as quais o mestrado e a coordenação-execução de alguns estudos.

Já o campo de pesquisa no qual tenho atuado, ao longo dos anos, foi construído em torno da vivência profissional de mais de treze anos como técnica na área programática de

¹ Neste trabalho, rapazes e moças adeptos de uma Igreja Católica, de uma Igreja Adventista da Promessa, de uma Igreja da Assembleia de Deus, de uma Igreja Episcopal Anglicana, de dois Terreiros de Umbanda e de dois Terreiros de Candomblé que participaram desse estudo são denominados, ao longo de todo o texto, de *jovens religiosos*.

saúde e prevenção das doenças sexualmente transmissíveis (DST) e da Aids². O início dessa história, ocorrido no começo dos anos noventa, se deu com a experiência como estagiária em saúde coletiva junto a uma Secretaria Municipal de Saúde. Foi também no exercício do meu ofício que conheci, aprendi e trabalhei com a perspectiva dos direitos sexuais e direitos reprodutivos. Durante essa experiência aprendi junto aos movimentos sociais que sua luta pela ampliação dos direitos para sexualidade e reprodução se justifica porque é com a garantia plena de direitos que se promove uma sociedade mais democrática.

Atuando como técnica da área da prevenção das DST/HIV/Aids, em programas governamentais, pude acompanhar parte importante do processo político e histórico de alguns dos movimentos protagonistas de ações no combate à epidemia de Aids e no combate ao estigma e discriminação. Entre esses movimentos estão as organizações que compõem a rede política dos movimentos de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis (LGBT). A atuação política desses movimentos, na última década, demonstrou eficiente capacidade de articulação com as diversas áreas programáticas do governo (saúde, educação, segurança pública e justiça) e conquistou espaços inéditos e estratégicos na elaboração de políticas e planos de atuação que investem na garantia dos direitos para LGBT. Além disso, dois dos estudos que tive oportunidade de coordenar³ tinham como objetivo específico a obtenção de resultados para subsidiar planos de ação em prevenção das DST/HIV/Aids para gays e outros homens que fazem sexo com homens. Atuando nessa área, não apenas conheci e aprendi sobre direitos sexuais, mas também passei a compartilhar a luta política específica no campo dos direitos e da cidadania para LGBT. Nesta condição também pude presenciar debates

² Aprendi muito durante os oito anos em que trabalhei, direta e indiretamente, junto à Coordenação Estadual de DST/Aids de São Paulo (Secretaria de Estado da Saúde), nos dois anos em que trabalhei junto à equipe de Prevenção do Departamento Nacional de DST/Aids da Secretaria de Vigilância a Saúde do Ministério da Saúde e nos anos que se seguiram de consultoria para diferentes programas governamentais de DST/Aids.

³ Projeto Bela Vista, estudo epidemiológico e sociocomportamental preparatório para testes de vacinas, com homens que fazem sexo com homens e uma pesquisa com jovens gays e outros homens que fazem sexo com homens, acerca dos anti-retrovirais e da relação com a prevenção para infecção pelo HIV.

Outras informações disponíveis em:

<http://journals.lww.com/aidsonline/Abstract/2005/10004/Optimistic_perception_of_HIV_AIDS,_unprotected_sex.6.aspx>.

acirrados entre movimentos com proposta de ampliação ou garantia dos direitos sexuais e movimentos ou mesmo pessoas representando propostas contrárias, frequentemente atrelados a determinados discursos religiosos.

Esses debates geralmente são intensos e submersos em conflitos e, para mim, de ‘difícil digestão’, porque a religião também vem ocupando lugar importante ao longo de minha trajetória. O interesse pelo tema começou na graduação em Ciências Sociais, ao dar meus primeiros passos como aprendiz de pesquisadora, ensaiando a realização de estudos sobre religião e colaborando, como estagiária, em estudo sobre o esoterismo na cidade de São Paulo⁴. Depois de graduada como cientista social e já inserida profissionalmente no campo da saúde coletiva, o interesse pela religião passou para outra dimensão da minha vida. Na dimensão acadêmica, o tema ficou ‘em repouso’, enquanto que na vida pessoal esteve presente como escolha desde o início dos anos 90. É evidente que meu pertencimento religioso e, particularmente, o fato de ser umbandista definem um determinado contexto que, sem dúvida, permeou o presente trabalho desde a escolha acadêmica do tema, passando pelo trabalho de campo, pela análise, pelas interpretações e discussões. Apesar disso, creio que também não foi deixado de lado, em nenhuma das etapas referidas, meu empenho e experiência como pesquisadora.

Em determinado ponto do percurso referido nasce, então, a ideia de realizar este estudo para obtenção da titulação de doutora em Psicologia Social. Foi o cruzamento entre as áreas de interesse que se constituíram ao longo de minha trajetória – religião e sexualidade – que desenhou a proposta que pretendeu apreendê-las a partir de seus elementos constitutivos, a partir das experiências dos sujeitos, tomando-se em conta as questões de gênero e os direitos sexuais e direitos reprodutivos.

⁴ Pesquisa conduzida pelo Professor Doutor José Guilherme Cantor Magnani, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em que realizei trabalho de campo, transcrição de entrevistas e visitas de observação para mapeamento das instituições esotéricas da cidade de São Paulo. O estudo mapeou e descreveu instituições que se classificavam como esotéricas, para refletir sobre os significados desses espaços na cidade de São Paulo.

O interesse pelo campo da sexualidade e direitos também foi demarcado pela participação, desde 1998, como pesquisadora do Núcleo de Estudos para Prevenção da Aids (NEPAIDS)⁵. Participando das atividades do NEPAIDS tive a oportunidade de estar presente em debates sobre temas da juventude, sexualidade e prevenção das DST/HIV/Aids o que foi determinante para compreender que a sexualidade é um aspecto importante na vida dos jovens cidadãos de direitos, e que há muito a ser investigado sobre as distintas juventudes brasileiras existentes.

Algumas experiências com atividades realizadas como integrante da “tribo onírica conceitual”⁶ do NEPAIDS, foram diretamente responsáveis pela escolha da área de concentração do doutoramento e pela escolha da orientação. A participação na pesquisa “Respostas Religiosas ao HIV/AIDS no Brasil”⁷, realizada entre 2006 e 2010, fez com que a religião voltasse a ter lugar entre os temas de interesse no meu percurso acadêmico. Foi também pela participação na coleta e análise de dados dessa pesquisa que constatei a importância de compreender a juventude também pela dimensão da sua religiosidade.

A pesquisa “Respostas Religiosas ao HIV/AIDS no Brasil”, coordenada pelo Professor Doutor Richard Parker, da Columbia University, foi desenhada com o objetivo de realizar uma densa descrição da resposta religiosa para o enfrentamento da epidemia de Aids no Brasil. As informações foram coletadas em programas de governo e instituições religiosas

⁵ O Núcleo de Estudos para a Prevenção da Aids tem origem em 1991, na Universidade de São Paulo e desde 1993 está ligado ao Instituto de Psicologia da USP. Congrega pesquisadores, professores, alunos de graduação e pós-graduação da USP e de outras instituições de ensino e pesquisa, servidores públicos e pessoas envolvidas com Organizações Não-Governamentais. O NEPAIDS trabalha e analisa as tendências da epidemia e produz tecnologias inovadoras de prevenção da infecção primária pelo HIV ou do adoecimento pela Aids. O grupo tem se dedicado à disseminação de informações atualizadas e promovido pesquisas informadas pela noção de vulnerabilidade, entendida em seus aspectos sociais, programáticos e individuais. Em 1997, participei no NEPAIDS do curso Metodologia de Pesquisa em Aids. Depois disso, como pesquisadora associada desde 1998, coordenei vários estudos pelo Núcleo. As atividades de disseminação e treinamento em pesquisa têm o compromisso de promover a autonomia cidadã de seus participantes, estimular o debate sobre a ética da pesquisa e do encontro educativo ou para o cuidado e a promoção dos direitos humanos. Mais informações disponíveis em: <<http://nepaids.incubadora.fapesp.br/portal/projeto>>.

⁶ Essa é uma expressão utilizada pela orientadora deste trabalho, Professora Doutora Vera Paiva, também integrante do NEPAIDS. Uma “tribo onírica conceitual” é uma tribo de diversidades que, por meio de seus distintos saberes e fazeres, de forma compartilhada, sonha poder desenvolver conceitos-ferramentas que interfiram na expansão da epidemia de Aids e que sirvam para qualificar a saúde coletiva, na perspectiva dos direitos humanos.

⁷ Estudo desenvolvido pela Columbia University, com financiamento do U.S. National Institute of Child Health and Human Development (1 R01 HD05118). Mais informações sobre a pesquisa “Respostas Religiosas ao HIV/AIDS no Brasil” disponíveis em: <www.abiaids.org.br>.

nacionais (Brasília) e nos trabalhos de campo realizados no Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre⁸ e São Paulo⁹. O estudo realizou entrevistas com informantes-chave, observações etnográficas e pesquisas documentais. Parte das pessoas acionadas pela pesquisa pertencia ao movimento social de combate à epidemia, eram técnicos de programas governamentais de DST/Aids, lideranças religiosas ou instituições de cunho religioso pertencentes às matrizes religiosas católica, evangélica e afro-brasileira.

Entre os resultados obtidos a partir das entrevistas e contatos com diversos informantes-chave durante o trabalho de campo realizado para essa pesquisa estava a constatação de que, entre os religiosos, havia certa preocupação generalizada com a juventude quando se trata de questões tal como a Aids. As entrevistas demonstraram que, para muitas das lideranças religiosas adultas, a juventude é tida como prioridade ao se tratar da saúde sexual e reprodutiva. Verificou-se, inclusive, que algumas comunidades desenvolvem atividades nesse campo e, de acordo com o relato de lideranças adultas e jovens, é de sua responsabilidade e também de responsabilidade da figura central de autoridade e da instituição religiosa o trabalho de formação e socialização dos jovens para a sexualidade e reprodução.

Considerando esse achado de grande importância, o NEPAIDS, em parceria com algumas das instituições envolvidas na pesquisa, organizou e realizou outro estudo denominado “Jovens e religião – sexualidade e direitos entre lideranças católicas, evangélicas e afro-brasileiras”¹⁰, coordenado pela Professora Doutora Vera Paiva, do IPUSP/NEPAIDS, e pelo Professor Doutor Veriano Terto Júnior, da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids.

⁸ No Rio de Janeiro, está sendo executada pela Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA), sob a coordenação do Professor Doutor Veriano Terto Júnior. Em Recife, pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a coordenação do Professor Doutor Luis Felipe Rios. Em Porto Alegre, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob coordenação do Professor Doutor Fernando Seffner.

⁹ A pesquisa em São Paulo é executada pelo NEPAIDS, sob a coordenação da Professora Doutora Vera Paiva. Fui coordenadora de campo desse estudo durante os três primeiros anos (2006-2008). Como o presente doutoramento está diretamente vinculado a ele, pude contar com o apoio e colaboração do trabalho de uma equipe de pesquisadores: Alessandro Santos, André Camargo, Andrea Ferrara, Daniela Carlli, Mafoane Odara, Santiago Villela. Outros pesquisadores também colaboraram, de forma mais pontual: Adriana Bosco, Juliana Braz, Luiz Toledo e Paula de Oliveira e Sousa.

¹⁰ Projeto de pesquisa realizado com apoio do Programa de Apoio a Projetos em Sexualidade e Saúde Reprodutiva (PROSARE/CCR/CEBRAP), do CNPq.

Este estudo foi realizado em Recife/PE, no Rio de Janeiro/RJ e na Grande São Paulo/SP e investigou, a partir de entrevistas e oficinas realizadas com lideranças adultas e com os jovens religiosos, as formas utilizadas para a socialização para a sexualidade junto à juventude nas diferentes comunidades religiosas.

Parte das entrevistas utilizadas neste estudo de doutorado foi coletada no âmbito destes trabalhos, entretanto deriva mais diretamente do segundo estudo, aprofundando o conhecimento acerca da juventude religiosa. A pesquisa do doutoramento pretendeu compreender, nesse recorte da juventude, na trajetória de rapazes e moças adeptos de distintas religiões, os significados da sexualidade, dos vínculos afetivos, da socialização oferecida pela comunidade religiosa para sexualidade e reprodução e suas percepções sobre a sexualidade como direito.

Neste estudo, buscou-se identificar e compreender as experiências da religiosidade de moças e rapazes, assim como identificar e compreender a forma como elaboram suas ideias sobre sexualidade e conjugalidades e a forma como fazem suas escolhas, notando a presença maior ou menor de moralidades que interferem na conquista da autonomia por parte dos jovens e no avanço dessa discussão no campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos.

No *Capítulo I*, o trabalho introduz os temas centrais tratados ao longo de todo o texto, procurando contextualizar o caminho teórico percorrido, até se chegar aos temas investigados. Apresenta a modernidade como um demarcador importante de como entendemos hoje a sexualidade e apresenta as noções de *ethos* privado e *ethos* religioso, a partir das relações entre sexualidade e religiosidade que vêm sendo investigadas por alguns autores, especialmente nos últimos anos. Nesse capítulo também se contextualiza o campo religioso brasileiro e, portanto, as especificidades a serem consideradas na análise que se pretendeu realizar aqui. Ainda na primeira parte desse capítulo introdutório é feita uma apresentação da noção de sujeito como o referencial teórico que se constitui a base da análise. Na segunda parte do *Capítulo I*, são apresentadas a noção de juventude como processo e a socialização, como sua parte constitutiva.

Também traz a noção de trajetória, essencial para compreender determinados aspectos da vida dos jovens e, no caso deste trabalho, com destaque para as trajetórias afetivo-sexual e religiosa. O capítulo é finalizado com a discussão sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos e discutindo sobre a importância de se valorizar o jovem como um sujeito de direito.

Os objetivos deste trabalho são apresentados no *Capítulo II*, onde também é descrito o universo do estudo, as comunidades religiosas das quais faziam parte os rapazes e moças participantes, assim como o perfil dos entrevistados e dos que participaram dos grupos focais. Há também a apresentação e descrição dos procedimentos de coleta de dados que foram utilizados, das etapas executadas durante o trabalho de análise de conteúdo, para se chegar aos resultados que se apresentam aqui. Ainda neste capítulo, há uma breve discussão sobre as limitações desse estudo e apresentação dos aspectos éticos envolvidos em todo o processo.

As trajetórias religiosas dos jovens participantes do estudo são abordadas no *Capítulo III*, onde também se discute sobre as relações que estabelecem com suas autoridades religiosas, dentro de suas comunidades, e com outras autoridades eleitas por eles. Neste capítulo, pretendeu-se demonstrar a importância das diferentes formas de inserção religiosa e as diferentes maneiras de moças e rapazes viverem e escolherem o pertencimento institucional religioso. Também se procurou discutir e apontar possíveis diferenças relacionadas ao pertencimento religioso nas escolhas pessoais e nos modos como os jovens lidam com outras dimensões da vida.

No *Capítulo IV* são apresentadas e discutidas as formas como esses jovens religiosos concebem a sexualidade, reveladas pelas suas trajetórias afetivo-sexuais, descritas por moças e rapazes, a partir do lugar que ocupam como sujeitos religiosos. Aqui são apresentados o que os jovens relataram sobre as conjugalidades, sobre o início da vida sexual e sobre a homossexualidade. Buscou-se discutir, nesse capítulo, as relações entre as construções elaboradas acerca destas questões e as conexões existentes entre tais construções e as

moralidades religiosas compartilhadas, sempre procurando demonstrar como essa juventude religiosa lida com a sexualidade e com toda a complexidade envolvida para a construção de suas biografias pessoais.

A discussão sobre o exercício da sexualidade reconhecido como direito é apresentada no *Capítulo V*, a partir do ponto de vista da juventude religiosa participante do estudo. Neste capítulo encontram-se descritas as diferentes formas de compreender os direitos como um conceito e o lugar que a sexualidade ocupa dentro deste universo dos direitos, a partir do reconhecimento dos próprios jovens. Neste mesmo capítulo discute-se alguns aspectos relacionados à saúde sexual e reprodutiva tais como aborto, métodos contraceptivos, a prevenção da Aids e outras doenças sexualmente transmissíveis, colocados pelos jovens também a partir da inserção deles em uma comunidade religiosa.

O *Capítulo VI* trata, exclusivamente, de apresentar e discutir os conteúdos dos grupos focais – e nele se aprofunda a reflexão sobre os rapazes e moças umbandistas e adventistas da promessa, utilizando-se de uma leitura analítica por contraste. Procurou-se demonstrar como esses jovens, orientados por seus modelos religiosos de moralidade, estão mais próximos ou mais distantes de uma trajetória autônoma para as suas vivências conjugais, afetivas e sexuais. A discussão apresentada nos capítulos anteriores é retomada aqui a partir de outra perspectiva, que é aquela que valoriza o conteúdo compartilhado entre os jovens como um grupo que se constitui como tal, a partir de uma identidade religiosa coletiva.

No *Capítulo VII* se apresenta a discussão central dos resultados do estudo e sinaliza-se a necessidade de se ampliar o debate conceitual e político em torno de questões centrais para a vivência plena da sexualidade por parte da juventude e para a ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos. Reforça-se que os achados do estudo, tal como visto em outros trabalhos, mostram que há um movimento dinâmico na forma como o sujeito gerencia a vivência da sexualidade e da religiosidade em cada contexto. Também neste capítulo são apresentadas as

aproximações e distanciamentos de uma trajetória mais autônoma dos jovens religiosos. Quando se trata da sexualidade enquanto direito, é apontada uma aparente flexibilidade de visão no universo dos jovens católicos e das religiões afro-brasileiras no campo afetivo-sexual. Já os jovens pentecostais sempre se apresentaram com posturas mais rígidas e inflexíveis. Nesses cenários, se discute o movimento que faz o sujeito plural em contexto para constituição de sua biografia. Também neste capítulo, há indicações de questões fundamentais que se revelaram neste estudo e que merecem um aprofundamento, especialmente para investir na ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos.

No *Capítulo VIII*, este trabalho é finalizado com considerações que colocam que a religiosidade vivida pelos jovens participantes do estudo reflete a religiosidade dos dias de hoje e reafirma a importância de melhor se compreender o movimento que se realiza entre abertura e rigidez nas concepções sobre sexualidade e direitos humanos de jovens religiosos. Neste capítulo se coloca que a partir da utilização da noção de sujeito plural (que inclui o religioso) se obtém uma melhor compreensão do segmento da juventude religiosa, das instituições religiosas e dos jovens de maneira geral. Descreve-se que a religiosidade tanto pode ser referência e modelo que contribui positivamente como pode se tornar obstáculo para a conquista da autonomia, valorizada pela abordagem dos direitos humanos, por parte dos jovens. Neste capítulo, por fim, se revela mais uma vez que este trabalho pretendeu ser uma contribuição para esclarecer que as mudanças estruturais se iniciam a partir de sujeitos encarnados em indivíduos concretos e que com os resultados se pretende colaborar na promoção da saúde sexual e do fortalecimento de uma sociedade laica.

<p>Capítulo I <i>Introduzindo conceitos e o contexto do debate</i></p>
--

1. Modernidade, sexualidade e o privado

Constituição da sexualidade na modernidade

Na modernidade, época marcada pelo triunfo da razão, pela crença na união do homem com a natureza e pelo acirramento do individualismo, se instaura o interesse pela sexualidade em muitas ciências. Ao mesmo tempo, se consolidam os discursos constitutivos desta modernidade que têm como matriz uma aspiração pelo equilíbrio entre regulação social e emancipação social (SANTOS,1993, p.33).

Conceber a sexualidade como discurso é proposta de Foucault (2007, p.23), para quem, em torno e a propósito dela, há uma “verdadeira explosão discursiva”. Segundo esse autor (2007, p.80), a palavra “sexualidade” surgiu no século XIX como um dispositivo histórico, uma “rede discursiva”¹¹: a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder.

Giddens (1992), entretanto, discute que a centralidade foucaultiana no discurso não permite a compreensão da sexualidade como uma construção social complexa, tal como Foucault mesmo propôs, porque não aprofunda a análise de gênero e dos vínculos afetivos para além da dimensão política das constituições conjugais. Em sintonia com este último autor, a proposta deste trabalho é resgatar a vitalidade da sexualidade e os próprios discursos

¹¹ A compreensão que se tem é que a constituição de redes discursivas se dá a partir do encadeamento de saberes oriundos de distintas posições, papéis e instituições que se relacionam a partir de um interesse comum – a sexualidade. Por vezes se encontrando e por vezes resultando em nós entre suas próprias tramas (de uma rede).

em torno dela, do ponto de vista do sujeito, como construções sociais necessariamente articuladas a outros discursos.

A sexualidade, os saberes e representações sobre a própria sexualidade são produtos coletivos, assim como os modos de vivenciá-la são orientados por valores e práticas sociais (HEILBORN, 1999). Os cenários onde a sexualidade é exercida são também produtos culturais e históricos que contribuem para moldá-la e modificá-la (BOZON, 2004, p.14). Esse modo de conceber a sexualidade permite realizar uma análise do social, dos modos de pensar e agir que extrapolam as consciências individuais (LEAL, 2005, p.62-63).

Na modernidade, ao se substituir Deus pela ciência, as crenças religiosas foram também alocadas na vida privada (TOURAINÉ, 1995, p.18). Nesse mesmo período, a sexualidade conquistou um dispositivo de saber e foi lançada para o âmbito do privado. Segundo Corrêa (2006), foi na era moderna que os sujeitos sexuais foram inventados e o sexo se converteu em pivô, ao redor do qual toda a tecnologia da vida se desenvolveu, oferecendo meios de regulação, como um corpo político, tanto dos corpos individuais quanto do comportamento da população. A sexualidade como tema político na era contemporânea teve origem na década de 1960, ganhando legitimidade acadêmica um pouco depois. Nas palavras de Paiva (2008, p.65), desde então “a sexualidade tem sido uma das áreas mais profícuas para investigar, na dinâmica social, as intrincadas relações entre processo de modernização e permanência das lógicas tradicionais, no plano das práticas e no plano dos valores”.

Essa contextualização pretende demarcar o interesse em fazer dialogar um modo de conceber a sexualidade, carregando toda sua carga histórica, com um modo de compreender a religião, também como um fenômeno social que vem sofrendo mudanças ao longo do tempo. Especialmente no Ocidente, essas mudanças fizeram com que a religião passasse a ocupar outro lugar na sociedade e na vida das pessoas. A relação íntima entre religião e seus dispositivos para a sexualidade é uma das características mais específicas da visão de mundo

ocidental moderna. A relação entre religião e sexualidade é vista sempre como antinomia e antítese (DUARTE, 2005, p. 137), o que significa afirmar que a religião sempre se apresenta com moralidades repressivas em relação ao exercício da sexualidade e que essa, por sua vez, se apresenta sempre orientada pelo desejo instintivo, de difícil contenção.

Em função dos objetivos desse estudo – compreender a concepção e experiência frente à sexualidade entre jovens religiosos – a sexualidade foi abordada a partir de carreiras afetivas e trajetórias sexuais trilhadas pelos jovens, suas variadas referências e modelos, compreendendo que os relacionamentos afetivo-sexuais concorrem para autonomização do jovem e que o pertencimento social também se expressa neles, conforme propuseram Knauth e colaboradores (2006) para realização de um estudo junto a jovens de distintas regiões metropolitanas do Brasil.

Sexualidade e religiosidade: ethos religioso e ethos privado

Mudanças na forma de viver a conjugalidade ocorridas a partir do final do século XX foram concomitantes ao momento no qual se instaurou a união ou o casamento por amor, que é um fenômeno que independe da efetivação do casamento institucional. Esse tipo de união também ampliou o papel decisivo da sexualidade nas relações (BOZON, 2003). As mudanças nos significados atribuídos ao amor, ao casamento e à sexualidade ao longo das últimas décadas resultaram em transformações radicais na intimidade e na vida pessoal dos indivíduos (ARAÚJO, 2002). No final do século XX, a própria ideia de casal, segundo Goldenberg (2001), se confunde com uma “invenção” que ultrapassa os modelos disponíveis nos processos de socialização e que, ao mesmo tempo, contribuem para uma permanente reinvenção de outros modelos. Na construção da afetividade também há participação importante da religiosidade.

Dentre as instituições que promovem os processos de socialização estão as diferentes instituições religiosas que continuam a fornecer parâmetros para organização das sociedades além de constituírem como modos reguladores da vida cotidiana dos sujeitos. Esses, por sua vez, são capazes, agora, de negociar essa regulação ao mesmo tempo em que podem dispor da religião como modo de explicação para as coisas no mundo.

O avanço na compreensão dos fenômenos morais e da cultura (e a religião pode ser compreendida como um fenômeno deste tipo) só será possível na medida em que se incluam no horizonte de análise “valores presumidamente laicos que emolduram e colorem as estruturas de plausibilidades simbólicas contemporâneas” (DUARTE et al., 2006, p. 50). A constituição de um *ethos* religioso está quase sempre articulada a um *ethos* privado, composto por valores, sentimentos e comportamentos referentes à sexualidade e reprodução. Para compreender a vida sexual e reprodutiva é necessário reconhecer a pluralidade em relação aos discursos religiosos orientadores das práticas e valores em torno da sexualidade e da reprodução por parte dos sujeitos – homens e mulheres – nas diferentes etapas de suas vidas (COUTO, 2005, p.230). A cosmologia moderna possui uma forte presença na organização do *ethos* privado e dos próprios discursos religiosos ao se apresentarem no mundo moderno. Estes discursos religiosos se manifestam sob a forma de diferentes denominações que oferecem seus recursos como num “mercado” simbólico à disposição das escolhas pessoais (DUARTE, 2005, p.166-167).

“*Ethos* privado” é um domínio, uma esfera do cotidiano e dos sujeitos que inclui valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal, à satisfação moral, à reprodução sexual e à conjugalidade. É também a disposição do *ethos* que impele os sujeitos sociais, em articulação com outros motivos de múltipla qualidade social, a se aproximarem de uma ou outra opção confessional. Os sujeitos constituem uma reserva subjetiva em relação às determinações de sua religião e outros optam, ainda, por viverem afastados de qualquer

instituição religiosa formal (DUARTE, 2005, p. 137-139). A religiosidade dos sujeitos também tem sido definida a partir das transformações relativizadoras a que estão sujeitas as religiões numa sociedade globalizada (MARDONES, 1996).

Considerando a variedade de jovens que compõe a categoria juventude, é possível partir da ideia de que para alguns deles a vivência de uma religião institucional e a vida em comunidade religiosa constituem parte importante do processo de socialização. A adesão religiosa dos jovens faz parte de suas escolhas e vivências particulares, não significando, necessariamente, obediência aos ditames doutrinários ou pastorais. Como discutiu Duarte (2005), é o *ethos* privado não confessional que fornece o pano de fundo das negociações dos sujeitos entre linhas de força mais “tradicionais” e outras mais “modernas”.

Na dimensão do privado em que se dão as escolhas em relação à sexualidade, tem-se presença de dinâmicas negociações e escolhas que, por vezes, não vão ao encontro das premissas da religião de pertencimento dos sujeitos justamente porque costumam ser reinterpretadas, derivando em novas combinações de premissas. Por exemplo, em artigo sobre a trajetória de mulheres católicas que procuraram serviços de inseminação artificial, Luna (2006) apontou associação entre a procriação humana artificial e a ação divina, inclusive entre os profissionais que trabalhavam no sistema de assistência tecnológica à procriação, o que demonstrou preeminência do subjetivismo na vivência da religião. A autora destaca a existência de interpretações particulares acerca das orientações religiosas que levaram as mulheres a optarem por uma religiosidade individual que se impõe à postura da Igreja Católica em relação à reprodução assistida.

Religião, religiosidade: particularidades do caso brasileiro

Religião e religiosidade compõem a carreira afetiva e sexual de jovens e carregam especificidades relacionadas ao contexto específico em que estão inseridas. Como tem

discutido Brandão (2004), a “polissemia religiosa” no Brasil torna ainda mais complexo o campo religioso. O papel da religiosidade em todas as esferas da vida deve ser compreendida por dentro da pluralidade do quadro religioso brasileiro, em que se observa movimentos contínuos de conversão e adesão a diferentes religiões recém “fundadas”; algumas poucas dessas são religiões não-cristãs e a outra parte, majoritária, é formada por novas versões do referencial cristão que ainda é dominante na tradição cultural brasileira.

Em termos sociodemográficos, o catolicismo continua mantendo o maior número de adeptos no Brasil, apesar da queda progressiva que vem apresentando de um censo para o outro. No censo de 2000, a Igreja Católica tinha 125 milhões de adeptos, enquanto os evangélicos contavam com 26 milhões, o que representa o dobro de adeptos em relação ao censo anterior. Entre esses adeptos evangélicos, 10,43% são pentecostais, segmento religioso em franca ascensão. Depois dos evangélicos, a maior categoria é a dos “sem religião”, o que correspondia a 12,3 milhões de pessoas. Agrupadas numa única categoria estão as “outras religiões”, com um total de apenas 3,6% de adeptos distribuídos em várias denominações, entre as quais está o Kardecismo em primeiro lugar, com 2,3 milhões de adeptos, e as religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda) com 0,3% de adeptos do total da categoria de “outras religiões”, o que representa uma diminuição no número de adeptos, em relação ao censo de 1990 (CAMURÇA, 2006; JACOB, 2003).

O pluralismo religioso brasileiro derivou-se e, ao mesmo tempo, contribuiu para a definição da laicidade do Estado, que deveria ter se realizado com a declaração da República, episódio que marca o momento da separação entre Estado e Igreja, tornando a religião uma questão da ordem do privado. Apesar de assim ter ocorrido, na realidade cada sociedade dá o tom ao modo como efetiva essa separação e, vale destacar, no caso do Brasil o que ocorreu foi o alocamento da religião mais fortemente na sociedade civil. Em vez de tirar as religiões do espaço público, o processo de separação entre o Estado e a Igreja estimulou à produção de

novas formas religiosas institucionais. Conforme afirma Montero (2006, p.63), “O pluralismo religioso, convencionalmente compreendido como tolerância com a diversidade de cultos e como respeito à liberdade de consciência, se constitui às avessas no Brasil: não foi o fundamento do Estado moderno, mas seu produto.” Além disso, a declaração do caráter laico ou não confessional do Estado tem implicações para a efetivação dos fenômenos religiosos: a liberdade de crença é responsável pela própria multiplicação religiosa e também pela subjacente legitimidade desta pluralidade (DUARTE, 2005, p.142).

O cenário religioso no Brasil vem sendo modificado pela pulverização de religiões, pela migração inter-religiosa, pela individualização religiosa, pela presença das religiões na mídia, pelo acesso à informação, por uma tendência à desinstitucionalização religiosa, cristalizado pelo processo de globalização (ORTIZ, 2001) e representado pelas pessoas chamadas de sem religião, mas que, entretanto, creem em Deus e/ou em outras divindades (NOVAES, 2004). A própria diversidade religiosa brasileira, conforme já descrita por vários autores (ALMEIDA; MONTERO, 2001; BRANDÃO, 2004; MONTERO, 2006), é o que permite uma dinâmica conjugação de distintos códigos religiosos, inclusive pertencentes a diferentes religiões. Em contato com diferentes códigos religiosos, as pessoas se apropriam deles e os reelaboram em explicações sobre os fenômenos da vida e em orientações sobre as melhores formas de agir no cotidiano (RODRIGUES, 2003; DUARTE et al., 2006). O processo de reelaboração dos códigos nesse universo religioso diversificado depende do “papel conferido à pertença grupal na formação da identidade” e que se traduz no arranjo simbólico ou imaginário que cada pessoa faz (PAIVA, G.J., 2004, p. 27).

As mudanças no perfil dos fiéis fazem parte dos efeitos da secularização, processo que também interfere no mercado de ofertas religiosas e no trânsito religioso que caracterizam o pluralismo brasileiro. Há grande oferta e variedade religiosa para “consumo” e muitos sujeitos transitam entre as várias denominações religiosas, disponíveis num mercado simbólico para

escolha das pessoas. Esse processo, por assim se caracterizar, permite escolhas sobrepostas, parciais e todo tipo de aquisição simbólica que esteja de acordo com a necessidade e interesse para cada contexto, nos diferentes momentos da vida.

Sobre o sujeito sexual, de direito e religioso

No território das sexualidades, quando se escolhe falar de sujeito sexual, está se pensando na pessoa como condutora de suas escolhas ao longo de sua trajetória sexual e não como objeto de instintos, impulsos ou assujeitado a discursos sobre sexualidade. O sujeito sexual está permanentemente interpelado por diferentes discursos sobre a sexualidade e por cada contexto intersubjetivo. Quando se é um agente com autonomia, o sujeito pode ser sujeito de muitos discursos sobre o sexo, por vezes até contraditórios (PAIVA, 2008), como por exemplo o discurso da prevenção da Aids levado a cabo pelos programas de saúde e o discurso da castidade católica.

O sujeito-sexual-cidadão é um agente da negociação consciente entre os vários discursos disponíveis sobre sexualidade e, ao mesmo tempo, portador de direitos (à informação, à não discriminação, à saúde integral). Ainda, de acordo com Paiva (1999), sujeitos-sexuais fazem colagens de tradições culturais, de realidades rituais e normativas, especialmente na esfera da sexualidade. Ser sujeito é lidar com a complexidade e os múltiplos fatores que competem pela sua atenção consciente em cada experimentação e é ser agente ativo da sua sexualidade.

Quando se pensa sobre a juventude nesse quadro, considera-se o jovem como sujeito da sua sexualidade, um sujeito, portanto, de direito que deverá ser pensado como progressivo detentor de autonomia para o exercício da sexualidade e para os relacionamentos afetivos. Nessa perspectiva, os direitos sexuais são reconhecidos como parte constitutiva dos direitos

humanos, ou seja, entendidos como necessidade básica e parte dos direitos fundamentais (PETCHESKY, 2001).

O pertencimento religioso conduz a outro domínio do sujeito que é o de ser também um permanente reeditor dos códigos religiosos, que se encontram inseridos em diversos contextos, como a instituição religiosa e seus discursos e em outras esferas da vida cotidiana. Esse subjetivismo é característico da forma como o sujeito se insere nas organizações religiosas e vive sua religiosidade, do modo como o próprio indivíduo constrói sua identidade religiosa no movimento de apropriação dos elementos necessários à satisfação de suas necessidades e afastamento dos que considera inadequados para sua vida.

A comunidade religiosa compõe o quadro de discursos às quais os jovens estão sujeitos no momento de realizar suas escolhas, na forma de lidar com seus desejos, na vivência de suas primeiras experiências sexuais e em outras tantas experimentações afetivo-sexuais. As reelaborações dos significados e do modo de agir indicam que existem, segundo Matos (2000, p.22.), entre os repertórios presentes nestas experimentações, “formas negociadas e negociáveis de experiências de tolerância afetiva, cognitiva, erótica, política, moral, cultural”.

A complexidade da experiência religiosa contemporânea tem valorizado a importância dos estudos que se esforçam em apreender a religião a partir do ponto de vista dos praticantes, porque esta é a perspectiva fundamental para compreender o fenômeno religioso como tal e, conseqüentemente, as sociedades nas quais se exercita essa religiosidade (GRUMAN, 2005; WATANABE, 2005). De um lado, a partir das vivências dos praticantes se torna possível compreender o processo dinâmico dessas negociações, por outro, pelo pertencimento religioso se tem a compreensão do *ethos* privado na sociedade brasileira (HEILBORN et al., 2005, p.15). Para compreensão do *ethos* religioso contemporâneo, a vivência dos sujeitos parece

muito mais relevante do que conteúdo doutrinário das diferentes denominações a que pertencem ou aderem (DUARTE, 1983a).

Concebe-se o jovem, portanto, como sujeito plural que constrói sua trajetória inserido em diferentes contextos. Nessa situação cabe ao sujeito conferir preeminência a uma ou outra identidade no estabelecimento de soluções para os dilemas que vivem na trajetória afetivo-sexual. Por outro lado, o sujeito só será compreendido na sua totalidade complexa quando sua singularidade for focada. Nos termos de Costa (1995), o sujeito é como uma “pluralidade identificatória” que resulta do conjunto de vários sujeitos que se formam por sensações, percepções, representações, imagens e experimentações. Ainda na perspectiva deste autor (2001),

o sujeito é uma realidade psíquica histórico-cultural e não “algo” invariável no tempo e no espaço (...) a realidade subjetiva não pode ser pensada como “efeito” logicamente independente de causas sociais. O sujeito exprime, sem dúvida, as formas de vida dominantes. Mas não a modo de “efeito” referido a “causas” que lhes são exteriores.

Outro aspecto também importante da constituição do sujeito é que ele, como sujeito psicossocial, tem uma participação ativa no processo de construção da realidade a que pertence. Durante sua trajetória biográfica, o sujeito é confrontado tanto com o pluralismo de discursos e de instituições religiosas na sociedade quanto com o pluralismo interior de suas redes de pertencimento.

Na adolescência e juventude, momentos fundamentais para a valorização da autonomia, o processo de individualização se constrói de forma interdependente. Os grupos religiosos e também a família incorporaram novas formas de funcionamento, possibilitando ordenações diversas. Jabor et al. (2006) e também Rohden e Equipe Gravad (2005) discutem que há negociação entre os sujeitos na vivência subjetiva das suas crenças religiosas de escolha. Há distintas formas de negociação e estabelecimento de relações entre religiosidade e os campos da sexualidade e reprodução para os diversos sujeitos existentes. A negociação da

realidade só se atualiza no plano subjetivo contando com um “mercado de bens simbólicos” que seja flutuante.

Os arranjos que se efetivam “estão sujeitos a processos de negociação entre o indivíduo – e sua trajetória para construção de identidade pessoal, compreendida pela socialização em sexualidade, suas práticas e valores sexuais, conjugalidade, crenças, adesão e/ou conversão religiosa – e a família e a religião.” (HEILBORN et al., 2005, p.10-11) Há complexidade e contraditoriedade no horizonte de possibilidades em que se movem os sujeitos das sociedades modernas acerca de suas decisões. Sexualidade e experiência religiosa modelam a subjetividade dos sujeitos, conduzindo distintas formas de ver o mundo que se reelaboram no fluxo da experiência social. Segundo Natividade (2005), que realizou estudo junto a homens gays evangélicos, ocorrem acomodações mesmo no conflito entre o prazer da experiência mística-religiosa e o prazer no domínio da sexualidade. São duas cosmologias distintas que tematizam a pessoa: a verdade de si está na experiência da homossexualidade – uma das possibilidades de viver a sexualidade – e um outro eixo de constituição do *self* está na experiência vivida com Deus. As pessoas adaptam e fazem releituras de suas experiências religiosas, alternando aproximações e afastamentos da doutrina e dos preceitos religiosos.

Outro exemplo da complexidade e contrariedade é a pesquisa de opinião realizada junto a jovens católicos que demonstrou haver diferença entre as diretrizes da cúpula da Igreja Católica e o modo de pensar e agir de seus fiéis. Ou seja, os jovens católicos pensam de modo diferente daquele indicado pela Igreja quando se trata de sexualidade e reprodução, conforme demonstrou pesquisa de opinião realizada pela entidade Católicas Pelo Direito de Decidir (2007). Em algumas situações, entretanto, essa negociação pessoal não está desassociada completamente das moralidades que caracterizam as religiões enquanto instituições, quando se trata dos direitos sexuais e direitos reprodutivos, há conflito entre moralidades institucionais e a ética do sujeito.

A subjetividade, como definida por Santos (1993, p.32), é permanentemente construída e é o primeiro nome moderno de identidade. De forma mais ou menos intensa, a religião continua sendo uma instância reguladora da sexualidade, como definiu Bozon (2004, p.20). Do ponto de vista da religião, o controle da carne se inscreve na ordem dos sexos e consta dos desígnios de Deus e da natureza. Ao se reforçar a importância de descrever como a religiosidade se faz presente ou ausente na construção da sexualidade, nos significados atribuídos às relações amorosas e às formas de conjugalidades idealizadas e experimentadas pelos jovens, estar-se-á ampliando a compreensão da vida sexual, afetiva e reprodutiva na juventude.

A religiosidade abarca também posturas laicas e não confessionais, na sua constituição, como parte do processo de secularização que pode ser compreendido como uma reconfiguração do campo religioso no mundo contemporâneo (BLANCARTE, 2008). Dessa forma, a proposta de compreender o sentido da religiosidade na atualidade, a partir da negociação entre os sujeitos, os códigos religiosos e as suas outras referenciais, pressupõe que a dimensão da sexualidade acomoda as orientações religiosas modificadas pelos sujeitos.

2. Sexualidades e juventudes

Processo de socialização e trajetórias sexuais

Juventude foi concebida, neste trabalho de pesquisa, como processo, como uma fase que precede a vida adulta. Normalmente, ela é considerada, como uma fase fundamental porque também é nesse momento que o sujeito está em plena socialização para a atividade sexual ou para a iniciação sexual. A sexualidade compõe parte importante das trajetórias pessoais dos jovens e a religiosidade é um aspecto relevante, porque o pertencimento religioso tende a ocupar papel socializador na biografia dos indivíduos. A juventude, compreendida

como processo socialmente construído e não como fase do desenvolvimento psicogênico, é constituída por diferentes “trajetórias” pessoais que condensam episódios, cenas e estados. Por meio desta noção de juventude se buscará compreender como os ritmos diferenciados dos sujeitos podem ser diferentes para a entrada na vida adulta (HEILBORN, 2005, p.41). A sexualidade se constrói em cada trajetória também como processo resultante de um aprendizado complexo (HEILBORN, 2006).

Para Vilella e Doreto (2006), juventude é uma categoria que se constitui de meninos e meninas, rapazes e moças com diferentes experiências e práticas sociais compreendidas a partir da articulação e análise de categorias sociais (gênero, raça e classe social) que constituem a subjetividade. O contexto brasileiro incita o jovem a criar uma esfera de autonomia, no campo da sexualidade, na busca pela construção de um espaço privado, e pressupõe um aprendizado acerca de como se estabelecem os relacionamentos afetivos e sexuais, um processo de experimentação pessoal impregnado pela cultura sexual dos grupos de pares (HEILBORN, 2006, p.40). Entre os elementos que compõe esse aprendizado da sexualidade, está a comunidade religiosa a que pertence.

Há várias definições disponíveis para “juventude” e tem-se discutido a necessidade de superar as concepções construídas a partir de marcos etários. A peculiaridade do jovem, enquanto sujeito, é destacada por Vargas (2004, p.49):

As Nações Unidas entendem os jovens como indivíduos com idade entre 15 e 24 anos. Mas o critério da idade não é suficiente para discutir uma categoria que assumiu contornos tão diferentes. Nem se pode percebê-la como grupo social homogêneo, pois se agrupam sujeitos que só têm em comum a idade. É preciso distinguir a fase da vida e os sujeitos, ou seja, não se pode misturar juventude e os jovens; o primeiro é a fase, e o segundo são os sujeitos que vivem uma diversidade.

Nesse período, em que a sexualidade tem destaque especial e que as carreiras afetivo-sexuais se definem mais fortemente, se concretiza a construção dos papéis de gênero, as primeiras relações amorosas e surgem os ideais de conjugalidade. Abordar a juventude numa perspectiva biográfica, tomando a trajetória como contexto para a narrativa dos eventos

vivididos e das suas percepções sobre o mundo (KNAUTH et al., 2006) responde melhor às questões deste estudo.

O pertencimento religioso dos jovens amplia a compreensão da própria categoria “juventude” porque tal pertencimento social também marca as práticas experimentadas no curso da vida sexual (o repertório sexual e a percepção sobre ele) (HEILBORN; CABRAL, 2004) e além disso, como será visto, propicia outras formas de sociabilidade importantes, como as alternativas para o lazer (SANTOS; MANDARINO, 2005). A vida na comunidade religiosa, muitas vezes (ou até exclusivamente) representa um espaço onde se estabelecem as redes de amigos e a partir de onde se organizam os eventos de lazer.

Neste trabalho será visto como os códigos, os símbolos e os discursos religiosos podem ser marcantes como referências socializadoras. Ser jovem e religioso é um demarcador de identidade por representar a adesão a um conjunto de valores e referências culturais e por criar redes de sociabilidade específicas (NOVAES, 2001). O pertencimento a uma comunidade moral (SCOTT; CANTARELLI, 2004), como é a comunidade religiosa, na qual se compartilha valores que servem para referenciar a vida, é importante porque também serve para demarcar a diferença entre quem se identifica e é identificado como participante da comunidade e as pessoas que não fazem parte desta comunidade.

É possível compreender socialização nos termos de Berger e Luckmann (1994), que a definem como processo de internalização do mundo social pela criança e também pelo adulto¹², neste caso, cada vez que esse é iniciado num novo contexto social ou num novo grupo social. A socialização é uma construção social em movimento e sem fim que inclui a vivência singular das instituições, inclusive a religiosa.

A sexualidade e a religiosidade, se tomadas numa perspectiva construcionista, ou seja, como subjetividade e dispositivos socialmente construídos, são atividades sociais em sinergia

¹² Processo de socialização primária, no primeiro caso, e socialização secundária, no segundo caso.

ou conflito e são também práticas discursivas disponíveis no processo de socialização ou ressocialização para a juventude religiosa. Como sujeito religioso ou sexual, rapazes e moças têm também participação ativa nas instâncias socializadoras, com maior ou menor autonomia, têm capacidade de dialogar, questionar e escolher um universo de relações, em detrimento de outro, bem como escolher os valores implicados na experiência desse grupo.

Sexualidade, direitos sexuais e juventude religiosa

No que se refere à sexualidade, neste trabalho se compartilha da noção de que o sujeito sexual é intensamente interpelado pelos discursos dos direitos humanos (CORRÊA, 2006, p.106). No caso da juventude, por exemplo, há um debate importante no campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos porque, entre outros motivos, os adolescentes não costumam ser vistos como sujeitos de direito no campo da sexualidade ou mesmo como indivíduos que devam ter autonomia da gerência de suas relações afetivo-sexuais.

A noção de jovens como sujeitos de direitos ainda não é comum nos discursos socializadores dominantes na escola, nas famílias, na assistência à saúde e nas demais políticas públicas. O ponto de vista de adultos, responsáveis pela socialização de jovens, é o de sempre encarar a atividade sexual deles como sendo problemática (CALAZANS, 1999; PAIVA; AYRES; FRANÇA Jr., 2004) e não como um direito a ser protegido, a não ser do abuso, das doenças e da gravidez.

O Brasil é um país que tem dificuldade de avançar na legislação que trata de questões como o aborto, a eutanásia e a criminalização da homofobia (GOMES; NATIVIDADE; MENEZES, 2009b) porque na tramitação de leis e projetos no Legislativo se cristalizam ideias religiosas impostas, assim como também ocorre em outros países. Ou seja, há presença de dogmas religiosos nas decisões políticas (LOREA, 2006). Nos últimos anos tem ocorrido muitos episódios que exemplificam a densidade dos conflitos – entre discursos de moralidade

religiosa e discursos calcados na agenda do ativismo no campo dos direitos sexuais e direitos reprodutivos – que dão a empiria a esse embate.

Vale registrar, neste trabalho, alguns exemplos que serão sempre emblemáticos e fornecem informações-chave para compreender o conflito neste campo. O primeiro, ocorrido no início do ano de 2009 em um município de Recife, é o caso de uma menina de nove anos que interrompeu uma gestação de gêmeos decorrida de abuso sexual cometido por seu padrasto; a Igreja Católica, encarnada pelo arcebispo de Recife, posicionou-se contra a interrupção da gravidez, ameaçou ir à Justiça para impedir o aborto e, ainda, excomungou a equipe de saúde que realizou o procedimento legal e a mãe da menina que autorizou a interrupção; essa ocorrência teve repercussão internacional e foi uma oportunidade para ouvir fiéis católicos que, claramente, discordavam da atitude tomada pelo arcebispo de Recife.¹³ Também no ano de 2009, o Papa Bento XVI, em visita a Camarões e Angola, criticou o uso do preservativo para prevenir a epidemia de Aids, provocando repercussão na mídia e reação de dirigentes, ativistas políticos e fiéis por todo mundo.¹⁴ Ainda nesse mesmo ano, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) abriu um processo de censura pública para a psicóloga evangélica Rozangela Justino, por oferecer tratamento terapêutico para "curar" pessoas da homossexualidade. Segundo o CFP, isso vai contra a determinação da Organização Mundial de Saúde que diz que "a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão"; Rozangela representa um segmento de evangélicos que se posicionam de maneira semelhante em relação à homossexualidade. A repercussão do caso foi grande e redundou em uma entrevista bombástica numa revista de grande circulação em que a profissional reafirma

¹³ Alguns exemplos de matérias publicadas na ocasião:

<http://www.estadao.com.br/vidae/not_vid333981,0.htm> e

<http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=5381>.

¹⁴ Alguns exemplos de matérias publicadas na ocasião:

<http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=5626> e

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/lg/noticias/2009/03/090317_papaaidsafricafn.shtml>.

sua postura¹⁵, que é pública e oficial desde 2005, quando se constituiu o movimento cristão evangélico de cura da homossexualidade Associação de Apoio ao Ser Humano e à Família, liderado por ela.¹⁶ Em 2008, a Associação da Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais de São Paulo adotou como tema da 12ª Parada do Orgulho LGBT “Homofobia Mata: por um Estado laico de fato”, sinalizando fortemente o conflito nesse campo.¹⁷

Há outros inúmeros exemplos, mas o intento aqui é, sobretudo, registrar a importância do debate que aqui se pretende estabelecer e também destacar que ainda são poucos os estudos que buscam compreender como esses posicionamentos e ideologias repercutem nas trajetórias dos jovens religiosos. Portanto, em meio a acomodações, diálogos e conflitos, existe muito a ser descortinado sobre a relação entre sexualidade, religiosidade e juventude.

A ampliação das conquistas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos está diretamente relacionada com avanços legais que servem como garantia de uma sociedade democrática, de fato. A democracia e a ampliação dos direitos, especialmente no campo da sexualidade e reprodução, dependem da laicidade real do Estado que, por sua vez, tem como dever manter-se equidistante de quaisquer posições religiosas e garantir o convívio pacífico entre ideias conflitantes.

Desta forma, considerando os desafios aqui apontados, este trabalho pretende oferecer contribuições para a formulação de políticas que avancem em direção à ampliação dos direitos sexuais para os jovens. Pretende-se refletir criticamente sobre o debate que se faz nesse campo, considerando os discursos conflitantes que participam da socialização sexual da juventude e pretende-se valorizar a autonomia na negociação que moças e rapazes, como sujeitos religiosos, são capazes de fazer.

¹⁵ Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/120809/homossexuais-podem-mudar-p-015.shtml>>.

¹⁶ <http://www.jesussite.com.br/noticias_detalhe.asp?id_news=73> e <<http://rozangelajustino.blogspot.com/>>.

¹⁷ O site da Associação da Parada do Orgulho LGBT: <<http://www.paradasp.org.br/>>.

Capítulo II *Objetivos e Métodos*

1. Objetivos

O objetivo deste estudo é compreender o modo como jovens religiosos e religiosas, participantes de diversas comunidades, concebem a sexualidade e as relações afetivo-sexuais.

Especificamente buscou-se identificar:

- a) Como percebem e vivem a socialização para a sexualidade proposta e exercida nas comunidades religiosas das quais participam.
- b) A negociação com dogmas, crenças, moralidades, punições, permissões e orientações da religiosidade, quando se trata das vivências no campo da sexualidade, conjugalidade, afeto e da saúde reprodutiva.
- c) As possibilidades de aproximação dessas experiências e concepções com a promoção dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos para juventude.

2. Universo do estudo: os jovens e suas comunidades religiosas

As comunidades, as jovens e os jovens adeptos incluídos neste estudo podem ser divididos em duas matrizes – matriz cristã e matriz afro-brasileira. Fizeram parte do universo estudado as seguintes religiões da matriz cristã: i) uma Igreja Católica; ii) uma Igreja Anglicana Episcopal; iii) uma Igreja Adventista da Promessa; iv) uma Igreja da Assembleia de Deus. Das religiões da matriz afro-brasileira, participaram do estudo: i) um Terreiro de Candomblé Ketu; ii) um Terreiro de Candomblé da tradição de Tambor de Mina; iii) dois Terreiros de Umbanda. As dezoito entrevistas realizadas com jovens foram distribuídas entre moças e rapazes das diversas instituições religiosas citadas. Os grupos focais foram realizados com moças e rapazes dos dois Terreiros de Umbanda e com moças e rapazes da Igreja Adventista da Promessa.

Juventude é uma categoria concebida como um processo em permanente construção. Neste estudo, optou-se por trabalhar com a faixa etária dos 15 aos 25 anos para incluir distintos momentos que antecedem a vida adulta. Desta forma, e considerando a literatura sobre o tema, foram selecionados jovens religiosos e religiosas por sua idade, mas também por sua inserção como participante ativo ou ativa de uma comunidade religiosa.

A inclusão das distintas instituições religiosas buscou contemplar alguma diversidade de denominações que fazem parte do quadro polissêmico religioso brasileiro, sem pretender esgotá-las. Iniciativas de pesquisa como essa, que incluem diferentes denominações religiosas, pretendem garantir alguma comparabilidade entre os conteúdos obtidos e são ainda pouco comuns na literatura disponível sobre religião e sexualidade.

Este estudo, como já foi relatado, é resultado de outros projetos que categorizaram as religiões estudadas em “católicas”, “evangélicas” e “afro-brasileiras”. Apesar disso, optou-se pela categorização em religiões cristãs e afro-brasileiras, sendo que nesta última categoria se inclui a Umbanda, que se caracteriza pela combinação permanente e dinâmica do catolicismo com outros elementos, numa atualização constante dos seus elementos constitutivos, que tornam a Umbanda carregada de múltiplas influências (MALANDRINO, 2006) por conta de sua capacidade elástica para absorção. Apesar de cristã, sua constituição de origem afro-brasileira foi o que determinou a categorização adotada no estudo, porque tal origem costuma estar à frente da bricolagem que ocorre entre os elementos de origem africana (orixás e outras divindades trazidos pelos escravos), os elementos de origem brasileira ‘nativa’ (por exemplo, a pajelança das comunidades indígenas) e os elementos do catolicismo imposto pela herança luso-brasileira ‘colonial’¹⁸.

Logo no início do trabalho de campo, foi possível perceber que as categorias “católica”, “evangélica” e “afro-brasileira” nomeadas no estudo original não eram suficientes

¹⁸ As palavras ‘nativas’ e ‘colonial’ estão entre aspas porque a influência de culturas indígenas na Umbanda e em outras manifestações da religiosidade brasileira não são apenas dos povos indígenas nativos, mas também de índios espalhados pela América e pelo mundo; assim como a influência católica não é apenas luso-colonialista.

para apreender a diversidade interna de cada uma das religiões com as quais se teve contato nas inserções em campo. Apesar disso, manteve-se a classificação utilizada no projeto para definir quais as religiões evangélicas e quais as religiões afro-brasileiras seriam incluídas.

As comunidades religiosas das quais fazem parte as jovens e os jovens entrevistados localizam-se na região metropolitana de São Paulo e apresentam características próprias do contexto onde se inserem. Apreender a instituição religiosa, nesse sentido, é importante para ajudar a compreender as trajetórias juvenis tal como se pretendeu com este estudo. Por essa razão, realizou-se uma breve descrição de cada uma das comunidades religiosas, apresentando-as no seu contexto e explicando sua inclusão no estudo, a partir da rede de informantes contatada para a realização do trabalho de campo. Essa descrição está pautada em impressões pessoais de campo articuladas à leitura de diários de campo de outros pesquisadores, incluindo referências do meu repertório religioso, afetivo e profissional. Sendo assim, não se trata de uma descrição etnográfica ou histórica de cada instituição religiosa, mas de uma combinação livre de todos esses elementos, permeada pelas impressões dos próprios jovens interlocutores do estudo. A pretensão dessa descrição é apenas fornecer dados do contexto para melhor compreender o universo das jovens e dos jovens estudados.

Das comunidades que fazem parte do universo cristão, o primeiro contato foi feito com a Igreja Católica, localizada em um tradicional bairro da zona leste da capital paulista, de fácil acesso, diferente de outros templos incluídos no estudo que se encontram em região periférica ou de difícil acesso. Seus frequentadores parecem vir de famílias da classe média paulistana, formadas por homens e mulheres inseridos no mercado de trabalho. As pessoas desta comunidade religiosa (padres, bispos e outros religiosos diocesanos, além dos leigos militantes) estiveram envolvidas com atividades relacionadas às comunidades eclesiais de base, especialmente no período da ditadura militar.

Conheci apenas as dependências externas da paróquia católica, mais precisamente o local onde foram realizadas as entrevistas, que é uma construção ampla, lembrando uma escola com salas de aula, salão central, cozinha e banheiros. Esse espaço é utilizado para diversas atividades, entre as quais aulas dos cursos de crisma e de catequese. É nesse espaço onde ocorrem os encontros periódicos das moças e rapazes adeptos que por ocasião do trabalho de campo estavam em processo de reorganização do movimento da juventude da paróquia.

Essa comunidade foi incluída no estudo porque se tomou conhecimento que ela estava desenvolvendo ações junto à juventude, ligadas às atividades da pastoral da juventude da Igreja Católica. No caso desta paróquia houve uma sinergia de interesses que promoveu o contato entre os jovens e os pesquisadores. Na verdade, foi principalmente o interesse dos jovens¹⁹ em discutir temas relativos à saúde sexual e reprodutiva que garantiu a escolha desta comunidade. A execução da pesquisa nessa comunidade possibilitou a realização de um encontro²⁰ onde jovens e pesquisadores debateram o tema da gravidez juvenil, o que parece ter colaborado para os jovens investirem na reorganização da juventude católica da paróquia.

A rede católica de informantes acionada pelos estudos dos quais este derivou levou a instituições formadas por pessoas pertencentes à Igreja Católica ou instituições que faziam parte da estrutura de congregações católicas com atuação no campo da ação social e menos a comunidades paroquiais. Como o interesse primordial deste trabalho era a vivência jovem da religiosidade católica, foram realizadas entrevistas em apenas uma das paróquias indicadas pela rede de informantes, que forneceram dados suficientes para pensar a vivência da religião e os significados da sexualidade entre jovens católicos.

¹⁹ As autoridades adultas também demonstraram interesse sobre a questão. O padre e dois educadores religiosos desta comunidade foram entrevistados para os outros estudos dos quais este trabalho derivou.

²⁰ Um dos princípios do NEPAIDS é a execução de estudos que promovam o protagonismo da própria comunidade estudada; neste sentido, a realização de uma “Oficina sobre saúde sexual e saúde reprodutiva” atendeu os interesses dos atores envolvidos em cena: jovens católicos e pesquisadores.

A denominação “evangélica” utilizada neste estudo merece considerações por ser uma categoria que parece não dar conta de toda pluralidade de denominações religiosas cristãs que se originaram a partir da Reforma Protestante. Desde a constituição das primeiras religiões que se estruturaram a partir da Reforma (metodistas, anglicanos, presbiterianos e outras), comumente chamadas de religiões protestantes tradicionais ou históricas, vem ocorrendo um progressivo processo de modificação, diversificação e ampliação da categoria religiosa protestante, até desembocar nas religiões que hoje são conhecidas como evangélicas e que, entre as quais, se destacam as pentecostais (MARIANO, 2008). Essas religiões, nos sistemas classificatórios mais frequentes, são consideradas pertencentes ao meio evangélico, ao lado dos protestantes históricos e em oposição ao catolicismo, no interior do cristianismo (ALMEIDA, 2006).

Diante da pluralidade evangélica, as comunidades incluídas no estudo representam, de alguma forma, parte da diversidade desse universo. As Igrejas foram indicadas pela rede de informantes utilizadas pelos estudos dos quais este trabalho derivou, porque estavam envolvidas ou sensibilizadas para questões específicas da saúde sexual e reprodutiva da juventude ou com os direitos para esse segmento.

Uma das comunidades evangélicas que fez parte do estudo foi uma Igreja Anglicana Episcopal localizada na região central da cidade de São Paulo. A Igreja tem instalações antigas, uma bela arquitetura formada por um salão principal (o local de culto/missa) que lembra bastante os salões das Igrejas Católicas pela disposição do altar, dos bancos, pelos vitrais coloridos e também pela manutenção da cruz como símbolo central, diferente da maior parte das outras religiões evangélicas. No fundo da Igreja, há outra construção ampla, com dois andares, onde ocorrem diversas atividades da comunidade e onde foram realizadas as entrevistas com os jovens.

Os frequentadores dessa Igreja parecem fazer parte de uma classe média tradicional paulistana que acompanhou de perto as instalações da Igreja no bairro, durante os anos 60. A inclusão desta comunidade anglicana na pesquisa partiu do envolvimento de seu reverendo com ações de combate à epidemia de Aids e ações da comunidade para o estabelecimento de uma rede de apoio a pessoas vivendo com HIV/Aids. Na época do trabalho de campo, a comunidade dava os primeiros passos em campanhas coletivas, muito motivada a iniciar outras ações no campo dos direitos humanos.

Outra Igreja evangélica é a Igreja Adventista da Promessa, que fica numa área residencial de classe média baixa muito próxima a uma extensa área nobre da zona sul da cidade. A rua é tranquila, muito diferente do entorno movimentado e congestionado. As instalações físicas da comunidade religiosa se estendem atrás e embaixo do salão onde ocorrem os cultos, em cujo interior há bancos de madeira reservados aos fiéis e um púlpito também de madeira com o símbolo da Igreja esculpido. No andar de baixo, há um salão amplo e alguns cômodos onde foram realizadas as entrevistas e o grupo focal. Essa Igreja existe desde os anos 30 e sua origem ancestral está na Igreja Adventista, de tradição protestante histórica, com a qual rompe ao aderir ao Pentecostes²¹. Seus fiéis creem na promessa do Espírito Santo²² e têm isso como referência de pregação.

Esta comunidade foi incluída nos estudos porque tomou-se conhecimento do interesse do pastor jovem em tratar de questões de saúde sexual e reprodutiva. Pouco tempo antes do contato para a pesquisa, uma profissional de saúde adepta de outra comunidade pentecostal com afinidades com a Igreja Adventista havia realizado palestras sobre Aids e outras DST/Aids com os jovens dessa comunidade.

²¹ A denominação das Igrejas pentecostais deriva da passagem bíblica chamada de Pentecostes, em que o Espírito Santo aparece aos apóstolos cinquenta dias após a Páscoa. Estas Igrejas caracterizam-se pela ênfase especial que dão à experiência direta e pessoal com Deus, através do Batismo no Espírito Santo. Creem que o Espírito Santo se revela aos fiéis, como o fez com os apóstolos em Pentecostes, permitindo a manifestação de dons como a glossolalia, a cura e a profecia.

²² Conforme verificado no site da Igreja: <<http://www.iapro.com.br/index.php>>.

A outra Igreja evangélica, a Assembleia de Deus²³, é pentecostal como a Adventista da Promessa e também fica na zona sul da cidade, na região de Santo Amaro. O salão principal da Igreja fica no piso térreo e atrás dele há três andares onde se localizam algumas salas. No primeiro andar, há duas salas chamadas de ministério infantil, onde as crianças ficam durante o culto, e no segundo andar há outras duas salas utilizadas para aulas de canto, música e ensino bíblico. A sala das crianças, onde ocorreu uma das entrevistas, era adornada com desenhos de personagens de Walt Disney. A entrevista com o outro membro dessa comunidade aconteceu no local de trabalho do entrevistado, que é militante do movimento negro, fato que contribuiu para a inclusão da sua comunidade religiosa no estudo.²⁴ Considerou-se também, para incluí-la, o fato de ser uma das primeiras religiões da onda neopentecostal brasileira, além de contar com um número expressivo de fiéis no país.²⁵

Em relação às denominações evangélicas incluídas, é importante lembrar que o foco de interesse deste trabalho não foi a religião enquanto instituição ou organização baseada em crenças e dogmas, mas a experiência das jovens e dos jovens adeptos dessas religiões.

As religiões da matriz afro-brasileira que participaram do estudo foram incluídas porque estavam envolvidas com a luta contra a epidemia de Aids. Grande parte dos Terreiros tinha experiência em atuações de articulação política e de organização de respostas coletivas para contenção da epidemia. Esse grau de envolvimento inclui relações diretas com programas governamentais de DST/HIV/Aids, ações que vão além do espaço religioso da própria comunidade. Um dos Terreiros de Candomblé foi pioneiro no movimento de combate à epidemia, ainda no início dos anos 90, mobilizado em torno da preocupação com a

²³ Trata-se do único templo que não conheci pessoalmente.

²⁴ O número de militantes do movimento negro que fazem parte de comunidades evangélicas tem aumentado nos últimos tempos. Talvez isso decorra do fato de que as religiões evangélicas pentecostais têm entre os seus praticantes o maior número de negros. Como colocou Burdick (2001, p.204): “Identificamos um número surpreendente de iniciativas da parte de pentecostais negros para fazer da defesa da identidade étnica negra e da luta contra o racismo projetos permanentes de suas igrejas”.

²⁵ O censo de 2000 com atualizações de 2002 aponta para 8,4 milhões de adeptos da Assembleia de Deus, que em número de adeptos, entre as religiões evangélicas pentecostais, só perde para a Igreja Universal do Reino de Deus (JACOB et al., 2003).

utilização de alguns objetos rituais²⁶. Já o outro Terreiro desenvolvia atividades de orientação e prevenção da Aids incluindo, por exemplo, o oferecimento de preservativos nas festividades religiosas.

Os dois Terreiros de Umbanda também estavam inseridos nessa rede de comunidades afro-brasileiras envolvidas no combate à epidemia de Aids, com diferentes tipos de envolvimento. Um deles atuava em várias frentes, envolvido com movimentos pela saúde pública e de combate à intolerância religiosa, entre outros. O outro templo umbandista tem uma iniciativa pontual, no início dos anos 2000, de prevenção da Aids, mas não desenvolveu nem atuou posteriormente se comparado com as outras três comunidades afro-brasileiras participantes do estudo. Este Terreiro pode ser classificado como um espaço religioso sensibilizado para a luta no campo da saúde sexual e reprodutiva, mas não atuante.

Um dos Terreiros de Umbanda se localiza na zona leste da cidade de São Paulo e está no mesmo terreno da casa da mãe-de-santo, a autoridade religiosa com a qual se estabeleceu o contato para realização dos estudos. A parte sagrada do Terreiro é composta de um salão retangular pequeno, com acabamento cuidadoso em cerâmica branca nas paredes e no chão, alguns bancos e cadeiras para a assistência²⁷, um congá – um local de consagração e reverência, formado por uma espécie de altar com adereços religiosos sagrados, velas e imagens de divindades. Também há dois atabaques, que são os instrumentos de percussão que acompanham as músicas rituais religiosas e que, junto com o congá, são protegidos por uma cortina branca, do teto ao chão, enquanto este salão é utilizado para outros fins que não sejam religiosos. Além da parte sagrada, há uma cozinha e banheiros. Na frente do Terreiro há a garagem da casa da mãe-de-santo. Na parte sagrada de um Terreiro de Umbanda é onde acontecem as giras, que são rituais religiosos conduzidos pela autoridade religiosa

²⁶ Em alguns rituais do Candomblé são feitas escarificações na pele dos iniciados com a utilização de objetos cortantes como, por exemplo, a navalha. O referido movimento se organizou em torno do debate sobre a manutenção deste objeto ritual de forma que se mantivesse a tradição ao mesmo tempo em que se pudesse garantir a prevenção da infecção pelo HIV e pelos vírus das hepatites.

²⁷ Assistência é o nome que se dá às pessoas que comparecem às sessões religiosas de Umbanda.

(geralmente pai ou mãe-de-santo). Nas giras são louvadas as divindades da doutrina e há contato entre assistência, com conversas e consultas, e as divindades incorporadas em algum adepto que “recebe” esta entidade, por meio do transe.

Para se chegar a esse Terreiro é preciso ter orientações precisas, porque se localiza em uma rua curta e estreita, recortada por outras ruas semelhantes. Esse conjunto de ruas se encontra paralelo a uma grande avenida que dá acesso a uma estação do Metrô, distante dali cerca de trinta minutos de carro ou ônibus. Os frequentadores são, na maioria, moradores da região que aparentam ser de classe média baixa. Foi no salão principal do Terreiro que foram realizados alguns encontros com a mãe-de-santo e com uma das lideranças jovens da casa que ocupa cargo na hierarquia doutrinária, como curimbeira, ou seja, a pessoa que toca os atabaques e conduz as músicas cantadas nos rituais. Esta jovem também é ativista em grupo de jovens umbandistas que agrega pessoas de várias comunidades e que participou deste estudo. Também nesse local foram realizadas duas das entrevistas com os jovens umbandistas.

O outro Terreiro de Umbanda fica na zona sul de São Paulo, numa rua paralela a uma grande avenida que dá acesso a regiões nobres da cidade e a alguns municípios da Grande São Paulo. Trata-se de um espaço religioso com o qual tenho grande proximidade e sua inclusão nos estudos foi por indicação minha.²⁸ A região onde se encontra é de classe média, mas limítrofe com bairros populares e carentes. Há frequentadores de diferentes segmentos sociais, mas parece predominar jovens adultos pertencentes a uma classe média paulistana. Participam, também, pessoas de outros municípios da redondeza e de lugares mais distantes.

As giras acontecem em um salão amplo, com o congá instalado aos fundos, com flores, castiçal de velas e alguns adornos sagrados, em frente a uma parede de tijolos a vista. Pelo chão, embaixo e nas laterais do congá, encontram-se outros adornos, além de velas

²⁸ No início dos anos 2000, este Terreiro fez parte de iniciativas no campo da prevenção da Aids. Nesta ocasião, eu trabalhava na Coordenação Estadual de DST/Aids de São Paulo, parceira na realização de tais iniciativas. Além disso, fui adepta desta comunidade religiosa de 1994 até 2007.

acesas e algumas imagens, entre as quais uma grande de São Jorge, sincretizado com o orixá Ogum, perto da qual ficam três atabaques. Há vários adornos religiosos espalhados nesse espaço e pelas suas paredes. O espaço reservado à assistência tem cadeiras e bancos que ficam à frente de um arco de madeira, coberto de palha, dedicado ao orixá Obaluaê. Há outros cômodos para atividades rituais, para guardar objetos, uma cozinha, banheiros. A parte de cima do Terreiro, onde se realizou o grupo focal, estava desativada e ocupada por materiais diversos de construção (portas, janelas, pias, vasos sanitários, etc.), advindos da demolição de uma casa e doados ao Terreiro para serem revertidos em fundos. No dia do grupo focal, com ajuda de alguns dos jovens, arrumei esse local para permitir que nos acomodássemos sentados em círculo.

Um dos Terreiros de Candomblé envolvidos na pesquisa é da nação Ketu, uma das manifestações mais populares do Candomblé existente no Brasil. Tem origem iorubá²⁹ e se constitui originalmente na Bahia, se espalhando, a partir daí, para todo o país, incorporando elementos específicos de cada lugar. O Terreiro Ketu em questão localiza-se em um município da Grande São Paulo, distante aproximadamente 40 quilômetros do centro da capital. O acesso a ele pode ser rápido e fácil, se o trajeto for percorrido de carro, pela rodovia, ou complexo e demorado, se for por meio de transporte público. O bairro em que se situa está em região periférica desse município. Seus frequentadores são, majoritariamente, pessoas que moram nas proximidades do Terreiro. Esta comunidade foi incluída nos estudos porque estava comprometida com ações de atenção em saúde, de prevenção da Aids e outras atividades voltadas para a comunidade.³⁰ Por exemplo, a saúde do idoso foi tema de uma festa ao orixá Nanã – figura mítica idosa – na qual foram oferecidas palestras com profissionais de saúde e informações. A saúde do homem foi tema de uma festa dedicada a Ogum, um orixá

²⁹ Povo africano do sudoeste da Nigéria, com grupos espalhados por Benin e pelo norte do Togo.

³⁰ A ialorixá (mãe-de-santo) deste Terreiro já foi candidata a vereadora em uma eleição, com forte apoio de sua comunidade religiosa.

masculino que representa a guerra e a virilidade, além de ser protagonista de mitos onde se apresenta como um grande conquistador, homem de várias parceiras.

O espaço do Terreiro de Ketu se compõe de várias construções e inclui uma área externa com algumas instalações, compostas de objetos sagrados dispostos em reverência às divindades cultuadas naquele templo religioso.³¹ No altar dos caboclos, há imagens e objetos de índios; há uma pequena casa para pretos-velhos, com imagens de negros idosos, os pretos-velhos da Umbanda; na entrada, um pequeno quarto para Exus e Pombogiras³², que são divindades que protegem dos inimigos a casa e as pessoas que a frequentam. Nesse quarto, as entidades recebem bebidas alcoólicas, cigarros, joias, velas e outros objetos. Na parte externa do Terreiro, no quintal da casa da autoridade religiosa, há um lago artificial com marreco e patos. Um dos filhos biológicos da mãe-de-santo é membro ativo da religião e foi sujeito dessa pesquisa. Outras duas jovens filhas-de-santo deste Terreiro fizeram parte deste estudo. As entrevistadas foram realizadas nas instalações do Terreiro. O espaço onde acontecem as festas do ritual Ketu e as giras de Umbanda é relativamente pequeno e comporta duas pequenas fileiras de cadeiras para assistência nos dias de trabalho. Em uma mesa há alguns objetos e um vaso, no centro, que representa o assentamento sagrado da casa, uma cadeira reservada para autoridades religiosas, três atabaques e bancos para acomodar os tocadores ficam sobre uma pequena armação de madeira. Logo atrás deste salão há um cômodo usado pelos filhos e filhas-de-santo para troca de roupas e para guardar objetos, um banheiro e uma pequena cozinha.

³¹ A fundadora deste Terreiro vem de uma família consanguínea que é adepta da Umbanda. Sua mãe biológica é mãe-de-santo umbandista. Para preservar essa origem, ela decidiu continuar cultuando as divindades de Umbanda, assim como manter rituais de forma alternada e complementar aos trabalhos de Candomblé; os rituais e elementos da Umbanda mantêm uma relação com os de Candomblé, neste Terreiro. Entretanto, mantém também, a autonomia entre eles, especialmente no sentido de “preservar” o Candomblé como a religião oficial que se pratica e mantê-lo afastado da influência da Umbanda porque esta é complementar.

³² A denominação desta entidade – Pombogira ou Pomba-gira – varia de acordo com o Terreiro e a origem da tradição de cada um deles. De forma geral, trata-se de uma divindade feminina que assume os estereótipos de mulher sedutora, envolvente, artilosa, entre outros.

O outro Terreiro de Candomblé incluído no estudo é da tradição de Tambor de Mina e se caracteriza pelo culto aos encantados, um tipo específico de divindades constituída de famílias advindas de determinadas regiões da África. A origem desta tradição é jeje³³ e nasce no Estado do Maranhão, migrando para outras localidades do Brasil, sendo que o número de Terreiros de Mina é pequeno. Este Terreiro de Mina se localiza em outro município da Grande São Paulo, também em região periférica e, embora esteja em uma área mais urbanizada, o acesso por transporte público é complexo e para se chegar de carro é preciso estar bem informado sobre os caminhos. A inclusão deste Terreiro, como já foi relatado, se deu pelo envolvimento do pai-de-santo fundador desta tradição em São Paulo com ações pioneiras no campo da prevenção da Aids nos anos 90 e início dos 2000. O jovem entrevistado é nascido nessa religião, filho da mãe-de-santo que herdou a função de zeladora do Terreiro depois da morte do fundador. Ele é alabê, um rapaz que tem a função de tocar os instrumentos rituais e harmonizar os cânticos religiosos.

O Terreiro está instalado em uma casa comum, adaptada, com um salão onde acontecem os rituais religiosos. As paredes são cobertas com fotografias das festas realizadas na casa ao longo do tempo. Em uma das pontas deste salão há cadeiras reservadas para as autoridades religiosas, ao lado dos atabaques e tambores. Próximo a esse local são expostas fotografias do pai-de-santo fundador do Terreiro. No centro está o assentamento sagrado da casa. Há uma ante-sala lateral com uma mesa grande que acomoda parte do público nos dias de festas e onde serve-se comida nos finais dos rituais da casa. Há, ainda, uma cozinha, banheiros, uma sala de estar e um quarto para troca de roupa dos filhos-de-santo e das divindades quando os filhos e filhas estão em transe. Frequentam esse Terreiro, além de moradores da região, professores universitários, intelectuais, estudantes e ativistas políticos.³⁴

³³ Povo africano que habita o Togo, Gana, Benin e regiões vizinhas.

³⁴ Esse público diverso é atraído a esse Terreiro devido à sua tradição religiosa rara em São Paulo.

A rede de informantes dos estudos dos quais este derivou levou a uma gama de comunidades religiosas afro-brasileiras muito mais ampla que as incluídas neste estudo. As comunidades cristãs indicadas pela rede de informantes foram em muito menor número e de acesso mais dificultado. A hipótese que se atribui para essa diferença é que as comunidades e lideranças religiosas afro-brasileiras estão mais envolvidas em distintos movimentos político-sociais (movimentos étnico-racial, movimento pelo respeito a diversidade religiosa, movimentos de saúde). Além disso, minha rede particular de relações, derivada também de uma proximidade pessoal com estas denominações religiosas, permitiu ter mais acesso a pessoas e comunidades religiosas afro-brasileiras.

3. As entrevistas

As dezoito entrevistas em profundidade foram realizadas com base num roteiro (*Anexo I*) composto de duas partes. Na primeira parte havia perguntas para obtenção do perfil sociodemográfico. Na segunda parte havia questões sobre a religião e a vinculação religiosa dos participantes. Na sequência, questionava-se os rapazes e moças sobre o campo da saúde sexual e reprodutiva, suas concepções sobre relações afetivo-sexuais, sobre DST/Aids, direitos humanos e direitos sexuais. As entrevistas, gravadas em áudio com autorização dos entrevistados, tiveram em média duração de uma hora e vinte minutos.

O modelo metodológico adotado nas entrevistas foi o procedimento de exploração investigativa de cenas. Ao tratar de apreender as trajetórias biográficas na intersecção entre sexualidade e religiosidade, a utilização de cenas torna as narrativas das entrevistas mais dinâmicas (PAIVA, 2000, 2008). Para isso, o entrevistador procura valorizar a espontaneidade, ajudando o interlocutor na contextualização da experiência ou da ideia que está narrando, buscando o detalhamento de cenas, o processo da experiência, dos fatos, os

personagens e os sentimentos envolvidos. Esse recurso contribui para a compreensão das carreiras afetivo-sexuais, permite a reconstrução de percursos de experiências através da narrativa de eventos que o sujeito aciona como relevantes, possibilitando acesso aos seus cenários culturais (NATIVIDADE, 2009).

Os conteúdos coletados se referiam a cenas descritas pelos jovens e pelas jovens derivadas de suas próprias experiências ou acerca de pessoas conhecidas da comunidade religiosa e de outros círculos de relações. O contexto onde os jovens e as jovens se inserem foi sempre considerado, mesmo quando se tratava de questões nas quais o que se buscava eram suas concepções. O contexto é primordial porque, de acordo com Georg Mead (1992), o presente é permanentemente produzido, dado que os sujeitos estão sempre reconstruindo sua trajetória de vida. As entrevistas foram também conduzidas no modo habitual de entrevista em profundidade, como quando solicitou-se ao entrevistado ou entrevistada que descrevesse seu conhecimento e suas concepções sobre temas de interesse do trabalho ou o que sabia acerca da postura da sua religião sobre esses temas.

As autoridades religiosas adultas das comunidades que participaram do estudo indicaram a maior parte das jovens e dos jovens entrevistados, muitos deles com papel de liderança em suas comunidades. Talvez a indicação de jovens líderes, alguns também considerados autoridades religiosas por outros jovens da comunidade, tivesse como objetivo garantir que as ideias e discursos dos jovens estivessem em sintonia e harmonia com o discurso institucional da doutrina.

O local de realização das entrevistas variou de acordo com a disponibilidade dos entrevistados e entrevistadas e também de acordo com as sugestões das lideranças adultas que indicaram os jovens. A maioria das entrevistas foi realizada nas dependências religiosas ou em locais anexos às mesmas. Vale lembrar que o conteúdo das entrevistas esteve sujeito a variações decorrentes de interferências do contexto de sua realização. Nem sempre foi

possível salvaguardar um espaço reservado e preservado. Nesse sentido, é importante informar quais entrevistas foram realizadas fora das dependências da comunidade religiosa e em que condições de privacidade: na casa do entrevistador, com total privacidade, entrevistou-se uma moça e um rapaz umbandistas; um dos adeptos do Candomblé foi entrevistado na casa dele, que fica no mesmo terreno do Terreiro; outro adepto do Candomblé foi entrevistado em local tranquilo de uma praça pública próxima de sua residência³⁵; o membro da Assembleia de Deus foi entrevistado em seu local de trabalho.

A entrevista com uma das jovens umbandistas teve início nas dependências de seu Terreiro mas, diante da demonstração de receio da entrevistada em falar sobre alguns temas, não havendo opção mais reservada naquele espaço, foi finalizada em comum acordo junto ao muro de uma casa na calçada da rua. Havia a necessidade em dar continuidade à conversa, marcada por uma narrativa emocionada da entrevistada. Nesta e na entrevista realizada na casa do adepto do Candomblé³⁶ ficou clara a importância da privacidade para a realização de entrevistas. Nessas duas situações, se não houvesse mobilização e estabelecimento de confiança entre entrevistados e pesquisadores, as entrevistas poderiam ter sido encerradas em função da vulnerabilidade do local onde estavam sendo realizadas. Apesar dos desafios enfrentados em algumas das condições de realização, parece que nenhuma das entrevistas ficou prejudicada.

³⁵ Isso ocorreu porque o local onde havíamos marcado para realização da entrevista, um teatro municipal da cidade, encontrava-se fechado no dia da entrevista agendada. Com imensas dificuldades de remarcar essa entrevista, optamos pela praça para garantir a sua realização.

³⁶ Essa entrevista começou na cozinha, passando pelo escritório e terminando na sala. Esse constante trânsito foi provocado por interrupções da ialorixá, que também é sua mãe biológica, preocupada com algumas atividades religiosas e também porque se tentava fugir dos latidos do cachorro no quintal.

Quadro 1 – Moças e rapazes entrevistados: adesão religiosa por matriz, sexo, idade, cor³⁷, escolaridade, trabalho

<i>Matriz Afro-brasileira</i>						
<i>Nome</i> ³⁸	<i>Adesão Religiosa</i>	<i>Sexo</i>	<i>Idade</i>	<i>Cor</i>	<i>Escolaridade</i>	<i>Trabalho</i>
1. (Cláudia)	Candomblé Ketu	F	15	Parda	9º ano fundamental	Não
2. (Régia)	Candomblé Ketu	F	15	Parda	9º ano fundamental	Não
3. (Tadeu)	Candomblé Ketu	M	19	Branco	Médio completo	Sim
4. (Ricardo)	Candomblé Tambor de Mina	M	15	Negra	9º ano fundamental	Não
5. (Lia)	Umbanda	F** ³⁹	18	Negra ⁴⁰	Cursando universitário	Sim
6. (Rita)	Umbanda	F**	24	Branca	Universitário completo	Sim
7. (João)	Umbanda	M**	22	Branca	Médio completo	Sim
8. (Lúcio)	Umbanda	M**	22	Branca	Cursando universitário	Sim
<i>Matriz Cristã</i>						
<i>Nome</i>	<i>Adesão Religiosa</i>	<i>Sexo</i>	<i>Idade</i>	<i>Cor</i>	<i>Escolaridade</i>	<i>Trabalho</i>
9. (Raul)	Igreja Adventista da Promessa	M**	18	Parda	Médio completo	Sim
10. (Vânia)	Igreja Adventista da Promessa	F**	22	Branca	Médio completo	Sim
11. (Camila)	Igreja da Assembleia de Deus	F	25	Negra	Cursando universitário	Sim
12. (Flávio)	Igreja da Assembleia de Deus	M	22	Preta	Médio completo	Sim
13. (Márcia)	Igreja Episcopal Anglicana	F	17	Branca	Médio completo	Não
14. (José)	Igreja Episcopal Anglicana	M	23	Parda	Cursando universitário e fazendo estudos no seminário anglicano	Não
15. (Ana)	Igreja Católica	F	16	Branca	Cursando ensino médio	Sim
16. (Júlia)	Igreja Católica	F	18	Branca	Cursando ensino médio	Não
17. (Ivo)	Igreja Católica	M	15	Branca	Cursando ensino médio	Sim
18. (Caio)	Igreja Católica	M	16	Branca	Cursando ensino médio	Não

³⁷ Apesar de não ter trabalhado o recorte étnico-racial, essa informação foi mantida para contextualizar os entrevistados, tal como recomendado para uma análise de perspectiva construcionista; a cor aqui registrada é a cor correspondente à primeira resposta espontânea do entrevistado; depois desta resposta, eram colocadas as categorias utilizadas pelo IBGE e o entrevistado escolhia entre elas.

³⁸ Para possibilitar uma leitura mais fluente, foi dado um nome fictício para cada uma das moças e dos rapazes entrevistados que serão utilizados ao final dos trechos selecionados para comporem este trabalho.

³⁹ O sinal ** indica que esses jovens participaram também dos grupos focais realizados com outros jovens de suas comunidades.

⁴⁰ Essa entrevistada é branca, mas respondeu espontaneamente: “sou negra não aparente”; depois escolheu a categoria branca do IBGE.

4. Os grupos focais

Os grupos focais foram introduzidos como procedimento de coleta de dados posteriormente, quando ficou evidente o contraste entre os conteúdos das narrativas das moças e dos rapazes de Umbanda e dos jovens e das jovens da Igreja Adventista da Promessa. Esse contraste aparece especialmente em assuntos sobre homossexualidade e sexualidade fora do casamento. A realização dos dois grupos teve como objetivo aprofundar a compreensão dos conteúdos já abordados nas entrevistas e aprofundar o contraste que se revelou na análise preliminar.

A utilização de grupo focal como procedimento de coleta de dados é pertinente quando se pretende levantar valores de um grupo definido ou quando se tem pouca informação acerca de determinado universo (SILVA, 2003), o que é aplicável aos jovens participantes do estudo e às suas instituições religiosas. Assim, foram realizados dois grupos focais, sendo um com jovens dos dois Terreiros de Umbanda e o outro com jovens da Igreja Adventista da Promessa.

Nos dois grupos focais haviam rapazes e moças que já tinham sido entrevistados para o estudo e que colaboraram na organização do grupo focal, indicando e convidando outros jovens e outras jovens para participarem da discussão em grupo. Além disso, alguns e algumas participantes, tanto da Umbanda quanto da Adventista da Promessa, já haviam tido acesso aos conteúdos éticos norteadores deste estudo, por terem sido ‘agentes jovens’ do estudo PROSARE, descrito na *Apresentação*. A participação de jovens já mobilizados para um certo discurso dos direitos humanos sem dúvida norteou parte dos conteúdos surgido nos grupos. Além disso, a dinâmica dos grupos também foi permeada pela posição de liderança juvenil ocupada por alguns dos jovens. Conforme já relatado, as autoridades religiosas

procuraram indicar para serem entrevistados aqueles e aquelas jovens que identificavam como liderança juvenil do seu templo.

Durante a condução da discussão dos grupos focais, com o objetivo de ampliar a compreensão daquilo que foi obtido nas entrevistas individuais, buscou-se relatos também de outras dimensões da experiência com a sexualidade, como o afeto, os ideais de vida, dos recursos pessoais para lidar com a carreira afetivo-sexual e os recursos ensinados e compartilhados na comunidade religiosa. Os grupos permitiram também a observação do diálogo entre pares e promoveram a discussão sobre uma temática importante para juventude: trajetórias da adesão religiosa, dos relacionamentos amorosos, dos afetos, sonhos, desejos, medos, expectativas.

Os grupos focais foram conduzidos por mim, com a colaboração de um observador diferente em cada um deles. Os diários de campo também foram utilizados na análise. As autoridades religiosas dos três templos participantes dos grupos focais foram consultadas sobre a proposta e deram seu aval para a realização. A autoridade da Igreja Adventista da Promessa e a autoridade de um dos Terreiros autorizaram a utilização do espaço de suas comunidades para a realização dos grupos. A minha vinculação à rede social de um dos Terreiros de Umbanda facilitou a interlocução com as autoridades religiosas umbandistas e também interferiu na dinâmica da discussão do grupo, porque alguns dos jovens me reconheciam como autoridade, ainda que tivesse deixado de fazer parte da comunidade.

Com o objetivo de promover interação entre os participantes das discussões de grupo, em cada um deles foi oferecido um lanche (suco, biscoitos, café e chá) para ser compartilhado. Para os jovens e as jovens que tiveram que se deslocar em transporte público para participação no grupo foi disponibilizado reembolso das despesas.

O roteiro utilizado na condução dos grupos focais (*Anexo 2*) baseou-se nos temas abordados nas entrevistas, mas buscou provocar discussões que aprofundassem algumas

questões, promover a troca de percepções e promover a reflexão coletiva entre pares, membros ativos de denominações religiosas institucionalizadas. Nos grupos focais, procurou-se ouvir mais sobre a adesão religiosa e sobre cada trajetória religiosa. Também buscou-se compreender a concepção do grupo sobre os diferentes relacionamentos conjugais e sobre relações entre pessoas do mesmo sexo, assim como foi discutido sobre como os jovens percebiam a presença da religião nas suas concepções acerca dos temas discutidos.

O primeiro grupo focal foi realizado com a participação de treze jovens umbandistas (nove mulheres e quatro homens), sendo cinco do Terreiro da zona leste e oito do Terreiro da zona sul, onde o encontro aconteceu propositalmente em um sábado, para facilitar a participação tanto dos jovens que tiveram que se deslocar da outra região da cidade como para os jovens desse Terreiro, que geralmente comparecem no sábado para sua participação semanal na gira. Os jovens do Terreiro da zona sul, como estavam ali também para participar do ritual, estavam vestidos com suas roupas e indumentárias religiosas (roupas brancas, colares de contas, panos) durante a realização do grupo focal.

A discussão do grupo focal ocorreu num salão que fica em cima do lugar onde é realizada a gira e teve seu início após o ritual religioso ter começado. Essa também foi uma das razões pelas quais os jovens dessa comunidade tiveram que contar com prévia autorização da mãe-de-santo. Os jovens da zona leste se deslocaram de suas moradias para participar do grupo e foram antes liberados de participarem da gira de seu Terreiro, que, coincidentemente, ocorre também aos sábados. A mudança na rotina desses jovens foi discutida com eles e com a autoridade religiosa do Terreiro.

Para começar a discussão, instalamo-nos em círculo, tendo o lanche em um balcão próximo. Depois de rerepresentados os objetivos da pesquisa, lidos, discutidos os objetivos da

realização daquele grupo de discussão e assinados os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, iniciou-se a gravação, que durou quase duas horas, com autorização dos jovens.⁴¹

Durante todo o tempo da discussão houve uma incômoda interferência sonora de um conjunto de pagode que tocava, ao vivo, no bar vizinho ao Terreiro. As músicas rituais de Umbanda cantadas e tocadas pelos participantes da gira que acontecia no andar de baixo também eram ouvidas em alguns momentos, mas interferiam bem menos.

O segundo grupo focal foi realizado com a participação de nove jovens adventistas da promessa (quatro mulheres e cinco homens) e também aconteceu num sábado, nas dependências da Igreja frequentada por eles. Sábado é o dia da semana que a juventude adventista daquela comunidade se reúne para variadas atividades na própria Igreja ou em outros locais, como outras Igrejas. Naquele dia eles ensaiavam músicas para apresentações em cultos, ensaiavam um ritual de casamento e realizavam estudos bíblicos, entre outras atividades; os adultos – pais, tios e algumas autoridades religiosas – estavam presentes no espaço da Igreja, também realizando outras atividades; pareceu ser um ambiente harmônico de convívio e de distintas relações, onde os adultos se posicionam de maneira acolhedora, assumindo a responsabilidade por cuidar da juventude.

A discussão deste grupo durou em torno de uma hora e trinta minutos, em ritmo acelerado, porque o início ficou vinculado à conclusão de tarefas que os jovens executavam no momento da chegada da dupla de pesquisadores e porque alguns dos jovens tinham compromissos relacionados ao culto do qual participariam posteriormente, nesse mesmo dia.

Reunimo-nos nas dependências do fundo da Igreja, em uma sala pequena, com cadeiras, na qual também havia uma mesa e alguns armários. Numa cozinha próxima, ao mesmo tempo em que acontecia o grupo focal, algumas mães e tias dos jovens realizavam atividade coletiva. Durante o grupo focal, uma das mães bateu à porta, abriu-a e ofereceu um

⁴¹ Comprometi-me a terminar a discussão antes da gira ser encerrada, porque os jovens queriam participar dela. No final, para cumprir o combinado, a discussão teve seu tempo rigidamente controlado.

lanche ao grupo, que foi prontamente aceito por todos, numa resposta coletiva: “Claro!” Após aproximadamente dez minutos ela voltou a interromper a discussão trazendo bandejas com copos, sucos, biscoitos e café (levados por mim, com um complemento do estoque da Igreja) para todo o grupo.

O jovem Raul, que participou do grupo e que também foi entrevistado, se destacou como liderança perante seus pares durante a discussão do grupo focal⁴² e também na comunidade de maneira geral. Antes de iniciarmos, ele pediu a palavra e convidou todos os presentes a orarem com ele, pedindo que os resultados da pesquisa que estava sendo realizada naquele momento ajudassem a juventude a se tornar mais saudável. Enquanto fazia votos e pedidos durante a oração, os outros concordavam, repetindo a palavra “amém” ou a expressão “amém, Jesus”, cada um a seu próprio tempo.

⁴² No *Capítulo VI*, aprofunda-se a discussão sobre a postura desse jovem durante as discussões do grupo focal.

Quadro 2 – Jovens participantes dos Grupos Focais: sexo, idade, cor⁴³, escolaridade, trabalho/renda, status conjugal, filhos e tempo de adesão religiosa por matriz e denominação

<i>Matriz Afro-brasileira – UMBANDISTAS</i>								
<i>N.</i>	<i>Sexo</i>	<i>Idade</i>	<i>Cor</i>	<i>Escolaridade</i>	<i>Trabalho/renda</i>	<i>Status conjugal</i>	<i>Filhos</i>	<i>Tempo de adesão religiosa</i>
1.	F	18	Branca	Cursando universitário	Sim / R\$700,00	Solteira	Não	15 anos
2.	F	19	Branca	Cursando universitário	Sim / R\$600,00	Namora homem	Não	2 anos
3.	F	20	Parda	Cursando universitário	Não /	Namora homem	Não	8 meses
4.	F	21	Parda	Cursando universitário	Sim / R\$500,00	Solteira	Não	2 anos e 8 meses
5.	F	21	Negra	Não respondeu	Sim / R\$570,00	Namora homem	Não	3 anos
6.	F	22	Branca	Universitário completo	Sim / R\$1800,00	Solteira	Não	2 anos
7.	F	23	Branca	Médio completo	Sim / R\$458,00	Solteira	Não	2 anos
8.	F	23	Branca	Médio completo	Não	Namora homem	Não	1 ano
9.	F	25	Mestiça/ inter-racial	Universitário completo	Sim / R\$900,00	Solteira	Não	3 anos
10.	M	20	Branca	Cursando universitário	Sim / R\$900,00	Solteiro	Não	2 anos
11.	M	23	Branca	Cursando universitário	Sim / R\$700,00	Casado com mulher	1	9 anos
12.	M	23	Branca	Cursando universitário	Sim / R\$300,00	Namora mulher	Não	3 anos
13.	M	24	Parda	Cursando universitário	Sim / R\$800,00	Solteiro	Não	3 meses
<i>Matriz Cristã – ADVENTISTA DA PROMESSA</i>								
<i>N.</i>	<i>Sexo</i>	<i>Idade</i>	<i>Cor</i>	<i>Escolaridade</i>	<i>Trabalho/renda</i>	<i>Status conjugal</i>	<i>Filhos</i>	<i>Tempo de adesão religiosa</i>
1.	F	15	Branca	Cursando ensino médio	Não /	Solteira	Não	3 anos
2.	F	20	Branca	Médio completo	Sim / R\$900,00	Namora homem	Não	20 anos
3.	F	21	Branca	Universitário completo	Não /	Casada com homem	Não	21 anos
4.	F	24	Branca	Médio completo	Sim / R\$800,00	Casada com homem	Não	1 ano
5.	M	15	Parda	Cursando ensino médio	Não /	Solteiro	Não	15 anos
6.	M	16	Parda	Cursando ensino médio	Sim / R\$200,00	Namora mulher	Não	16 anos
7.	M	17	Branca	Cursando ensino médio	Não /	Solteiro	Não	17 anos
8.	M	19	Parda	Cursando Universitário	Não /	Solteiro	Não	19 anos
9.	M	19	Parda	Médio completo	Sim / R\$1000,00	Namora mulher	Não	5 anos

⁴³ Também aqui se trata da primeira cor referida espontaneamente pelos participantes dos grupos focais.

5. Procedimentos de análise

A análise foi realizada a partir dos registros nos diários de campo com as observações diretas das comunidades selecionadas, das gravações em áudio das dezoito entrevistas e dos dois grupos focais e dos diários de campo com a experiência das entrevistas e grupos. Foram feitas transcrições integrais das gravações de áudio, submetidas a uma análise temática de conteúdo.

O processo de análise temática de conteúdo foi realizado em etapas, sendo que a primeira delas consistiu em leituras livres das transcrições, seguidas de leituras flutuantes, que possibilitou classificar o material e separar o conteúdo por agrupamentos: por sexo, por matriz religiosa e por denominação religiosa. Com esses agrupamentos, foi feita a leitura temática de cada um dos tópicos de interesse do estudo de doutorado: iniciação sexual, orientação sexual, relações afetivas, saúde sexual e reprodutiva, direitos humanos, direitos sexuais e reprodutivos. Após essa leitura temática foram estabelecidas as relações com os posicionamentos religiosos e se procurou identificar o modo que cada um vive a religiosidade quando se trata desses temas. Essa leitura flutuante, por temas, recorta o conteúdo integral das narrativas em “temas” e não foca as trajetórias singulares, na medida em que procura identificar os significados que parecem ser compartilhados, ao mesmo tempo em que procura preservar as singularidades de cada sujeito.

Concluídas essas etapas, foi elaborada uma narrativa analítica que destacou o que era comum e o que era específico em cada um dos agrupamentos oriundos das leituras flutuantes e temáticas. O exercício analítico feito empregou esforços para “unir à crítica teórica uma proposta prática de análise do material qualitativo” (MINAYO, 1996) e para preservar singularidades, captar as diferenças e entrelaçamentos, tal como nos orienta o modelo da análise a partir das cenas, que permitem a comparação entre os conteúdos das narrativas, de

acordo com os temas abordados. A utilização de cenas como recurso metodológico permitiu descrever a interação dinâmica das dimensões pessoais, culturais, morais, religiosas, institucionais e políticas (PAIVA, 2005) em cada situação concreta experimentada, narrada pelos entrevistados.

No referencial construcionista que se adota, a cultura é elemento fundamental na construção da sexualidade e das relações de gênero (MOORE, 1997), na forma como se dão as reivindicações no campo dos direitos e na construção dos universos religiosos (GEERTZ, 1989). Na vida sexual, ou em qualquer outra esfera da vida, os significados são elaborados a partir de sistemas culturais intersubjetivos em cenários sociais específicos (PARKER, 1994). Como constitutiva da sexualidade, a cultura dá a ela seu caráter de produto humano, tanto quanto são outras dimensões da vida em sociedade – as formas de trabalho, os processos de produção e até as formas de opressão (RUBIN, 1999). A cultura é responsável por transformar corpos em entidades sexuadas e socializadas, intermediadas por redes de significados que abarcam categorizações de gênero, de orientação sexual, de escolha de parceiros. O termo construcionismo social, de acordo com Weeks (2000), é usado para descrever a abordagem, historicamente orientada, que pretende compreender atitudes em relação ao corpo e à sexualidade, apreendendo as relações de poder que modelam.

O quadro teórico deste trabalho está orientado pelas noções de sexualidade e direitos desenvolvidas no campo construcionista (RUBIN, 1999; VANCE, 1995), pela categoria analítica de gênero, pela noção relacional entre *ethos* privado e *ethos* religioso, pela compreensão das trajetórias e carreiras na juventude e pela concepção de religiosidade como mais importante na definição da subjetividade do que o pertencimento institucional religioso dos jovens.

Neste trabalho, os direitos sexuais são concebidos não apenas como parte integrante do conjunto dos direitos humanos, referência ético-política-normativa aqui adotada, mas

também como um direito constitutivo da democracia, que para ser considerada como tal implica no reconhecimento e respeito às diversas manifestações de sexualidade (RIOS, 2005). Conforme texto do Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (2008, p.10), “ao falarmos de direitos sexuais, estamos afirmando que o exercício da sexualidade de cada pessoa deve ser respeitado pelas demais pessoas e instituições sociais e religiosas, e deve ser protegido pelo Estado.” Ventura e colaboradores (2003) reforça esse ponto de vista: “para os direitos sexuais e direitos reprodutivos na perspectiva dos direitos humanos, é importante ter direitos formais, conhecê-los, sentir-se titular desses direitos e mobilizar-se para exercer esses direitos.” Este trabalho também adota a perspectiva que concebe cada jovem como sujeito plural: sujeito sexual, sujeito religioso e sujeito de direitos.

6. Sobre as limitações deste estudo

Apesar dos cuidados em incluir uma diversidade de religiões, o desenho deste estudo apresenta algumas limitações quando se trata de aplicar seus resultados a outros universos de jovens religiosos. Não há dúvidas que a inclusão de comunidades religiosas que tenham demonstrado algum tipo de sensibilidade para as questões da sexualidade, da saúde reprodutiva e dos direitos para a juventude levou a resultados que poderiam ter sido diferentes se os critérios tivessem sido outros.

Sendo um estudo qualitativo, aqui não se pretendeu generalizações nem teorizações genéricas, mas sim contribuir com reflexões que reforcem a importância de compreender os jovens e as jovens enquanto sujeitos e a importância em compreender suas formas de viver a sexualidade e a religiosidade, inseridos e inseridas em contextos aos quais estão suscetíveis. A perspectiva teórica e o desenho deste estudo não se prestam a universalizações, mas investem em conhecer detalhes da vida cotidiana, decodificar desejos, experiências, recursos pessoais e

comunitários, descobrir crenças e valores presentes nas decisões de vida relativas a sexualidade e compreender os palcos e interações intersubjetivas (PAIVA, 2008).

De qualquer forma, algumas destas reflexões podem contribuir para se pensar na categoria ampla de juventude religiosa, especialmente se forem considerados aspectos que aproximem os contextos com aqueles aqui abordados. Além disso, é possível também que as reflexões inspirem formuladores de políticas, autoridades religiosas e a própria juventude na garantia da efetivação dos direitos.

Uma outra limitação presente neste estudo se relaciona diretamente com o procedimento metodológico baseado na utilização de cenas. A exploração de cenas, de acordo com a orientação metodológica adotada, estava prevista nas perguntas acerca da utilização de métodos contraceptivos, das experiências afetivo-sexuais. Em alguns momentos, no entanto, não foi possível explorá-las e isso ocorreu por um conjunto de razões combinadas: casos em que o entrevistado ou entrevistada não tinha vivenciado nenhuma experiência naquela temática, ou não lembrava de cenas ocorridas com pessoas próximas, ou ainda porque não queira falar sobre. Além disso, apesar do treinamento recebido por toda equipe, também deve ser considerada a inexperiência de alguns pesquisadores com a exploração de cenas como um recurso metodológico em pesquisa, o que, combinado com a inexperiência no campo afetivo-sexual de parte dos entrevistados e entrevistadas, pode ter provocados situações pouco favoráveis para aprofundar a narrativa de cenas.⁴⁴

⁴⁴ Os membros da equipe que realizou as entrevistas, de perfil heterogêneo, possuíam diferentes experiências na coleta de dados qualitativos em pesquisa. Isso também contribuiu para a obtenção de conteúdos diferentes a abordagem de certas temáticas.

7. Considerações éticas

Este estudo foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo tanto como parte das outras pesquisas referidas⁴⁵ como nas especificidades enquanto projeto de doutoramento. Também o adendo ao projeto, contendo as modificações nos procedimentos de coleta de dados – inclusão de grupos focais e entrevistas complementares – foi submetido e aprovado pelo mesmo Comitê de Ética.

Cada entrevistado e cada participante dos grupos focais leu, discutiu e assinou um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ou o Termo de Assentimento consentindo com a sua participação no estudo (*Anexo 3*). Para os jovens que tinham entre 15 e 17 anos foi solicitada também a assinatura do Termo de Consentimento, autorizando sua participação, por um de seus responsáveis (*Anexo 4*). Durante o processo de coleta de dados, e em todos os contatos realizados, os participantes foram informados de que poderiam ter acesso aos resultados do estudo. Um dos meios para cumprimento disso será a elaboração de um relatório resumido com os resultados, para ser divulgado junto às comunidades religiosas dos jovens entrevistados e entrevistadas e participantes dos grupos. Além disso, serão divulgadas informações acerca de publicações realizadas e futuras que estejam relacionadas a este trabalho (*Anexo 5*) e divulgadas também as informações para acessar o trabalho completo.

⁴⁵ No texto de *Apresentação* deste trabalho.

Capítulo III
Trajetórias na religiosidade, escolha, relação com autoridades religiosas

Na análise do conteúdo das entrevistas, buscou-se identificar qual o papel das orientações da comunidade religiosa de pertencimento e das respectivas autoridades religiosas. Neste capítulo, com base nos relatos sobre a história e a importância da religião na vida dos jovens e das jovens que participaram deste estudo, estão descritas algumas cenas de suas trajetórias religiosas, algo análogo a um álbum de fotografias de um dado momento da vida destes rapazes e moças.

A inserção religiosa dos jovens, neste estudo, é concebida a partir das três dimensões estruturantes do fenômeno religioso, de acordo com Duarte (2005, p.140): i) “religião” como “identidade ou pertencimento” (os jovens evangélicos apresentaram essa dimensão de maneira muito forte no conteúdo de seus depoimentos), ii) a “religiosidade”, como “adesão, experiência ou crença” (todos os jovens apresentaram essa dimensão estruturante em suas trajetórias religiosas, demonstrando que é uma dimensão da constituição do sujeito religioso) e iii) a dimensão do “*ethos* religioso”, como “disposição ética ou comportamental” associada a um universo religioso que vai bem além da comunidade, incluindo a mídia eletrônica e valores naturalizados (os evangélicos pentecostais, neste sentido, demonstraram ter o comportamento mais alinhado à ética presente nos dogmas religiosos).

Neste trabalho, valoriza-se a vivência do processo de pertencimento religioso, identitário e de adesão destes rapazes e moças, considerando as articulações que estabelecem com o *ethos* privado, definitivas para conduzir a trajetória na religiosidade. Tal como a sexualidade é discutida no *Capítulo I*, a experimentação religiosa também é melhor compreendida pelas trajetórias de sua vivência, como processos psicossociais que se definem nas biografias dos sujeitos. A trajetória condensa uma série de episódios e estados (HEILBORN, 2006) que caracterizam a religião e será aqui apresentada a partir da inserção

destes jovens e destas jovens em uma religião institucionalizada e de suas concepções pessoais sobre ela.

A vivência da religiosidade pode ser compreendida a partir das relações que os jovens estabelecem com autoridades religiosas, definidas aqui como sendo aquelas pessoas que ocupam lugar de legitimidade social, estratégico e central na comunidade. Há elementos simbólicos em doutrinas religiosas que também exercem a função de autoridade, na medida em que servem de orientadores em alguns episódios narrados pelos jovens. No caso específico dos rapazes e moças evangélicos pentecostais, a Bíblia apareceu como uma importante autoridade a qual se fez referência para justificar visões de mundo e estilos de vida. Muitas vezes, foi referida como sinônimo de verdade inquestionável e absoluta a ser seguida. Já em algumas das narrativas dos jovens das religiões afro-brasileiros, foi comum a referência às divindades como autoridades sagradas, o que demonstra que elas ocupam um lugar equivalente ao lugar que a Bíblia ocupa para os jovens evangélicos pentecostais.⁴⁶

De acordo com os entrevistados, o lugar de autoridade religiosa adulta era ocupado por padres, educadores religiosos, pais e mães-de-santo, pastores, diáconos, reverendos. A autoridade religiosa é escolhida pelos jovens, como Farris (2007) afirma, de maneira a servir às necessidades individuais e sociais dos próprios sujeitos e também de seu grupo de pertencimento, seja na sua formação, na sua atuação, na identidade e nas relações de poder. Como se vê, as escolhas das autoridades não são escolhas aleatórias.

No contexto das sociedades modernas, segundo Duarte (2005), há relativa autonomia do *ethos*, dado que as comunidades religiosas não dispõem de meios coercitivos explícitos de exigência de um comportamento prescrito. O autor afirma que a adesão religiosa não significa, necessariamente, a obediência aos ditames doutrinários ou pastorais. Entretanto, a presença da orientação religiosa entre os jovens entrevistados é gradual e diferenciada. A

⁴⁶ A Bíblia é uma autoridade para todas as religiões cristãs. No entanto, no universo aqui estudado, ela aparece como autoridade viva para os evangélicos e evangélicas, especialmente os pentecostais. Entre católicos e católicas, ela aparece em momentos em que os entrevistados ou entrevistadas discordam de suas orientações.

variação de postura em relação à doutrina foi encontrada de maneira geral, com exceção aos evangélicos pentecostais, porque em suas entrevistas prevaleceu a dimensão identitária do pertencimento religioso, reforçada na reprodução mais fiel dos dogmas, ou seja, mais próximos das orientações pregadas por suas autoridades.

Alguns rapazes e moças participantes deste estudo eram líderes em suas comunidades religiosas, situação que modifica a relação com autoridades adultas. Em alguns casos, o próprio jovem tinha status de autoridade religiosa perante outros adeptos. No entanto, ser líder legitimado pela coletividade tanto favorece a reprodução das orientações morais das lideranças adultas como permite o acesso a mecanismos que viabilizam maior autonomia.

Há distintas formas de experimentar o lugar de liderança e exercer a autonomia que dependem do contexto no qual os jovens se inserem. No caso destes jovens, que, na ocasião das entrevistas, ocupavam ou já tinham ocupado um espaço na hierarquia (coroinha, ogã, curimbeira, alabê, liderança jovem da Igreja pentecostal), alguns demonstraram ter interesse em prosseguir na carreira religiosa, podendo chegar a ocupar um lugar de liderança adulta. A posição de liderança perante outros jovens pareceu ser importante e no caso dos evangélicos da Igreja Adventista e da Assembleia é estratégica na formação dos adolescentes e jovens e parece legitimar as orientações religiosas institucionais.

Entre os seis jovens das religiões afro-brasileiras, quatro ocupavam cargos dentro da hierarquia em sua religião. Dos quatro umbandistas entrevistados, três tinham a função de tocar atabaques e puxar as músicas nos trabalhos rituais. Entre os três, a curimbeira verbalizou seu desejo de ser sacerdotisa de Umbanda. O rapaz do Tambor de Mina também tocava instrumentos religiosos, além de ocupar outras funções relacionadas à música ritual. Esses tocadores recebem denominações distintas: ogã e corimbeiro/a nos Terreiros de Umbanda e alabê (exclusivamente ocupada por homens) no Tambor de Mina. A moça umbandista de 18 anos era a única mulher que ocupava posição na hierarquia religiosa entre os entrevistados e

os participantes dos grupos focais. A outra jovem umbandista não ocupava posição de liderança, mas manifestou desejo de desenvolver atividades agregativas e sociais na comunidade. O rapaz do Candomblé de Ketu, apesar de não ter cargo, tinha posição de destaque dentro da comunidade por ser filho biológico da mãe-de-santo e por ser o irmão-de-santo frequentador daquele Terreiro com mais tempo de iniciação, condição que lhe permitia escolher que tarefas realizar e que lhe autorizava a tocar o atabaque. As meninas do mesmo Terreiro de Candomblé também se dedicavam a variadas tarefas na comunidade, mas não tinham cargo específico na hierarquia religiosa.

Observou-se que a posição de liderança de vários destes jovens incluía o envolvimento deles com atividades musicais, não apenas entre os afro-brasileiros, como já foi posto, mas também entre os evangélicos. Excetuando-se a moça anglicana, que não verbalizou qualquer envolvimento com música, todos os outros jovens entrevistados eram músicos e, portanto, envolvidos com atividades culturais na sua comunidade religiosa.

Na trajetória religiosa de alguns destes jovens, foi nítida a presença de determinadas autoridades adultas, consideradas como referências de orientação. Para as duas meninas do Candomblé e para uma das moças umbandistas, as mães-de-santo de suas comunidades apareceram como figuras de autoridade presentes no cotidiano, que assumem função de orientadoras inclusive em questões que vão além das relacionadas à religião. Para a outra jovem de Umbanda, o reconhecimento da figura feminina como a principal autoridade na religião foi decisivo em sua escolha pela Umbanda. A presença de mulheres como autoridades não leigas não foi comum nas outras comunidades religiosas estudadas. Houve referência a uma autoridade feminina de matriz cristã, uma diaconisa⁴⁷ da Assembleia e uma entre os

⁴⁷ Diaconisas e diáconos são como representantes de Cristo diante da comunidade. Essa representação se manifesta nos serviços que a pessoa oferece (administrativos e de organização geral ou obras de caridade). Eles são também representantes da comunidade diante de Deus. Segundo Michaelis, o diaconato é “Ofício eclesialístico, em algumas igrejas protestantes; as principais atribuições são a assistência aos pobres e a manutenção da ordem nos cultos”.

<<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=diaconato>>

católicos, a educadora do curso de crisma⁴⁸, que foi citada como autoridade presente e reconhecida pelos jovens. Para os jovens pentecostais, o pastor era alguém com influência e presença. As figuras de autoridade foram identificadas, por moças e rapazes, nos momentos em que se buscou suas opiniões sobre os posicionamentos da religião e da sua comunidade acerca de questões de interesse do estudo.

A escolha da religião é um fenômeno muito peculiar, no qual a maioria dos jovens cristãos demonstrou ter herdado a religiosidade dos pais. Essa escolha, no entanto, tem sido feita num campo religioso cada vez mais plural e competitivo (NOVAES, 2006). Se, por vezes, as escolhas religiosas dos jovens têm a característica de perpetuar a religião familiar, há casos de escolhas diferentes. As escolhas individuais de moças e rapazes em relação à adesão religiosa devem ser dimensionadas no contexto familiar e na rede social onde se deram. É preciso refletir sobre a escolha que se identificou entre os jovens estudados, dentro do horizonte de possibilidades em que ela se deu, o quanto foi marcada pelo contexto e o quanto ela representou a liberdade pessoal de escolha, porque tratava-se de jovens com curta trajetória de vida, onde a dependência em relação à família ainda era muito forte.

Entre os católicos, a herança da religião parece prevalecer, incluindo a perspectiva de continuidade: aprenderam e aceitaram a tradição religiosa dos pais e não houve relato de pluralidade religiosa em suas trajetórias. Há apenas um caso onde a avó de um dos rapazes o levou a cultos evangélicos, com os quais o entrevistado não se identificou. Três dos quatro jovens católicos verbalizaram que a religião católica é uma herança dos pais e, em alguns casos, também dos avós. Estes foram educados e conduzidos, na família nuclear, para essa prática religiosa. Apesar disso, observou-se características de escolha individual quando relataram terem experimentado um afastamento da vivência católica, após a infância marcada pela experiência de terem acompanhado seus familiares nos eventos da Igreja. Depois desse

⁴⁸ O curso de crisma é oferecido aos jovens antes do ritual em que eles recebem o sacramento da crisma, que é a confirmação da adesão religiosa. A crisma e o curso correspondente acontecem após o jovem ter realizado o curso de catequese e a primeira comunhão, ritual no qual se recebe pela primeira vez o sacramento da eucaristia.

afastamento, houve a escolha de retornar à Igreja, por terem sentido falta da presença religiosa em suas vidas.

Ana, uma das entrevistadas católicas, afirmou participar das missas e atividades sociais daquela paróquia desde pequena. Esta adepta, curiosamente, demonstrou desconhecimento sobre dogmas católicos, não percebendo orientação religiosa sobre a maioria dos temas abordados neste estudo. Mesmo com esse aparente desligamento, ela também era uma liderança jovem como catequista junto às crianças da paróquia.

*Sempre fui católica. (...) Desde pequena. Os [meus] pais sempre foram católicos. (...) Pra mim, a minha pessoa, acho [a religião] muito importante. (...) primeiro acho que sem Deus ninguém é nada. Já começa daí. E eu gosto de vir na Igreja, também. (...) eu já tô na Igreja desde pequena... (...) Eu vinha com os meus pais desde pequena, fui batizada. (...) Fiz primeira eucaristia aqui (...). Aí, dei um tempo na Igreja. Praticamente sumi da Igreja. Voltei pra cá de novo, fiz crisma. Aí entrei pra catequese e, agora, o grupo de jovens. (...) Sou catequista de crianças (...).*⁴⁹ (Ana, católica, 16 anos)⁵⁰

Júlia, a outra jovem católica, também afirmou pertencer à religião “desde pequena”, mas sua vivência naquela paróquia é mais recente, diretamente relacionada ao envolvimento dos familiares em atividades da comunidade. Tal como Ana, ressaltou o afastamento/retorno pelo qual passou, mas sem enfatizar demais o processo. Essa situação parece que dá uma tonalidade diferente e de destaque para a origem ancestral católica.

Sempre fui católica. (...) um padre aqui, ele chamou meus pais pra serem coordenadores gerais dos eventos. Aí, veio a família inteira. Minha tia já era... Ela é tipo uma diretora, assim, do apostolado da oração, coordenadora. Então, ela trouxe todo mundo. Veio a família inteira pra cá. (...) (Júlia, católica, 18 anos)

Caio, católico de dezesseis anos, relatou que faz parte daquela comunidade desde pequeno e sua trajetória religiosa incluiu um ensaio do sacerdócio: o exercício da função de coroinha⁵¹ por três anos. Também relatou o afastamento da religião de maneira pouco

⁴⁹ As gravações das entrevistas e dos grupos focais foram transcritas literalmente. Ao serem utilizadas no texto, com o objetivo de permitir fluência na leitura e de comporem a análise, foram retirados dos trechos das falas aqui apresentados: i) os erros de gramática que prejudicavam a fluência da leitura; ii) as repetições de palavras e ideias; iii) alguns vícios de expressão dos entrevistados, tais como, “né?”, “entende?”, “então”, entre outros; iv) as frases que fugiam daquilo que se quis destacar ao escolher o trecho em questão. Todas essas mudanças estão sinalizadas pelo sinal “(...)”. Além disso, em alguns momentos foram acrescentadas algumas palavras ou expressões, apresentadas entre colchetes, para complementar a ideia, em favor da clareza e fluidez.

⁵⁰ A referência ao entrevistado é propositalmente simplificada, de maneira a permitir ao leitor diferenciá-los, mas, ao mesmo tempo, procurando preservar-lhes o anonimato.

⁵¹ Apenas meninos exercem essa função; consiste em acompanhar e ajudar o sacerdote na celebração da missa.

detalhada, falando mais do seu retorno, onde parece ter ocorrido uma vinculação mais forte com a instituição.

Por influência da minha família. Porque meu pai é, minha mãe é, meu irmão é. Sempre minha mãe me trazia para as missas, e acabei dando seguimento. (...) sempre frequentamos aqui por morarmos do lado. (...) Eu sempre ajudei, porque minha avó participa do coral, meu pai ajudava - não muita coisa - nas obras e essas coisas, minha mãe faz parte do grupo de oração. Então, eu já comecei como coroinha, fui coroinha por três anos, aí dei uma afastada. Agora to dando o seguimento com o crisma e a partir do próximo mês eu vou ser catequista do grupo de jovens. (...) [a religião] é necessidade de alguma coisa a mais, não sei explicar. Mas acho que é como se fosse algo que eu preciso, algo que falta. (Caio, católico, 16 anos)

Ivo, de quinze anos, foi o único dos católicos que não relatou afastamento e retorno da religião, não falou diretamente da herança familiar da religião católica, mas narrou que não gostava de Igreja quando era pequeno. Presume-se que sua socialização se deu em alguma comunidade católica e que houve uma mudança na perspectiva de ver a religião quando se colocou como protagonista da sua religiosidade.

O que os jovens católicos demonstraram entender por “afastamento” e “retorno” não é uma mudança brusca ou mesmo um afastamento por completo da religião familiar. O relato de “retorno” aparentemente está associado à intenção em ter um convívio com outros jovens, proporcionado pela Igreja. É fato que as religiões possuem a “virtualidade de agregação social” e as comunidades continuam constituindo grupos e espaços capazes de produzir intercâmbio e troca (NOVAES, 2006) entre as pessoas. Por essa razão pode-se pensar que o movimento de “retorno” desses jovens católicos sugere que a escolha religiosa pessoal é também um elemento produtor de identidade, impulsionador no processo de emancipação dos jovens, vinculada à maior clareza sobre as necessidades que a religião pode suprir.

Às vezes cê tá angustiada com alguma coisa, tá precisando, sabe? De alguma coisa, de respostas. Eu acho que dá pra encontrar, assim, na religião. Você se diverte, assim. Antes eu não ligava muito. (...) e fui no retiro do crisma. (...) Daí, nossa, eu senti, assim, que eu precisava voltar mesmo. Porque eu ia conseguir encontrar a paz que eu tava precisando. (Ana, católica, 16 anos)

O convívio em comunidade apareceu como uma possibilidade de compartilhar, com outros jovens, aspectos de interesse geral que marcam o processo de socialização, conforme

sinalizam dois dos jovens católicos que valorizaram a formação oferecida pela religião como uma das suas atribuições.

Vou participar agora do grupo de teatro com as crianças. (...) a gente não quer só chamar os jovens pra ficar discutindo coisa de religião (...) a gente vai discutir sexualidade, Aids, família, Igreja. Vamos discutir tudo entre nós, porque jovem não quer só ficar naquilo: Igreja, Igreja, Igreja, Igreja. (Ana, católica, 16 anos)

Vai ter o grupo de jovens, eu vou participar dele, quero participar. Vou aprender (...) e quero aproveitar o máximo que eu puder. (...) todas as pessoas têm que ter uma certa formação... cada um escolhe aquela que quer. Eu optei a minha por uma formação em casa, na escola e na Igreja. (Ivo, católico, 15 anos)

Três dos jovens católicos eram líderes juvenis com atuação para além de sua paróquia. Participaram da visita que jovens católicos de países da América Latina fizeram ao papa Bento XVI quando este esteve na Argentina. Ainda assim, diante de temas sobre sexualidade e reprodução, demonstraram que em relação a algumas questões prevalece o *ethos* privado ao se posicionarem de modo diferente do papa.

Entre os católicos, as autoridades religiosas mais próximas e reconhecidas por eles e elas eram os adultos que cumpriam a função de educadores religiosos da catequese e do crisma. As perguntas “O que pensa/diz a sua religião?” e “Como se posiciona sua Igreja?” levaram os jovens a pensar em três tipos de autoridade: o papa, o padre e os educadores religiosos. O papa foi citado quando se fez referência aos interditos da religião católica e foi, por alguns, questionado nessas interdições. A autoridade local, o atual padre da paróquia, é uma figura de decisão real sobre as atividades da comunidade, inclusive sobre as temáticas a serem discutidas entre os jovens. Ele foi lembrado nas entrevistas como alguém que concordou e autorizou a discussão sobre saúde sexual e saúde reprodutiva, incentivando estas iniciativas entre os jovens, sem manter um controle próximo.

O fato de os jovens entrevistados exercerem a função de educadores religiosos das crianças da paróquia, como catequistas, atribuía a eles, apesar de leigos, responsabilidades religiosas com a continuidade da comunidade, o que sustenta a posição de liderança que assumiam na paróquia.

Os educadores adultos, de acordo com o que narraram, eram figuras presentes no cotidiano dos jovens e eram consultados para aconselhamentos sobre a vida pastoral ou não pastoral dos adolescentes. A presença dessas figuras de autoridade parece ter sido realmente importante na socialização destes jovens. Tratava-se de autoridades leigas que, também por essa razão, poderiam apresentar posicionamentos que não os da instituição religiosa e, muitas vezes, que não representavam os dogmas da Igreja. A socialização que eles ofereciam aos jovens incluía suas percepções pessoais, suas vivências da religião e suas reedições, também como sujeitos de suas trajetórias.

A importância da religião se definiu, neste pequeno grupo católico, pelas ideias de afastamento-retorno, pela busca da inserção na vivência da comunidade para além dos rituais religiosos, pela escolha do exercício do papel de educadores religiosos, se comprometendo, desta forma, com os dogmas ao mesmo tempo em que também se posicionaram em desacordo com algumas das orientações institucionais sobre sexualidade e reprodução. Reconheceram a herança religiosa mas demonstraram que também fizeram suas próprias escolhas, o que agregou valores importantes nas suas trajetórias.

Entrei no crisma porque depois que eu saí da catequese eu falei: “Pô, não conheço nada! Sabe, é O Cara que criou o mundo e eu não sei nada sobre Ele!” Aí eu entrei no crisma pra conhecer mais... fui aprendendo mais sobre a minha própria religião. (...) eu aprendi a ser mais calmo. Porque antigamente eu era muito estressado, qualquer coisa que você falava era motivo de eu brigar, era motivo de eu xingar, gritar... Depois, fui conhecendo Deus, eu vi que isso era errado, que a gente não pode chegar e, por uma coisa besta, brigar com as pessoas. (Ivo, católico, 15 anos)

Ainda que assumindo a importância e a consciência do papel religioso-familiar, verifica-se que o sujeito não abdicou das escolhas individuais, conduzidas pelo subjetivismo hegemônico na cultura ocidental moderna (GOMES, 2006). A escolha pela religião católica, no entanto, foi uma consequência do pertencimento familiar. Entre os jovens estudados, ser de família católica significa, então, ser católico. A iniciação precoce na Igreja Católica é percebida como estruturante porque a presença da religião na vida deles é algo bom.

Os dois jovens anglicanos entrevistados, Márcia e José, tiveram trajetórias diferentes na religião. Márcia “nasceu anglicana” e sua trajetória religiosa se vincula a uma família constituída por vários reverendos (tios, avô), ou seja, por figuras representativas na hierarquia da Igreja. Essa jovem também não teve nenhuma outra experiência religiosa fora dessa rede.

Ah, pra mim a religião é tudo. Porque eu cresci... Na verdade, eu não tenho uma variação de religião. Tem gente que conhece muita religião, porque passou de Igreja, a Igreja. Eu nasci na Anglicana. Meu avô é Reverendo da Anglicana, meu bisavô é Reverendo da Anglicana, meu tio-avô é Reverendo na Anglicana. Minha família inteira é tudo da Anglicana. Então, eu já nasci já anglicana; então, a Anglicana pra mim é tudo. Eu não sei dizer a parte dos outros, mas a religião pra mim é tudo, influencia em tudo, tudo que você faz. Em todas as áreas, Deus está permanente. (Márcia, anglicana, 17 anos)

A participação dessa jovem na vida em comunidade já foi maior. Seu afastamento ocorreu associado a crises na paróquia que foram desencadeadas pela substituição de reverendos. Por ocasião da entrevista, seu engajamento estava sendo retomado, demonstrando interesse por atividades que contribuíssem para fortalecer a presença da juventude dentro da Igreja. No seu modo de ver, as autoridades religiosas que assumiram o comando da Igreja – os reverendos que substituíram seu avô, injustamente afastado, segundo ela – foram responsáveis pelo afastamento das pessoas, em especial, dos jovens.

Eu vou ser sincera com você: essas duas pessoas entraram na Igreja, uma depois da outra, e detonaram com a nossa Igreja e nisso saiu todo mundo. (...) Mas agora a gente tá planejando muitas coisas, mais pra trazer os jovens, porque não está sendo fácil. (...) A gente tinha [encontros de jovens]... Nesse ano até teve um, mas foram poucas pessoas (...) encontro serve pra união de todos os jovens de todas as paróquias e tem muito disso (...). Mas isso deu uma parada, mas também tá... Tá voltando. (Márcia, anglicana, 17 anos)

O reverendo que estava à frente da paróquia anglicana quando a entrevista se realizou foi reconhecido pela entrevistada por incentivar ações coletivas para atrair a juventude, mas também provocava dúvidas nela por seu posicionamento em relação à sexualidade. De acordo com a jovem, o reverendo procurava trabalhar a aceitação de distintas orientações sexuais dentro da comunidade, o que acabou criando espaço, na Igreja, para a frequência de homossexuais. Mesmo valorizando a condução e a postura inclusiva do reverendo, a jovem demonstrou ter questionamentos (aparentemente relacionados à orientação sexual dele) que

interferiam no reconhecimento da autoridade do reverendo, por parte dela e por parte de outros membros da comunidade.

O rapaz anglicano, José, antes de escolher o anglicanismo foi católico e de outra religião “protestante”⁵², mas escolheu a religião anglicana como sendo, segundo ele, uma “opção do meio”. Tinha se convertido aproximadamente dois anos antes da realização da entrevista e, apesar de se tratar de uma conversão recente, demonstrou conhecimento dos dogmas, inclusive distinguindo correntes de pensamento diferentes dentro da hierarquia anglicana. José era, na ocasião da entrevista, estudante de teologia, o que contribuiu para sua segurança sobre a doutrina e a história da religião. Neste caso, a escolha individual como sujeito religioso foi decisiva para a constituição de uma família religiosa plural.

Eu sempre fui cristão. Nasci católico romano, até meus quinze anos. Não concordando com algumas coisas, me tornei protestante. Isso chegou aos meus vinte e dois anos, e descobri que a religião protestante também não serviria para mim. E eu optei pelo anglicanismo, por ser uma via média entre a Igreja Católica e o protestantismo. (...) Meu pai é católico romano e minha mãe é protestante. ” (José, anglicano, 23 anos)

O pluralismo religioso familiar tem se tornado um fenômeno comum, decorrente da oferta de bens religiosos à disposição dos sujeitos (GOMES, 2006). Entre os entrevistados deste estudo, essa é uma característica encontrada não apenas nos umbandistas, mas também nas trajetórias do rapaz anglicano e do rapaz adventista, entre os evangélicos. De acordo com alguns estudos (BENEDETTI, 2006; ALMEIDA, 2006), entre os pentecostais a adesão na versão conversão é muito comum nas trajetórias religiosas e inclui o trânsito por diversas denominações pentecostais. Os jovens pentecostais entrevistados, apesar de inseridos num intenso contexto de pluralidade simbólica, incluindo a religiosa, no geral não descreveram pluralidade religiosa nos depoimentos.

O posicionamento do jovem anglicano sobre sexualidade e reprodução pareceu muito seguro. Ao longo de sua narrativa, ele deixou evidente a escolha pela religião como um modelo ético-normativo. Dentre as distintas linhas teológicas da sua religião, compartilhava

⁵² O entrevistado não falou de qual outra Igreja protestante ele fez parte anteriormente e, na sua fala, assume que a religião anglicana é diferente da religião protestante.

daquela que parecia menos flexível, mais próxima da linha de pensamento que busca a retórica pela palavra escrita na Bíblia, identificada pelos crentes como uma autoridade simbólica que fornece bons princípios para a sociedade.

Ela [a religião] é muito importante para mim, porque ela que me faz ter contato com o Deus que eu acredito, que pessoalmente eu acredito. Então, acho que isso é fundamental e fundamental também para sociedade, em aspectos morais e éticos. Acho que isso é essencial para a sociedade. Para estabelecer normas, princípios, para que as pessoas possam seguir esses princípios, para que a sociedade funcione bem como um todo. (José, anglicano, 23 anos)

José relatou ter participação ativa na comunidade, dedicando-se a várias atividades na Igreja. A sua inserção na comunidade religiosa oferecia elementos que tornavam possível a identificação dele como alguém. Neste caso, a dimensão estruturante da religião na sua trajetória é o pertencimento a uma comunidade e a identidade religiosa.

E aqui que me deu um espaço para poder ser alguém. Eu acredito que eu sou alguém aqui. Trabalho aqui na questão de assistência social, sou baterista daqui, na área de jovens, na área de liturgia também. (José, anglicano, 23 anos)

Os jovens Camila e Flávio, da Assembleia de Deus, herdaram a religião dos pais e foram criados em uma rede evangélica que incluía outros parentes também evangélicos. A trajetória religiosa de Flávio na Igreja da Assembleia, no entanto, foi mais marcada por um “desvio” em relação às orientações da Igreja, do que por sua herança familiar. O desvio foi Flávio ter mantido relações sexuais no namoro, o que resultou na gravidez da namorada. Ele demonstrou valorizar a “escolha” pessoal como parte da vivência religiosa quando contrariou as orientações das autoridades e não esperou o casamento para ter experiência sexual e, principalmente, quando escolheu não casar com a mãe da sua filha.

A entrevista com Flávio explicitou que a sexualidade e reprodução dos jovens daquela instituição religiosa eram submetidas a medidas disciplinares. Jovem músico, a “punição” por ter pecado e por não ter seguido as orientações para “voltar em comunhão” foi aplicada, exatamente, sobre essa atividade, tendo sido afastado dos ensaios e de todas as outras atividades relacionadas à música, para cumprimento do período em que se encontrava “em

disciplina”. O pastor, autoridade religiosa da Igreja, é uma das pessoas que determina o tempo de duração da disciplina e as atividades das quais o pecador é afastado.

Pelo fato de eu ter me desviado, que no caso da religião, é um pecado, então, você é afastado por um tempo... No meu caso é um pouquinho até mais grave porque eu tive uma filha, mas não casei. Então, você complica um pouquinho mais dentro da Igreja. Porque, quando você peca, que é a linguagem dos evangélicos dentro da Igreja, digamos que tenha uma disciplina. (...) A gente fala cair... Porque você caiu na fé, fracassou, e por isso houve o ato do pecado, que foi o sexo antes do casamento. Então, você tem (...) entendo como punição, sei lá, como um castigo... Não seria o meio correto de dizer, porque ficaria meio forte, mas é mais ou menos isso. Então, você fica um tempo afastado (...) Dependendo do tempo que o pastor estipular pra você ficar em disciplina (...) você não pode participar do que você participava na Igreja. (Flávio, assembleiano, 22 anos)

Este jovem não seguiu as orientações da Igreja para “voltar em comunhão” e tomou uma atitude divergente, apesar das implicações e apesar de sua família, que também era da Assembleia e, portanto, provavelmente compartilhava das mesmas orientações. Em sua narrativa, o que se ressalta é a demonstração de capacidade de gerenciamento da sua crença, o que demonstra a proeminência do sujeito religioso e sexual, de forma mais autônoma, apesar da rigidez das normas.

No meu caso [a comunhão] seria casar, porque eu tive uma filha. Então: “se una com a sua companheira, case e volte em comunhão”. Mas no meu caso, eu não sigo. Não que eu não siga corretamente, mas tem umas coisas que eu não sigo. Acho que a gente tem que ter também a nossa visão, o nosso modo de pensar, analisar e ver se é ou não o correto. A minha relação não é muito boa com a mãe da minha filha e eu não via necessidade alguma, nem condição, de casar. Então, eu não casei. Isso, pra Igreja e pro pastor, não é muito legal. Então, complica a minha situação. Tanto que já faz um ano que eu tô afastado. Tô voltando agora e volto a fazer parte do grupo de jovens. Toco na orquestra, sou músico na Igreja. Também canto, eu tenho um quarteto. Depois que eu voltar em comunhão, eu volto todas as minhas atividades. (Flávio, assembleiano, 22 anos)

A punição experimentada por este jovem demonstra o poder coercitivo do pastor, que o usou como um exemplo para o restante da comunidade jovem. Mesmo que Flávio tenha tido consciência e valorizado sua escolha pessoal, o fato de ter sido afastado de atividades que lhe proporcionavam prazer pode ter representado um ônus, um sofrimento, um enfrentamento a que se viu obrigado a lidar quando optou pelo não cumprimento dos preceitos religiosos.

Camila, também da Assembleia de Deus, por outro lado, era completamente mobilizada pela vida na comunidade religiosa, valorizava o convívio com jovens e conectava lazer e religiosidade de uma forma muito peculiar. Em sua entrevista, identificou-se uma

classificação utilizada para dividir os jovens: os que fazem parte da Igreja e aqueles que estão “fora” da Igreja, e que não compartilham das orientações evangélicas pentecostais. Tal classificação também foi notada nas entrevistas com os outros jovens pentecostais. Essa divisão fica muito mais evidente, como será visto posteriormente, quando essa jovem elabora suas percepções sobre a sexualidade.

Além da herança religiosa familiar, há outro ponto semelhante entre as narrativas de três dos jovens pentecostais e as dos jovens católicos entrevistados, que foi a demarcação clara do momento de sua própria decisão acerca da adesão religiosa. Reconheceram a importância da educação religiosa “de berço” nesta decisão pessoal, valorizando o fato de que suas experiências serviram para aprender sobre a existência de uma verdade que escolheram continuar seguindo.

Eu frequento a minha Igreja desde pequena (...) Meus pais me ensinaram, mas chega um momento da sua vida que você decide se você quer continuar ou não. Então, eu decidi continuar. Então, eu falo que ela é muito importante porque eu tenho este ensinamento desde pequena. Carrego até hoje na minha vida, é uma coisa que eu pretendo não largar. Ela é muito, muito importante mesmo. (Camila, assembleiana, 25 anos)

A socialização desde a infância na comunidade religiosa parece ter criado outros tipos de vínculos que extrapolaram a crença pessoal. Além da própria família, as redes sociais e de amizade também faziam parte da comunidade religiosa. A escolha pessoal sobre religião, que geralmente ocorre na adolescência, parece algo previsível nesse contexto. Camila enfatizou sua escolha em continuar na religião onde nasceu e reconheceu a importância das relações sociais estabelecidas a partir da comunidade.

Desde a minha adolescência eu já decidi ficar na vida evangélica, por pura opção mesmo, eu gosto. (...) [Participo] desde criança (...) de corais infantis. Aos domingos nós temos escola dominical, estudo da Bíblia e tal. Sempre pratiquei. (...) Aos domingos à noite, eu sempre estou lá. Sábado à noite também. (...) Nós temos cultos às terças e quintas. Às quartas tem ensaios do coral (...). De segunda e sexta, a gente sempre arrumava um ensaio também, com grupos de jovens; a gente sempre montava nossos grupos, nossos corais ou reunia a galera da Igreja para assistir DVD de corais americanos, que a gente gosta muito. (...) Se eu não estava na Igreja, estava reunida a nossa galera fazendo alguma coisa... (...) É a minha família, os meus irmãos, os meus primos. Nós crescemos todos juntos. Então, temos um elo muito forte. Todos são músicos, quem não toca, canta (...) Minha galera da Igreja, que é a mocidade e tal, a maioria canta. (...) É uma galera muito legal, da mesma faixa etária. E a gente sempre está junto. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Para Camila, a convivência entre os jovens religiosos é um estilo de vida que está em acordo com as orientações religiosas porque o lazer, o prazer e o convívio se edificam em torno das atividades religiosas. Ela valorizou a capacidade da religião em proporcionar a reunião de jovens, criando vínculos e redes afetivas de apoio. Essa moça participava do processo de socialização de outros jovens, mais novos. Por ocasião das entrevistas, ela lamentava estar relativamente ausente das atividades ligadas à Igreja em função da sua “vida secular”: o trabalho e os estudos além de reforçar sua visão que compreende o “mundo de fora” e o “mundo de dentro” da religião, como dimensões diferentes.

Mas hoje eu estou na liderança dos adolescentes e do coral de adolescente. (...) Eu trabalho com a minha... eu chamo eles de “minha galerinha”, na faixa etária dos doze aos dezoito. (...) Hoje, infelizmente, estou mais ausente por conta da minha vida secular de faculdade e trabalho, mas a gente procura estar sempre juntos, assistir a um filme, fazer debate, maratona bíblica. Às vezes, a gente sai, vai para o Ibirapuera, passa o dia lá. Faz evangelismo, entrega folheto, canta, reúne, (...) vai para sítio, faz retiro de dois dias, três dias também sai para o evangelismo para o Horto. Temos as nossas orações, os nossos jejuns. É todo mundo junto num propósito só. (...) Não tem nada para fazer? vamos para casa de um, lá a gente se reúne, compra umas pizzas. E assim, é bem legal porque em todos os nossos momentos nos reunimos. Nunca é à toa, porque o violão sempre está junto, e a gente começa a louvar e já começa a sentir presença de Deus. E, assim, tem muita bagunça e ao mesmo tempo tem uma atividade espiritual também, acaba fluindo. Não é que é obrigatoriamente aquela chatice: tem que ter isso. Não, acaba fluindo. (...) Eu acho show de bola, porque o Salmo 136... 133 diz assim: “Oh! Quão bom e quanto suave é que os irmãos vivam em união”. Então, viver este versículo da Bíblia parece tão fácil, mas não é, não é. Porque o ser humano, ele tem tudo: ele tem amor, ele tem ódio, ele tem inveja, ele tem o cuidado, ele tem o zelo. O ser humano é ser tudo. Então, muitas vezes, a união, ela é difícil aparecer em momentos que o humano esta presente. Então, viver a palavra de Deus, ela não é muito fácil por causa disso. Por isso que a gente fala que crer, todo mundo crê, agora ser não são todos que são. Porque para ser, tem que querer, e para querer, muitas vezes, requer renúncia. Então, assim eu acho muito, muito legal, muito legal mesmo a gente conseguir trabalhar junto, porque na união, a gente consegue suprir a falha uns dos outros. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Entre os jovens adventistas, Vânia e Raul, notou-se diferenças entre suas trajetórias porque Raul se converteu na adolescência, constituindo uma família religiosa plural, e Vânia, assim como os outros jovens pentecostais, herdou de sua família a religião adventista da promessa. Na entrevista dela, destacava-se a experiência no “mundo de fora”, quando ela teve contato com outros modos de viver e, a partir disso, escolheu voltar para sua comunidade religiosa de origem, valorizando-a.

Raul se destacou entre as várias lideranças jovens entrevistadas por sua eloquência e sua postura fortemente alinhada com as doutrinas da sua Igreja, sinalizando a possibilidade de

vir a se tornar pastor. Na sua narrativa também havia, claramente, a divisão entre os jovens com religião e os jovens sem religião. Aqueles que têm religião têm acesso a valores e princípios que servem para organizar a vida e podem proporcionar prazer na vivência religiosa.

Quando eu penso em religião, eu penso em dogmas, doutrinas de uma determinada Igreja, instituição. A religião em si ela traz valores para mim, ela traz princípios. Eu penso dessa maneira. Mas é que quando a gente entra numa Igreja, principalmente nós que somos jovens evangélicos, a gente descobre muito mais como é uma religião. Coisa que se a gente for tentar expressar para as pessoas que estão do lado de fora, acaba tendo só esse nome – religião. Um nome é espiritualidade. É algo mais, é um prazer, é algo que vem de dentro, muito mais que simples mandamentos, doutrinas, dogmas, princípios. São valores a mais que a gente recebe. Então, para mim, é isso, é uma visão de vida. (Raul, adventista, 18 anos)

Para Raul, é comum e esperado que a família forneça a socialização religiosa para os filhos. No seu caso, filho de migrantes nordestinos e educado na religião católica, definiu sua trajetória diferente da dos pais ao tomar contato com outras religiões na adolescência. Conforme ele relatou, a “palavra de Deus” lhe chegou, de fato, quando conheceu outra instituição religiosa, porque até esse acontecimento ele havia sido “enfiado” pelos pais no catolicismo. Sua narrativa indicou, como argumenta Duarte (2005), que ao mesmo tempo em que cada religião aspira moldar as pessoas, cada vez mais as pessoas escolhem a religião que melhor se adaptada à sua própria maneira de ser.

Toda criança, quando ela nasce, geralmente os pais têm já uma religião. E eu, como vim do nordeste, tal, meus pais eram católicos, toda uma tradição católica. Meus pais, meu pai e minha mãe, me enfiaram nesse segmento. E quando, aos 13 anos de idade, eu comecei a ter contato com a palavra de Deus, com a Bíblia, e aí eu fui desenvolvendo os critérios religiosos, fui desenvolvendo mais esse lado da minha espiritualidade e foi crescendo. Fui entendendo a palavra de Deus e fui absorvendo para mim, até que eu cheguei numa Igreja que eu via que estava de acordo com o que eu pensava. (Raul, adventista, 18 anos)

Na Igreja Adventista, a juventude é considerada o ponto forte de manutenção da própria religião. O investimento nos jovens seria, portanto, um investimento na continuidade moral e institucional da própria comunidade religiosa. As formas distintas como Raul se referiu a essa característica, tanto na entrevista quanto no grupo focal e em outros encontros com ele, demonstraram que ele próprio investia na religião por meio do trabalho que

desenvolvia junto aos outros jovens de sua comunidade. O investimento nos jovens promoveria os meios para “solidificação” da instituição religiosa.

A Igreja, ela, de um tempo para cá, tem se preocupado muito com o jovem. Porque o jovem hoje é o pastor, é o líder, é diretor de amanhã da Igreja. E o jovem, hoje, ele é reconhecido como a massa que faz a Igreja se movimentar. Pelas suas ideias, pela sua força, por aquele ânimo que todo, vamos dizer, a maioria dos jovens tem. A Igreja proporciona, sim. Tanto que ela proporciona suas atividades, seja de uma atividade interna, de uma gincana, de um propósito específico, como uma atividade externa, e tudo até mesmo voltado para até o crescimento, para a solidificação da nossa instituição. (Raul, adventista, 18 anos)

A jovem adventista Vânia herdou a religião da família, que era, na verdade, uma família evangélica plural. Ela relatou um “desvio” do seu pai, que saiu da Igreja antes de se casar com sua mãe que, por sua vez, condicionou o casamento ao retorno dele à Igreja. Acabaram entrando num acordo e passaram a frequentar a antiga Igreja do pai, a Adventista da Promessa, uma denominação diferente da que levou a mãe a “aceitar Jesus”. Foi nesse lar evangélico que nasceu a entrevistada, que atribuiu à religião sua razão para existir. As diferentes denominações de origem na trajetória religiosa dos seus pais não foram consideradas como algo importante para a entrevistada porque, segundo ela, “Cristo não tem placa de Igreja”.

É importante porque é onde eu aprendi muitas coisas: forma de viver, de pensar, e num objetivo de vida. (...). O meu objetivo hoje é de pregar uma pessoa que eu creio que existe, uma pessoa que não podemos ver, mas podemos sentir, que é Deus, que é Cristo e o Espírito Santo. E acredito que é isso que me faz viver, que me faz pensar. A presença deles na minha vida é tão importante, é tão real, é tão grande, que, às vezes, eu acho que se um dia eu deixar de ser evangélica, de seguir uma religião, eu acho que eu não tenho razão pra existir, razão pra viver. E, aí, acabei nascendo aqui. (Vânia, adventista, 22 anos)

Na entrevista, Vânia valorizou a educação evangélica “de berço” que recebeu e também a experiência de afastamento da religião, porque isso fez com que sentisse sua vida vazia, de tal forma que ela pode valorizar mais os ensinamentos religiosos. Diferente das experiências de afastamento-retorno relatadas pelos entrevistados católicos, Vânia detalhou a experiência da vida “fora da Igreja” e valorizou intensamente seu retorno.

Aí, com quinze, dezesseis anos eu quis conhecer (...) lá fora. Porque, até então, eu tinha nascido dentro de uma Igreja, eu tinha aprendido uma linha de raciocínio, uma linha de vida, como ser cristão, tal. A criança evangélica. Quis ver como que era lá fora. E, aí foi o tempo que eu comecei estudar de dia de sábado pra me afastar um pouco da Igreja. Faltava nos cultos. Queria saber como é que era. O meu pai e minha mãe, de certa forma, deixaram, me deram uma brecha pra poder ver isso. (...) Eles me permitiram, pra eu ter consciência da

importância que hoje é a religião pra mim. (...) Era querer provar, na época adolescente, com catorze, quinze anos, querer provar... (...) Uma coisa que eu gostava de fazer era beber cerveja, tal. (...) E, aí, eu vi que era engraçado ali, na hora, que era gostoso ali, na hora. Mas, depois, não me preenchia em nada. Eu saía vazia, a amizade era só naquela hora. Depois a amizade que você procurava pra se abrir, pra contar algo, você não tinha. Então, aí, eu vi que lá fora, assim, não ia prestar pra mim, que não ia ter significado nenhum pra mim, eu querer ficar fora da Igreja, querer ficar bebendo. O que você vai ganhar? Querer beber, fumar, dançar e virar a noite. Eu não ia ganhar nada. (Vânia, adventista, 22 anos)

Assim como Raul, Vânia participava ativamente da sua comunidade religiosa e também era uma liderança da juventude. Ela era líder regional e já tinha sido diretora de um departamento da Igreja voltado exclusivamente para o desenvolvimento de atividades para a juventude, tal como o culto de jovens e os retiros bíblicos. Suas declarações reforçaram o que identificou-se na entrevista com Raul: um investimento pesado na formação religiosa da juventude como estratégia de manutenção e garantia do futuro institucional da própria Igreja.

Eu já fui secretária, já fui líder. Hoje, atualmente na Igreja, aqui, eu faço parte do grupo de louvor. Eu canto e ministro dentro do grupo. E como eu já fui líder da juventude dessa Igreja, então, eu auxilio os atuais líderes. (...) Procuo ajudar no que meu pastor precisar de mim na Igreja (...). E, fora daqui, eu sou vice-líder da região, em relação a jovens. Então, são vinte Igrejas que a gente abrange, dando assistência, apoio, visitando, procurando saber das necessidades deles e procurando ajudar de alguma forma essa juventude, com a experiência que a gente ganhou aqui. (Vânia, adventista, 22 anos)

Como não poderia deixar de ser, as trajetórias dos rapazes e moças participantes das religiões afro-brasileiras diferem das trajetórias dos jovens cristãos. As particularidades das trajetórias dão o tom da diversidade e, no caso da adesão dos jovens umbandistas, por exemplo, se pauta na identificação pessoal com a religião, apesar de possuírem vivência em outras religiões.

Lia e Rita, as duas moças de Umbanda entrevistadas, tinham histórico de trânsito religioso. As duas foram adeptas do catolicismo e do kardecismo e vieram de famílias religiosas plurais, que conjugavam o catolicismo com outra religião ou com outro tipo de espiritualidade. A escolha de Lia pela Umbanda não foi bem tolerada pelo pai católico. Rita relatou um processo de busca pela religião de identificação ao longo de sua trajetória dentro da espiritualidade.

No caso dos rapazes, João e Lúcio, a escolha da Umbanda como o lugar para cultuar o divino em que creem ou que aprenderam a crer estava diretamente relacionada à escolha do Terreiro que frequentavam. Os entrevistados pouco falaram de experiências anteriores com outras religiões, sendo que Lúcio relatou nunca ter tido outra religião antes da Umbanda. Em seus relatos, os rapazes umbandistas falaram de uma “energia divina”, algo que explicava e justificava as situações pelas quais passavam. Nas suas entrevistas, percebe-se uma grande satisfação com o pertencimento religioso, mesmo que tivessem dúvidas em relação a alguns aspectos da religiosidade.

A presença marcante da mãe-de-santo como autoridade se confirma de modo especial na trajetória da umbandista Lia e nas trajetórias de Cláudia e Régia, do Candomblé. Em geral, as divindades espirituais são as outras autoridades referidas, por isso também aparecem como figuras centrais na vida dessas meninas.

João, um dos rapazes umbandistas, atribuiu à religião o poder de levá-lo ao Pai e isso foi percebido ao acompanhar a irmã, que se iniciou antes dele, a algumas festividades da Umbanda. Acabou sentindo “afinidade” para a prática desta religião que ele próprio classifica como “alternativa”.

Seja como for, deve ter a influência dessa força divina que nos rege (...) que você se pegue a alguma coisa. E o objetivo único ser voltado ao Pai. (...) Na verdade a minha irmã conheceu a Umbanda pela dor... Ela tinha esse dom, essa particularidade, que acompanhava ela desde... desde a infância... dessa..., essa coisa de ancestralidade que ela carrega... E através dela a gente conheceu e viu que tinha aptidão para realmente também tomar conhecimento e fazer parte dessa comunidade. (...) Por incrível que pareça, muitos me questionam, mas a maneira que encontro, pra tá encontrando Deus, na minha forma, pode ser bem alternativa e bem diferente pra muitos, pra visão de muitas pessoas, mas pra mim é dentro de um Terreiro. (...) Acredito que, na verdade, me completa... Todo aquele conteúdo, toda aquela coisa que a gente procura sobre religiosidade, sobre essa força divina, essa força maior. Ela me completa inteiramente, que na verdade ela traga respostas, a Umbanda. (João, umbandista, 22 anos)

Lúcio, o outro jovem umbandista, relatou que na sua trajetória a religião foi como um divisor de águas em relação à sua forma de ver o mundo. Sua aproximação com as divindades afro-brasileiras ocorreu em função da rede social relacionada ao grupo de Maracatu⁵³ do qual

⁵³ “Maracatu é uma manifestação da cultura popular brasileira, afrodescendente e de cunho religioso (...). Como a maioria das manifestações populares do país é uma mistura de culturas ameríndias, africanas e europeias (...).

fazia parte. Ele percorreu diversas casas de culto afro-brasileiras até chegar ao Terreiro que frequentava, sendo que a religião compunha sua identidade como jovem. A dimensão estruturante da sua religiosidade, de acordo com suas colocações, era de pertencimento e, principalmente, identidade religiosa.

Eu sou da Umbanda faz dois anos. Antes disso, eu era uma pessoa completamente diferente, era cético, tinha uma visão materialista das coisas, não acreditava em nada, nenhuma força, inteligência superior. (...) Na Umbanda, vendo a manifestação dos espíritos e uma série de coisas, que formam argumentos importantes para você superar essa visão materialista, porque você vê com seus próprios olhos, (...) eu mudei toda a minha concepção cosmológica, mudei minha postura diante da vida, (...) ser mais pacífico, ter mais controle emocional, trabalhar as energias. (...) A Umbanda dá essa noção de trabalhar as energias do nosso corpo, ter controle energético. Isso foi importante para mim. (...) Encontrar a Umbanda... E isso [faz] sentido para mim a ponto de eu entrar para uma casa e assumir um cargo de ogã... Fez sentido, à medida que eu me vejo como um jovem que encontrou o caminho da espiritualidade cedo e isso compõe a minha identidade. Quando vou falar de mim, cito a Umbanda. (Lúcio, umbandista, 22 anos)

Lia, a jovem umbandista de dezoito anos, contou sobre sua trajetória religiosa dupla na infância e adolescência: por vir de uma família religiosa plural, pai católico e mãe umbandista, passou infância e adolescência entre o Terreiro e a Igreja Católica. Desde cedo se deu conta de que tinha uma ligação forte com Deus e com as divindades e de que gostava de cantar em louvor a Deus, tanto no Terreiro como na Igreja, que frequentou justamente porque gostava de cantar. Logo no início da entrevista, afirmou ter dúvidas sobre se a religião e as autoridades divinas aceitavam seu desejo homoafetivo, recém percebido. Apesar disso, relatou que a vivência no espaço religioso foi essencial na organização de outras atividades da sua vida, afirmou sentir que tem uma família no Terreiro e explicitou interesse em tornar-se mãe-de-santo. Lia reconheceu sua mãe-de-santo como uma importante autoridade, presente e influente em seu cotidiano de tal maneira que durante a escuta e transcrição da entrevista foi difícil saber a qual mãe – a espiritual ou a biológica – Lia se referia em cada momento. Isso porque a influência da mãe-de-santo ia além das questões religiosas. Lia também citou muito

Com a abolição da escravatura (...) o Maracatu passa gradualmente a ser caracterizado como um fenômeno típico dos carnavais recifenses como ocorreu com o Frevo e outras práticas populares tipicamente brasileiras, tendo em diversos “agrupamentos” uma forte ligação com a religiosidade do Candomblé ou Xangô Pernambucano. Após um intenso processo de decadência dos Maracatus de Recife durante quase todo o século XX, ocorreu nos anos 1990 o que podemos chamar de “Boom do Maracatu” (...) e saiu de seu palco principal que é a cidade de Recife e chegou a diversos outros lugares do país e do mundo.” Informações disponíveis em: <<http://maracatu.org.br/o-maracatu/breve-historia/>>

os orixás como autoridades religiosas às quais recorria para encontrar significados para seus sentimentos e experiências e também para compreender seus sentimentos. Sua dedicação às atividades do Terreiro era intensa, colocando-se à frente em diferentes atividades religiosas e sociais.

A mãe [de-santo] daqui começou a me ensinar, me ensinou cada coisa. E eu vinha aqui todos os dias e depois desses problemas [descobrir-se bissexual] eu comecei a vir todo dia, sábado, domingo, eu vinha pra tudo aqui no Terreiro e o pessoal da minha casa não gostava. (...) [Depois] a minha mãe [biológica] chegou e falou: “está certo, filha, fica lá, você está bem lá, fica”. E a partir daí era assim, a minha mãe [biológica] ia me dar bronca, ela pedia pra mãe [de-santo] dar bronca. (...) Meu primeiro emprego, eu larguei porque eu não podia vir no Terreiro e era muito importante pra mim. (...) Depois eu consegui outro emprego, eu pedi para os orixás que me ajudassem a arrumar um emprego para eu trabalhar e que pudesse frequentar o Terreiro. Porque eu tinha essa ligação muito forte. Eu falava pra minha mãe [biológica] que não sabia o que eu queria estudar porque pra mim eu já tinha uma profissão: eu quero ser sacerdotisa. (...) Oxum não é só a senhora da beleza, dos ouros, ela é a senhora da água, da beleza da natureza, é uma coisa diferente. Oxum é um ser... Eu, quando entrava no quarto dos santos, eu sentia isso: “Mãe, eu estou aqui!”. Oxum, a energia de Oxum, a energia que ela é pra mim, não é a mulher dos ouros. Eu acho lindo, tudo bem, a dança, como ela se veste, tal, mas é diferente. Pra mim, Oxum é a cachoeira, é rio, é a pororoca, quando o mar e o rio se encontram é assim. (Lia, umbandista, 18 anos)

A presença da mãe-de-santo na vida de Lia apareceu ao longo de quase toda a entrevista, na qual se notou a presença de conflitos, de medos e uma admiração profunda. Lia também ressaltou o respeito que tem à hierarquia da instituição, o que explica sua necessidade de ficar calada diante de opiniões e posturas da sacerdotisa de seu Terreiro com as quais, eventualmente, não concordava.

Às vezes eu acho que uma coisa está errada, mas eu não faço nada, não tenho coragem de ir contra, nesse ponto eu sou passiva. Se minha mãe [de-santo] fala alguma coisa errada, eu não tenho coragem de falar pra ela, por respeito à hierarquia. Porque eu acho que ela vai achar que eu vou contra ela, e eu não quero que ela ache isso. Eu falo pra ela: “Mãe eu te amo hoje, (...) eu te amo todos os dias, até eu me esquecer disso, até a eternidade”. E eu tenho um apego, eu não sei o que é... (Lia, umbandista, 18 anos)

Lia demonstrou perceber que sua posição no Terreiro era fundamental para os trabalhos religiosos e que essa situação tornava mais difícil qualquer reação ao que era colocado pela mãe-de-santo. Durante os quatro anos em que estava frequentando o Terreiro, sua relação com a mãe-de-santo tornou-se mais forte, a ponto de ter chorado durante a entrevista, quando lembrou-se de um momento de desentendimento.

Pra mim, eu sou da corimba. (...) Não é pretensão, mas às vezes eu me vejo como um alicerce. Se eu falho, eu estou prejudicando o outro. A corimba tem que estar firme, tem que saber o que ela está cantando, não tem que cantar qualquer coisa, não tem que cantar sem saber, sem

saber o que está acontecendo. Tem que olhar, tem que ver. Não tem que cantar porque é alegre. Tem hora pra cantar o alegre, tem hora do caboclo dançar, trabalhar, tem hora do caboclo cantar pra demandar. Então, eu me vejo um alicerce. Então, às vezes, eu vejo que eu tenho que ser fiel, não posso deixar cair. E eu fico preocupada. Às vezes eu penso que, se eu falar, ela pode achar que eu tô indo contra ela, que eu tô querendo, não sei, ir contra ela. (Lia, umbandista, 18 anos)

Rita, a outra entrevistada da Umbanda, veio de uma família católica e em determinado momento decidiu iniciar peregrinação em busca de outra forma de religiosidade, passando pelo ateísmo. Essa busca, orientada e intencional, em conexão com sua vivência universitária e com suas redes sociais, fez com que ela refletisse muito sobre suas razões e tornou sua trajetória religiosa diferenciada. Ao longo da entrevista, referiu-se constantemente à sua mediunidade⁵⁴, especialmente quando falou das relações afetivo-sexuais.

Eu acho que a religião é importante pra mim, porque ela dá um parâmetro pra você ver o mundo, na sua vida cotidiana. (...) Porque eu era católica... Então, eu tinha uma visão de mundo minha, própria, mas, assim, com parâmetros, com a lente católica, vamos dizer assim. Então, eu tinha, é, os meus sentimentos, ou como eu encarava, as situações tinham muito a ver com o que eu aprendia, com a doutrina, tal. E aí, depois, eu, eu não, eu tinha alguma dificuldade em aceitar algumas coisas. Então, passei um tempo que eu era até, ateia (...) Eu não vou ter lente nenhuma, eu vou ser independente, vou pensar do jeito que eu quiser. (...) O fato de eu ser independente não significa que eu tinha que negar Deus. Então, quando eu negava Deus, parecia que eu negava alguma coisa dentro de mim mesma, então, quer dizer que eu me negava. Então, tinha um lado meio que de... Eu me sentia pesada, por essa coisa de negação, de ficar negando (...) dava uma insegurança muito grande, se não tem Deus, então, não tem a lei divina, não tem sentido pra algumas coisas desse mundo. (...) E isso não me fez tão bem também. (...) Comecei acreditar em Deus de novo e decidi procurar uma filosofia que tem a ver comigo. (...) Vou reconstruir. (...) Aí, nisso, eu procurei algumas outras religiões. (...) Eu fui (...) num templo protestante que eu não lembro o nome. Eu não gostei muito. Aí, depois, eu fui no templo budista. Eu gostei bastante, mas parecia que faltava alguma coisa ainda. (...) Fui no espiritismo kardecista (pausa) (...) Eu ficava superassustada, eu não sabia o que era espírito, não sabia o que era energia, ficava toda confusa, fiquei com medo, não gostei (riso). Aí a Umbanda apareceu assim, numa fase que eu coloquei pra mim, coloquei pra mim: “quero conhecer a Umbanda e quero conhecer a Wicca⁵⁵”. (...) Eu pensei assim: “um dia Deus vai me mostrar pra onde eu tenho que ir”. (...) Aí, nisso, eu conheci um menino da Umbanda. (...) Aí acabei indo num Terreiro de Umbanda. (...) Eu tava em depressão na época e os guias me trataram muito bem. (...) Eu costumava brincar que passar com o guia é como se passasse com um psicólogo, só que de graça, né? (Rita, umbandista, 24 anos, Zona Sul)

Os questionamentos e a peregrinação religiosa relatados por Rita indicam discordância em relação à posição que a mulher ocupa no catolicismo, segundo sua “lente”. Apesar de ter dito que se identificava com a ação social da Igreja Católica, se incomodava com as posições

⁵⁴ Mediunidade é a qualidade do médium, ou seja, a capacidade de uma pessoa estabelecer relações entre o mundo visível e o mundo invisível; o médium pode servir de intermediário entre os vivos e os espíritos dos mortos, entidades que se manifestam na perspectiva reencarnacionista; o médium é capaz de receber, incorporar espíritos, entrar em transe. No caso dessa jovem, é como se a aproximação de espíritos fizesse com que ela escolhesse coisas ruins e se sentisse afetada em seu bem estar físico.

⁵⁵ A Wicca é forma atual de religiosidade que é baseada em cultos europeus antigos de fertilidade e de feminilidade. A cada contexto sofre modificações e adaptações.

católicas sobre a sexualidade. Rita, resolveu tornar-se umbandista quando tomou conhecimento sobre a mitologia dos orixás e identificou igualdade entre divindades masculinas e femininas. Além disso foi decisivo o fato de ter conhecido a Umbanda num Terreiro onde a autoridade era uma mulher.

Quando eu era católica, uma das coisas que eu questionava, que eu não gostava, era o papel social da mulher do ponto de vista católico. (...) A parte da católica que eu ainda admiro e gosto bastante e tá enraizado em mim é da caridade, da humildade, da consciência do outro, da consciência social. (...) Agora, a questão da sexualidade eu questionava muito, assim... Eu questionava muito. (...) Por que que Jesus, Deus é homem? Cadê uma mulher aí no meio dessa história? Espírito Santo não é nada... É assexuado. Ah, então, tá. então, Maria é secundária na história, porque o Espírito Santo vem, fecunda ela, o Jesus nasce, e Jesus é Deus? Mas Jesus é homem. (...) Por que a Umbanda? (...) Então, quero um lugar que a mulher e o homem tenham o mesmo peso, que o deus e a deusa sejam do mesmo peso. (...) A parte que eu li de Umbanda na internet, eu via que a Iemanjá tinha o mesmo peso que Oxalá. (...) Tudo bem que, ainda, a mulher ainda é a mãe, não sei que, aquela coisa meio assim. E o homem é o cara da área pública, o homem atua publicamente e a mulher no privado, com os filhos. Que isso ainda me incomoda, também, mas pelo menos eles eram meio que iguais, assim... Então, Iemanjá e Oxalá meio que tinham o mesmo peso. (...) Que [a mulher] “teoricamente tem um papel mais importante”, falei, “nossa, lá vou ter, as mulheres vão ter voz”. Fui nesse Terreiro que a mãe-de-santo era mulher e foi decisivo pra eu ficar lá. (...) Espaço religioso que a chefe do espaço é mulher. Ela era meio brava e tal, isso era legal porque era uma mulher com gênero masculino forte, não era aquela mulher mãe. (Rita, umbandista, 24 anos, Zona Sul)

As moças e os rapazes do Candomblé que foram entrevistados para o estudo se dividiram por sexo no que diz respeito ao histórico da adesão religiosa. As famílias de Cláudia e Régia não eram adeptas, mas elas conheceram o Candomblé ainda na infância e escolheram entrar para a religião desde o primeiro contato. Já Tadeu e Ricardo, os dois rapazes do Candomblé, nasceram em famílias que eram “do santo”, ou seja, eles herdaram a tradição religiosa na qual estavam inseridos. A iniciação propriamente dita, que implica na realização de rituais e estabelecimento de compromissos com as divindades e com a religião, aconteceu muito precocemente entre todos os entrevistados e as entrevistadas do Candomblé.

O envolvimento das moças com a religião ocorreu desde o primeiro contato delas com um ritual religioso do Candomblé. Cláudia foi quem tomou a iniciativa de ir ao Terreiro assim que a família se mudou para a vizinhança, para conferir o que era o som (o “toque”) que ela ouvia de casa. Tinha apenas nove anos quando foi pela primeira vez a uma festa e quando Cláudia entendeu que se tratava de uma religião fez essa escolha para a sua vida, de maneira

iniciática, e nunca mais deixou de frequentar. Régia foi levada ao Terreiro por sua mãe biológica e desde então ela “amou” o espaço, sentindo que aquele era o seu lugar. Contou ter ido a algumas Igrejas antes de tomar contato com o Terreiro, mas que isso não foi importante e que nunca sentiu nas visitas às Igrejas o mesmo que sentiu na ida ao Terreiro.

Eu tinha nove anos quando eu comecei a frequentar. (...) Eu escutei o toque, aí eu falei: “Ah, vou lá ver o que é”. (...) Os guias já me chamaram pra entrar no meio da roda pra dançar. Aí eu gostei, eu era pequenininha. Só que ali eu não tinha noção das coisas. Eu fui crescendo e fui vendo o que era uma religião. Cada um segue o que quer. Eu pensei: “É isso que eu quero pra mim.” Aí eu comecei a seguir. (Cláudia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Régia mora muito próximo do Terreiro e disse que ia para lá todos os dias. O espaço religioso encontra-se no mesmo terreno da casa da mãe-de-santo⁵⁶, o que colaborou para a presença desta autoridade religiosa na vida da moça. A entrevistada afirmou que assumia várias tarefas na comunidade, onde era a “conhecidinha de todo mundo”. Procurava sempre ajudar nas tarefas de organização do local e também na preparação das festividades religiosas, em que acontecia o que ela chamou de “ação social para a comunidade” – ações nas áreas de saúde, assistência social e orientação para as pessoas que moram no bairro.

A mãe [de santo], (...) a cada mês, (...) além de ter a festa do orixá, ela faz uma ação social pra comunidade. Então, tem festa de Erê, ela abre as portas pras pessoas da comunidade, pra estar participando das atividades. Como eu disse, eu fiz pintura facial pra pintar as crianças... Só que não tinha só crianças, tinha jovens... A festa de Obaluaê, por exemplo, o Olubajé, (...) a gente fazia ação social pros idosos. (Régia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Régia chegou ao Terreiro de Candomblé levada por sua mãe biológica quando era um pouco mais velha que Cláudia, aos onze anos. Tinha um pequeno histórico de trânsito religioso, que parece ter pouco peso em sua adesão. A importância da religião se personificava na relevância atribuída às figuras da mãe-de-santo e dos orixás. Régia definiu o Terreiro como sendo o lugar onde vivia sua religiosidade de forma exclusiva.

Me interessa muito pela religião, pelo que a mãe-de-santo fala, explica pra gente o que os orixás significam, tudo. Ah, pra mim é importante. (...) Eu vim com ela [mãe biológica], depois. Depois daquele dia, amei. Sabe quando você chega num lugar, assim, que você se sente à vontade, parece que é só você. Aí, daquele dia, nunca mais deixei de vir, aí vinha toda vez, toda vez, toda vez. (...) Às vezes eu ia com a minha amiga na Igreja, mas nunca me sentia bem, nunca. (...) Às vezes ia na Renascer, na Deus é Amor. Sempre ia em algumas, mas nunca

⁵⁶ Para as moças do Candomblé, a exemplo do que se verificou com as moças umbandistas, a mãe-de-santo assume funções que extrapolam os limites da religião. Por esse motivo, aqui também ocorre confusão quando falam sobre a “mãe”, porque a figura da mãe é flexível, podendo ser ora a mãe biológica, ora a mãe-de-santo.

me sentia bem, nunca me sentia à vontade. Sabe quando você vai num lugar e não se sente à vontade? (Régia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Tadeu e Ricardo tinham em comum o fato de serem nascidos e criados em Terreiro de Candomblé, sendo que Tadeu, o mais velho, de dezenove anos, tinha uma condição singular por morar no mesmo terreno no qual está instalado o Terreiro de Candomblé Ketu, comandado por sua mãe biológica. Ricardo também era filho de uma sacerdotisa que comandava o Terreiro de Tambor de Mina e desde muito jovem foi “confirmado” como alabê que é um cargo importante na hierarquia da religião.

Tadeu descreveu sua rede familiar como sendo completamente envolvida com a religião afro-brasileira e reconheceu a influência dessa inserção em sua escolha religiosa, apesar de destacar que foi seu desejo, “sem pressão”, que o levou, aos dez anos de idade, a iniciar-se. Tadeu narrou, entretanto, que a sua iniciação era inevitável, o que diluiu a tonalidade da sua escolha. Assim como em todas as outras trajetórias, sua “escolha” se condiciona ao contexto.

Desde que eu nasci minha mãe era da religião, meu pai, minha vó, minha bisavó eram mães-de-santo, tudo mais, então, desde pequeno eu sempre... Não fui, assim, praticante, nem nada, mas sempre participei, sempre via, sempre convivia, e acabei me acostumando mesmo, de... Às vezes eu ia uma ou outra vez em outros cultos com a minha mãe, com a família, mas não era aquele praticante, assim. Quando dava vontade, eu ia, quando não dava, eu não ia. Só que eu sempre tava envolvido nisso, porque nasci no meio disso. Aí fiz dez anos, eu iniciei no Candomblé, que foi por livre e espontânea vontade, nada de pressão (rindo)... Eu sabia que um dia eu ia acabar sendo feito a cabeça. Eu sabia que ia fazer. Meu irmão fez junto comigo, fizemos o santo, a gente mesmo quis. Ele não quis continuar, só que aí, depois disso, acabei tendo uma responsabilidade mesmo maior na religião e, além de já tá todo envolvido, ter família tudo mais junto, eu comecei a praticar e fazer parte mais desse meio, assim, porque já tava mais dentro. E mais, assim, independente porque eram minhas coisas, eu também tinha que seguir, querendo ou não. (...) Eu ia ter que seguir e até hoje, hoje me considero praticante, na religião. (...) Eu fui iniciado em Ketu, e continuei no Candomblé. Só que minha mãe, ela começou na Umbanda, na verdade, então, ela, às vezes, tem uns toques de umbanda, tem o ritual de Umbanda dela. Não larguei, também, comecei a ser praticante também das duas religiões, mesmo sendo do Candomblé, tendo compromisso com o Candomblé, da Umbanda também eu sou praticante (...) As duas religiões andam lado a lado. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

No relato sobre a posição que ocupa no Terreiro de Ketu, Tadeu tentou explicar a sua genealogia de santo, fazendo uma certa bagunça com as relações familiares cosanguíneas, construindo uma terceira combinação. Contou que foi iniciado em outro Terreiro, mas frequentava aquele, que ficava no quintal da sua casa, comandado por sua mãe biológica (pela

hierarquia do Candomblé, sua mãe biológica é sua irmã-de-santo, porque foi iniciada pelo mesmo sacerdote que iniciou Tadeu). Além disso, no Terreiro que frequentava ele era um dos iniciados mais antigos. Sendo a ancestralidade definidora da própria religião, quanto mais velho (de iniciação), maior o status que a pessoa tem na comunidade religiosa. Dessa forma, mesmo não tendo cargo no Terreiro da sua irmã-de-santo (mãe biológica), Tadeu gozava de uma posição que lhe permitia exercer funções importantes dentro da religião.

Na entrevista com Tadeu, a relação com as autoridades religiosas não se apresentou de forma importante. A mãe-de-santo do Terreiro que frequentava e o seu próprio pai-de-santo, que o iniciou no Candomblé, não são autoridades presentes na trajetória. Tadeu tinha uma visão particular sobre a estrutura do Candomblé segundo a qual os seguidores poderiam ter suas próprias interpretações sobre a religião. Além disso, ao falar sobre seu papel na comunidade, deixou claro que as funções no Candomblé são definidas pelo gênero, ou seja, aquilo que ele pode fazer, como irmão mais velho, são atividades que podem ser feitas apenas pelos homens, assim como havia tarefas que apenas mulheres poderiam fazer.

Lá eu tenho papel, papel de homem, que é ficar fazendo as coisas dos homens, os atos (...) Tanto na Umbanda quanto no Candomblé, eles separam bastante. Mulher faz uma coisa, por exemplo, cuida mais de roupa, mais da comida, mais da limpeza do centro (...) Até, só mulher fica na roda, veste saia. Homem já não fica vestindo saia. Toca atabaque [são] os corimbeiros. Fica mais na parte da manutenção da casa (...) Não por ser machista ou algum preconceito, mas é a religião, acaba separando. Mulher tem as suas coisas pra fazer e os homens suas obrigações, que são diferentes. Tanto na festa, que é quando o homem toca, a mulher fica na roda e canta, por aí vai, até nas obrigações internas, que antes de uma festa a mulher tem que limpar, organizar, dar comida, tal. (...) E o homem é mais isso. Então, eu tenho essas obrigações de homem lá e aqui. (...) [toca atabaque] Por livre e espontânea vontade mesmo, porque eu não sou Ogã, que toca, eu sou rodante⁵⁷, fico na roda, tudo mais, só que eu gosto de tocar, então, quando dá pra tocar, assim, quando não vai cantar pro meu orixá, eu toco, mas também não tenho nenhum cargo, assim, pra tocar. Então, eu fico mais livre, principalmente aqui, ainda por cima por estar mais alto [irmão mais velho], dá pra escolher mais o que fazer. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

Tadeu tinha uma visão diferenciada do papel da religião se comparado com a maioria dos jovens entrevistados. Ressaltou a importância de estabelecer limites entre a religião e as outras áreas da vida e não considerou a religião como “fundamental”, como consideraram muitos dos outros jovens entrevistados. Disse achar interessante que as pessoas tenham

⁵⁷ Rodante é o iniciado do Candomblé que recebe, por meio do transe, as divindades cultuadas na religião.

alguma religião, mas que entendia a posição daqueles que optavam por não ter. Sinalizou para o perigo do fanatismo religioso ao mesmo tempo em que reconheceu uma ligação entre os mundos sagrado e profano.

Por não ser muito alienado... Porque eu sei que tem pessoas muito fanáticas, pessoas muito alienadas, tal. Não que eu deixe a religião de canto, mas eu tento o máximo, sempre (...) separar e ligar ao mesmo tempo a religião da vida pessoal, particular, profissional. Porque, assim, a profissional é uma coisa, espiritual é outra. Eu, pelo menos, penso isso. Só que uma acaba ficando ligada à outra, a partir do momento que sou praticante de uma religião, acabo ligando ela à minha vida mesmo, não tem como falar que não. (...) Só que às vezes eu (pausa) recorro, vamos dizer assim, a algumas coisas, alguns conselhos, ou alguns fundamentos ou ensinamentos que eu tenho da religião, pra me ajudar tomar essa decisão, entendeu? Mas não que ela é fundamental, mas também não que eu deixe ela de canto. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

Ricardo, o mais jovem, vinha de uma família toda iniciada no Tambor de Mina e estava inserido, desde o berço, nas festividades religiosas e em todas as atividades relacionadas à religião. Filho de uma mãe-de-santo e de um alabê, Ricardo tocava instrumentos desde os cinco anos de idade e assumiu formalmente o cargo de alabê quando foi confirmado em um ritual do Terreiro por uma autoridade religiosa.

Foi um dia de tambor, começo da obrigação de uma das grandes festas da casa, [quando tinha oito anos]. Aí nós estamos lá tocando, louvando, aí veio um encantado⁵⁸ (...) no meu pai-de-santo e me pegou, me deu uma volta no barracão, aí me cobriu, aí pegou um tambor que tava lá, que era meu, que eu tinha ganhado, aí me levou pro quartinho, aí, na hora que eu vi, já tinha sido iniciado, já fui confirmado... Porque, na verdade, assim, no Tambor de Mina, os alabê e as ekédi⁵⁹ não são iniciados, são confirmados (...) Porque alabê e ekédi, no Tambor de Mina, nascem com sete anos. (...) Porque quando você sai da confirmação, quando você é apresentado pro povo, você já vem com a cadeira, com a sua própria cadeira. Então, você já tem um cargo, entendeu? Alabê é quem toca os instrumentos em geral. (Ricardo, candomblecista, 15 anos, Tambor de Mina)

Para Ricardo, as figuras de autoridade dentro da religião também são figuras de autoridade dentro da família. Apesar disso, em sua entrevista a presença desses adultos não é perceptível de maneira importante. É necessário ressaltar, ainda, que Ricardo estava muito tímido durante sua entrevista, o que dificultou a exploração de alguns pontos na sua narrativa. De qualquer maneira, é provável que a mãe biológica de Ricardo, que herdou o comando do Terreiro após o falecimento da autoridade religiosa fundadora, seja uma figura central na sua

⁵⁸ Encantados são divindades cultuadas no Tambor de Mina. São entidades com origens diversas: africanas, indígenas, católicas. São figuras pertencentes a famílias de entidades espirituais, com sobrenome, linhagem e histórico específicos.

⁵⁹ Ekédi é um cargo feminino nas Nações de Candomblé; a adepta que é ekédi não entra em transe e é escolhida e confirmada pelo orixá do Terreiro.

socialização. Ele associou a importância da religião às boas lembranças das festividades e das reuniões de seus familiares, todos eles adeptos. Sua avó materna foi a primeira iniciada do Terreiro de Mina, quando ele foi trazido do Maranhão e se instalou nessa cidade onde vive, pelas mãos do pai-de-santo.

Apesar de jovem, Ricardo acumulava várias funções dentro da hierarquia da religião e lamentou um pouco a responsabilidade de ocupar esta posição. Afirmou que não sentia diferença no tratamento recebido por parte de outros jovens da comunidade, apesar do seu status. Ressaltou que acha importante que o jovem tenha a sua fé, a consciência da responsabilidade dentro da religião. Ricardo achava também que há diferenças entre ser jovem dentro da religião e ser jovem fora. Acreditava que a religião era importante e isso se justificou pelo fato dele ter nascido dentro dela. Não falou sobre sua adesão religiosa e nem apresentou reflexões sobre seu pertencimento como escolha. Sua religiosidade parecia ser naturalizada por estar completamente imbricada à sua família consanguínea. Talvez seja este o motivo para Ricardo, tal como Tadeu, afirmar que a importância da religião ou da escolha por não ter uma religião ou uma crença está relacionada à dimensão privada de cada pessoa.

É complicado porque, assim, eu falo: “Mãe, vou sair”, “Ah, não, você vai comigo ali.” Quando eu vejo, já tô no barracão, tô ajudando ela, mas, assim, é bom, mas eu vejo já pelo meu cargo muito peso. (...) Tenho três cargos. Eu tenho como olubata, que seria o tocador, eu que, assim, eu que vejo quando o tambor... Se tá bom, se tá ruim. (...) Eu sou axogun Sobô, e é complicado quando é festa dela eu também tenho que fazer as coisas. E otum-alabê, braço direito do runtô, que seria meu pai, eu sou braço direito, eu sou alabê de Dona Jarina, que é a dona da casa. (Ricardo, candomblecista, 15 anos, Tambor de Mina)

As trajetórias destes jovens, suas experiências religiosas, foram construídas tendo como pano de fundo diferentes modelos de *ethos* disponíveis para os sujeitos e incluiu algo proveniente do âmbito familiar que levou ou não à reprodução transgeracional do pertencimento religioso (DUARTE, 2006).

Entre estas moças e rapazes entrevistados, notou-se uma fidelidade institucional que não se restringiu apenas aos evangélicos pentecostais, o que indica que a presença da religião institucionalizada na vida deles é algo importante, apesar do aumento da

desinstitucionalização da religião e também do aumento do número de pessoas que se classificam como “sem religião”, tal como é apontado por alguns estudos (CAMURÇA, 2006; MACHADO, 2006; NOVAES, 2006).

O peso das autoridades para os jovens entrevistados variou de acordo com a experiência ou cena narradas pelos sujeitos, o que permitiu identificar a flexibilização da autoridade em alguns pontos. No caso dos pentecostais, entretanto, parece menor a necessidade de negociar com as orientações das autoridades porque concordavam mais dogmaticamente com elas. Especialmente quando a autoridade em questão é a Bíblia, as interpretações da palavra ali registrada não variam muito, mesmo quando se considera o acesso às novas tecnologias de comunicação em cima da doutrina bíblica (versículos bíblicos circulando pela internet, em programas de televisão e outras tecnologias, inclusive em músicas gospel dos mais variados ritmos).

As experiências que foram relatadas pelos jovens pentecostais parecem ir ao encontro do que descreve Silva acerca da secularização que atingiu os setores cristãos mais tradicionais no Brasil ao mesmo tempo em que surge o pentecostalismo, em contrapartida, como possibilidade de valorização do avivamento religioso (SILVA, 2006). Os jovens pentecostais entrevistados demonstraram a experiência do avivamento nas suas trajetórias e na forma como valorizaram a posição de “jovem cristão” ou “jovem evangélico” em oposição a “jovem do mundo”.

De maneira geral, entre as moças e os rapazes entrevistados verificou-se que, independentemente da importância da família no campo espiritual, está em curso uma tendência de interiorização ou ampliação da capacidade de autodeterminação do indivíduo e, conseqüentemente, o processo de subjetivação da escolha religiosa (MACHADO, 2006). No processo em que os jovens se institucionalizam em comunidades religiosas específicas, há reinterpretções do que seria o exercício da religião, ou da religiosidade, segundo perspectivas

individuais que podem ser identificadas sobretudo na filtragem das orientações oficiais de autoridades religiosas. A escolha da religião se desdobra na definição e escolhas de quais práticas, regras e dogmas serão seguidos e praticados no processo individual de adesão (GOMES, 2006).

Capítulo IV
Sexualidade: trajetórias afetivo-sexuais e posturas diante da homossexualidade

Os jovens entrevistados neste estudo tinham entre 15 e 25 anos, portanto alguns tinham experiência afetivo-sexual, com algum repertório em suas trajetórias, e outros quase não tinham experiência nesse campo. Ter vivido mais experiências afetivo-sexuais não estava somente relacionado à idade, mas também à moralidade e ideais religiosos compartilhados, como é o caso dos evangélicos, principalmente os pentecostais. Neste capítulo descreve-se as trajetórias afetivo-sexuais dos jovens entrevistados a partir de suas inserções como sujeitos religiosos e como sujeitos sexuais. Ao mesmo tempo, interpreta-se a perspectiva pessoal sobre a dimensão afetivo-sexual em relação à presença religiosa nas vidas destes jovens. Buscou-se preservar-lhes a identidade de pertencimento religioso institucional.

A vivência da religiosidade nas trajetórias juvenis, que será apresentada a seguir, está presente nos episódios afetivo-sexuais, nas escolhas, demonstrando que é relevante na elaboração das concepções sobre a sexualidade ou sobre aquilo que esperam e desejam para o futuro. A sexualidade, frequentemente, possui um caráter divino em determinadas situações e em outras, ao contrário, ela assume o caráter de proibido ou de algo que, pelo menos, deve ser evitado sob risco de condenação. Cenas, episódios e concepções sobre o início e sobre o momento ideal para o início da vida sexual foram selecionados e interpretados a partir do conteúdo das entrevistas destes rapazes e moças religiosos, que também falaram sobre as orientações de sua religião nesse campo.

Com o objetivo de compreender a sexualidade na juventude investigou-se a religiosidade na vida destes jovens em suas dimensões estruturantes, ou seja, a identidade, o pertencimento, a adesão, a experiência, a crença e a ética associada a um universo religioso (DUARTE, 2005). Neste sentido, a análise do conteúdo das entrevistas mostrou que a

sexualidade se alimenta da religião para além do pertencimento institucional e se constrói também pelas referências do sistema de crenças e valores compartilhados em comunidade.

Quando falaram sobre sexualidade e de suas concepções sobre desejo, demonstraram certa ambiguidade: revelaram a recusa ao prazer que marca o cristianismo e, ao mesmo tempo, a valorização do prazer, que para alguns autores é considerado como um aspecto constitutivo da identidade brasileira (LIMA, 1996). Na relação entre recusa e valorização do prazer verificou-se intercâmbio de discursos, diálogos e conflitos nas negociações que os jovens fazem para a constituição de suas trajetórias. Parte dos jovens atribuiu significados às experiências da sexualidade e a suas expectativas, que continham valores e comportamentos laicos, o que incluía decisões que se afastavam das posturas confessionais de suas religiões. Ao mesmo tempo, alguns jovens reproduziram e valorizaram as orientações dogmáticas tal como foram aprendidas.

Todos os jovens entrevistados foram convidados a falar de suas trajetórias afetivo-sexuais desde os primeiros momentos e experiências. A reação, comum para muitos deles ao ouvirem esse convite, foi ressaltar que tinham pouco a contar. No geral, lembraram-se das primeiras pessoas que gostaram, do primeiro beijo, dos namoros e, em poucos casos, das primeiras relações e outras experiências sexuais.

Entre os cristãos, a vivência de experiências afetivo-sexuais era pouca e, entre os que tiveram algum relacionamento, os relatos faziam referências ao primeiro ou segundo namoro, no máximo. Todas as moças cristãs entrevistadas eram virgens e apenas dois dos rapazes falaram sobre suas próprias experiências de maneira direta. Um deles foi Flávio, assembleiano, que se iniciou em situação de “desvio” e o outro foi Ivo, o rapaz católico de quinze anos, que relatou ter “escolhido” começar cedo, mas tinha tido apenas um único episódio sexual e contou muito pouco sobre isso. José, o rapaz anglicano, quase não falou de sua trajetória pessoal e Raul, o rapaz adventista, não deixou claro se o que falou sobre namoro

e intimidade conjugal era relativo à sua própria vivência. Isso porque em sua narrativa usou tanto a primeira como a terceira pessoas, em algumas vezes numa única frase de sua entrevista.

Os jovens entrevistados, de maneira geral, falaram de suas experiências, sobre o sentimento de gostar pela primeira vez de alguém, sobre os significados de “ficar”⁶⁰ com alguém do sexo oposto, “ficar” com alguém do mesmo sexo, os primeiros beijos e outras experiências. Apenas Rita, uma das moças umbandista, entre todos os entrevistados, relatou ter tido experiências sexuais ao longo da vida. As entrevistas com estes jovens deixou a certeza de que estão no começo dessa trajetória. A iniciação na vida afetiva incluía expectativas capazes de gerar ansiedade, como foi o caso de Júlia, uma moça católica que nunca namorou.

Nunca namorei, nunca namorei. É, o primeiro beijo foi com 14 anos e depois daí demorou três anos pra eu beijar alguém de novo. (...) Eu gosto da pessoa muito fácil. Só de conviver, de conversar, de tentar conquistar a pessoa eu já fico derretida, toda derretida. (...) Então, é meio complicado acontecer alguma coisa. (...) Eu tô sentindo que tá uma energia nova. Tá tudo novo, sabe? Então, parece que esse ano eu consigo meu primeiro namorado. (Júlia, católica, 18 anos)

Ainda entre os católicos, Ana tinha tido a experiência de um único namoro com um rapaz, Caio nunca namorou, apenas beijou e “ficou”, e Ivo relatou ter tido uma namorada com a qual teve uma única experiência sexual. Destaca-se do conteúdo destas entrevistas um dos relatos de Ana, de dezesseis anos, que é estratégico para se compreender as distintas conjugalidades. Ela contou que conheceu seu namorado pelo Orkut⁶¹ e, para estabelecer relacionamento, ele foi pedir permissão aos pais dela. Neste episódio, observa-se a presença do tradicional pedido de permissão, que pode ser considerado como um comportamento valorizado no catolicismo e que pode até sugerir ausência de autonomia destes jovens em relação às escolhas no campo afetivo. No entanto, contrapondo-se ao tradicional, trata-se de

⁶⁰ Trata-se de um tipo de relação muito associada à juventude em que as pessoas não estabelecem qualquer vínculo posterior ou compromisso.

⁶¹ Orkut <www.orkut.com> é um site da Internet especializado em relacionamentos, uma “rede social”, criado em 2004 com o objetivo de ajudar os usuário a localizar antigos contatos, assim como a criar novas amizades. Filiado ao Google <www.google.com>, o Orkut tem a maioria dos usuários no Brasil e na Índia.

um relacionamento iniciado pela internet, nada tradicional, revelando limitações da tutela dos pais. Esse episódio também engrossa estatísticas que demonstram a existência de relações entre pessoas de denominações religiosas distintas que podem constituir futuras famílias religiosas plurais. O namorado de Ana era evangélico e o relato sinaliza que havia entre eles respeito em relação às escolhas religiosas.

Júlia, católica de dezoito anos, relatou que seu primeiro beijo aconteceu com alguém que frequentou um curso oferecido na comunidade religiosa. Como se discutirá ao longo deste trabalho, em quase todas as instituições incluídas neste estudo a comunidade oferecia meios para o convívio entre jovens por meio de atividades religiosas e culturais, entre outras atividades, favorecendo as interações afetivas e podendo ser o cenário de fundo de muitas estreias afetivo-sexuais dos jovens adeptos.

O católico Ivo, antes de falar de suas experiências, fez referências a comportamentos que considerava inadequados, de outros jovens classificados por ele como “ateus”. Ivo e muitos outros jovens cristãos entrevistados estabeleceram uma fronteira entre jovens religiosos e jovens não religiosos em geral. Os evangélicos, particularmente, estabeleceram fronteiras entre jovens cristãos e não cristãos e entre jovens evangélicos e não evangélicos.

No prédio que eu moro, mesmo, tem pessoas lá que não se cuidam, que dizem ser ateus, não se cuidam e não ligam pra essas coisas; não têm medo de pegar doença, não se importam com nada. Só têm medo, só se importam de não engravidar a menina, porque se não vai ter que cuidar de outra pessoa. (Ivo, católico, 15 anos)

Ivo, que condena o modo de agir de pessoas que “não se importam com nada”, foi o único entre os católicos entrevistados que iniciou a vida sexual. Ele não contou muito dessa experiência e afirmou também que lembranças sobre a “primeira vez” são importantes apenas para as meninas. Caio, o outro rapaz católico, de dezesseis anos, associou a vida afetiva ao prazer. Contou que desde os doze anos “fica” com meninas, mas nunca namorou. Preocupou-se em destacar que esse “ficar” não foi significativo, “umas duas vezes por ano”, e enfatizou

que seus pais não sabiam da sua vida afetiva, sugerindo que poderia haver reprovação por parte deles.

Os jovens católicos entrevistados neste estudo falaram mais frequentemente sobre seus ideais e seus modos de pensar do que descreveram cenas de suas próprias experiências. Eles ainda estão iniciando essa fase de experimentação, o que significa que suas concepções sobre conjugalidades e sexualidade e até mesmo suas trajetórias religiosas poderão se modificar profundamente.

Márcia e José, os jovens anglicanos entrevistados, formavam um casal de namorados, fato que não era sabido quando foram marcadas as entrevistas. A informação foi revelada por Márcia, uma vez que o rapaz pouco contou sobre sua trajetória. No relato de Márcia, observou-se que antes do atual ela já tinha tido outros relacionamentos, mas todos eles sem prática de sexo. Diferente das outras moças evangélicas e também de uma das moças do Candomblé, Márcia não revelou intenção de manter-se casta até o casamento. Afirmou, também, que não havia pressão para ter relações sexuais, por parte do namorado, que também valorizava a castidade até o casamento, quando fosse possível de ser mantida. Concepções que demarcaram modos distintos de homens e mulheres lidarem com a sexualidade chamaram atenção na entrevista com Márcia. Já na entrevista com José, o que chama a atenção é o fato dele não ter se colocado como sujeito quando falou sobre sexualidade. Conduziu suas respostas e narrativas verbalizando sobre os modos ideais de viver a sexualidade, ou seja, como deveria ser a vivência da sexualidade de acordo com as orientações religiosas com as quais ele compartilha ou de acordo com a sua interpretação das moralidades religiosas.

Nos relatos dos jovens pentecostais da Assembleia e da Adventista da Promessa observou-se a presença das moralidades de suas religiões e, principalmente, a presença da ética bíblica que está acima das “placas de Igrejas”, já que o comportamento ético evangélico independe das distintas denominações institucionais existentes. Até mesmo Flávio, o

assembleiano que teve relações sexuais ilícitas para as regras da sua comunidade, reconheceu as orientações religiosas como moralidades legítimas, que orientam a conduta no namoro, no casamento, na reprodução e no sexo.

Os dois rapazes pentecostais entrevistados, Flávio, da Assembleia, e Raul, da Adventista da Promessa, colocaram que os jovens religiosos têm tanto “desejo” quanto os jovens não religiosos, mas que o jovem cristão evangélico deve controlar o desejo “da carne”, inclusive com apoio dos seus pares e das autoridades adultas da Igreja. A contenção do desejo seria possível por meio do trabalho oferecido pela comunidade religiosa que orientava sobre as consequências da relação sexual antes do casamento, prevenindo situações de descontrole sobre a carne e tratando o assunto inclusive como pecado. Rios e colaboradores (2008) afirmam que, mesmo sendo tema perigoso, o desejo da carne tem que estar presente para garantia da reprodução. Os rapazes evangélicos e a moça anglicana demonstraram compartilhar da concepção que vê as meninas com maior habilidade para conseguir se manter dentro dos limites estabelecidos por Deus, ou seja, conseguem mais manter a castidade até o casamento.

Assim como os jovens católicos, a maioria dos evangélicos tinha pouca experiência afetivo-sexual acumulada. Camila, da Assembleia, nunca havia namorado ou mesmo beijado alguém antes dos 18 anos, quando finalmente começou a namorar o rapaz com quem ela estava há seis anos e com quem vai se casar. Sua interpretação para o fato de não ter tido experiências com outros namoros foi simplesmente porque antes “não deu certo”, e não porque ela quisesse se preservar ou porque estivesse à procura de alguém ideal. Na verdade, lembrou que a primeira vez que se interessou por um menino tinha doze anos e, desde lá, teve muitas paqueras que não foram mais que isso. Ela considerou esse seu único relacionamento como um processo mútuo de aprendizagem. Perguntada sobre como era namorar e casar, ou seja, conhecer um único homem, ela respondeu:

Se eu falar que não é estranho, estou mentindo. Mesmo porque lidar com o desconhecido é meio complicado. Mas eu tô achando muito legal. A gente tá curtindo muito, muito, muito mesmo. Um tá descobrindo o outro, assim, na amizade, no companheirismo. Tá sendo bem legal. E por ele ser justamente o meu oposto, eu tô aprendendo bastante e tô tentando ensinar também. Tá tendo uma troca de cultura, troca de estilos, troca de tudo. (...) Hoje, namorar com o primeiro e casar com ele, pra mim, eu tô achando muito legal, muito legal, e não me arrependo de não ter tido outros namorados. Não, porque não apareceu. Até quase aconteceu, mas acabou não dando certo. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Flávio, da Assembleia, ressaltou dois aspectos da sua experiência sexual: o acontecimento desviante – a filha que teve com a namorada – e sua constatação de ser incomum homens “do mundo”⁶² com a mesma idade dele terem tão pouca vivência sexual. O desvio na sua trajetória cristã foi muito marcante e deu outro rumo e tonalidade para sua trajetória afetiva. Ele ilustrou a história “chocante” com a mãe de sua filha referindo-se a um relacionamento anterior. Acreditava que esse relacionamento oferecia menos risco para “cair”, porque era com uma moça cristã e virgem. A namorada que engravidou era mais experiente nesse campo e, segundo ele, “gozava” de sua inexperiência. Ele acreditava que se tivesse continuado o namoro com a moça religiosa talvez não tivesse ocorrido uma gravidez fora de hora.

Muita gente olha assim e nem acredita. Homem assim, nessa terra, dessa forma... Se você pegar um jovem aí de 20 anos, 25 anos, que é virgem? Até porque a minha ex-namorada, que é a mãe da minha filha, ela tá com 19 anos agora. Quando a gente tava namorando ela disse que tinha perdido a virgindade com 15 anos. Então ela já tinha tido relação. Tanto que ela gozou de mim por um bom tempo e disse que não acreditava, o que é muito comum (...). Nós ficamos juntos por um ano e oito meses. (...) Eu tive uma namorada antes que também era cristã, mas não deu muito certo. Ela morava em outra capital, nós nos víamos pouco. Ela trabalhava muito e eu também. (...) Essa também era cristã de berço, foi educada perante os valores da Igreja e isso também muda muito, conta muito no relacionamento. (Flávio, assembleiano, 22 anos)

Raul, o jovem adventista, reconheceu que o desejo sexual está presente na juventude e pontuou que os jovens “de dentro da Igreja” aprendiam e praticavam valores que lhes permitiriam superar aqueles momentos nos quais a “carne” pede sexo. A divisão entre “mundo” e “Igreja” apareceu em vários momentos em que ele falava sobre a sexualidade vivida e pretendida.

⁶² As pessoas “do mundo” são aquelas que estão fora da Igreja. A ideia presente aqui é que a comunidade religiosa é um mundo à parte, com outras regras, outro modo de pensar e agir.

Orientar os jovens sobre sexualidade parece uma atividade que faz parte das incumbências do pastor na Igreja. Os jovens entrevistados disseram que, além da participação do pastor como orientador, existia a participação das lideranças jovens trabalhando como conselheiros. Além disso, havia uma variedade de técnicas religiosas utilizadas para lembrar aos jovens o que “agrada” e o que “desagrada” a Deus. Pecado é concebido como algo que desagrada a Deus e sexo antes do casamento é pecado, porque o desejo é considerado uma fraqueza. Vencer essa fraqueza só seria possível “em Deus, em Jesus e no Espírito Santo”. Além do trabalho da comunidade, havia um investimento pessoal dos jovens para se manterem dentro das regras. A sexualidade parece ser conduzida pela vontade de Deus acima da própria vontade das pessoas.

Nós que somos da Igreja e os jovens que não estão hoje dentro da Igreja, não tem diferença alguma. A gente ama, a gente gosta, a gente tem vontade de fazer sexo. A nossa carne, às vezes, pede isso, às vezes chega ser até sufocante, um pouco. Só que a gente encontra valores que faz com que a gente dê um tempo em relação a ter a nossa sexualidade. O jovem virgem... É muito tratado isso dentro da Igreja, é muito recomendado (...). Hoje o jovem que (...) quer namorar uma moça, ele sempre tem a orientação do pastor, ele sempre conversa com os pais, ele sempre conversa com os pastores. E nós até oramos. (...) Eu tive uma amiga que eu me interessei muito por essa minha amiga. O próprio pastor me indicou, falou que aprovava. Isso, para nós nos, deixa segurança, porque para nós o pastor lê... Não é a palavra de Deus, mas ele é uma pessoa guiada por Deus. A gente considera como o anjo da Igreja. E o que a gente tem cuidado é de não passar dos limites que a palavra de Deus nos coloca. E como que a gente tem esse cuidado? A gente tem um negócio chamado Espírito Santo. É o Espírito Santo de Deus que para nós nos fortalece contra as nossas próprias fraquezas. (...) É aí, a gente tem uma comunidade de pessoas que trabalha dessa maneira e a gente sente animado porque outras pessoas também tão lutando. E quanto mais se luta, mais a sua vontade de vencer, de falar “eu consegui, eu esperei o momento certo, a hora certa”. (Raul, adventista, 18 anos)

Vânia, a moça adventista, teve algumas experiências de namoro antes da entrevista sobre as quais não fez grandes considerações. Valorizou o relacionamento que mantinha há oito meses e arriscou dizer que tinha certeza de que se casaria com esse rapaz que namorava. Com os relacionamentos anteriores aprendeu o significado de namorar e, mais importante, aprendeu sobre seus limites. Ela não tinha experiências sexuais porque se guardava para o casamento. Quando questionada sobre o desejo em relação ao sexo, admitiu ter vontade, posto que o desejo é “da carne”, mas ela colocou também que ele pode ser contido. Como técnica para contenção do desejo, afirmou que na hora em que sentia vontade, ela “dominava o

psicológico” lembrando que o sexo não iria “agradar a Deus” e que o que é bom para a vida é somente aquilo que “agrada a Deus”.

Já [senti vontade de transar com meu namorado], porque isso é do ser humano, né? Isso é da carne. E não acontece. Agora, a carne, o seu psicológico (...), é você que vai dominar. Você sabe até aonde você pode ir, se você quer fazer, o seu modo de pensar. Já [tive vontade de transar] sim, mas, na hora, eu penso na minha religião, penso em Deus, primeiramente. Penso no que agrada Ele, no que não agrada e o bem que vai fazer isso pra mim. Então, graças a Deus, eu sempre soube como me controlar nisso. Isso pra mim não é problema. (Vânia, adventista, 22 anos)

A construção das conjugalidades para estes jovens era alimentada por repertórios distintos, incluindo a religião. Em algumas entrevistas observou-se plenamente a presença de uma visão religiosa da conjugalidade. No entanto, o ideal de casamento que prevalecia para a maioria destes jovens era orientado pela ideia do casamento por amor, típica da modernidade (BOZON, 2004; ARIÉS, 1982; GOLDENBERG, 2001; GIDDENS, 1992; MATOS, 2000). “Companheirismo”, “amizade” e “fidelidade” são as características ideais de um casamento na visão dos entrevistados, o que demonstra que esses valores são estruturantes em distintos segmentos da sociedade brasileira. Os significados dessas categorias dependem do contexto e são determinados pelo gênero (SILVA C.G., 1999, 2002).

Ao falar sobre o momento ideal para o início da vida sexual, em frases como: “homens precisam [de sexo]” e “é mais fácil [para mulheres] não ter sexo”, os jovens expressaram concepções que absorvem padrões sociais pretendidos para a sexualidade de homens e mulheres e que demonstraram a presença da religião como determinante do início da vida sexual.

Nas entrevistas dos jovens de religiões afro-brasileiras, os relatos sobre as experiências afetivo-sexuais são mais extensos, mesmo entre aqueles e aquelas que nunca tiveram experiências sexuais. João e Lúcio, os dois rapazes da Umbanda, contaram que sentiram os primeiros desejos e experimentaram o primeiro beijo aos doze anos. A primeira experiência sexual apareceu espontaneamente no relato deles. João teve sua primeira relação sexual aos catorze anos com a primeira namorada, com a qual ficou por três anos. Ele valorizou essa

experiência de estreia e aprendizado e contou ter procurado orientação profissional sobre contracepção na ocasião. Depois disso, relatou ter “soltado as asas” e teve muitas parceiras, mas sempre “com responsabilidade”. Contou ter recebido orientações sobre contracepção em casa e também no Terreiro. Já Lúcio teve sua primeira experiência sexual com uma amiga e, nessa história, destacou principalmente a afetividade existente na amizade que tinha com essa parceira, com a qual não teve um relacionamento conjugal. Apesar de ter relatado várias experiências, Lúcio não detalhou seus relacionamentos.

Lia, uma das jovens umbandistas, mesmo não tendo muita experiência afetiva e quase nenhuma experiência sexual, falou logo no início da entrevista dos seus sentimentos homoafetivos e sobre dificuldades em se relacionar sexualmente com rapazes. Sua trajetória afetiva foi marcada, também, pela experiência de violência sexual sofrida por sua mãe. Esse episódio apareceu quando relatava sua primeira “quase” experiência sexual com um namorado. Nessa época, o rapaz tinha vinte e um anos e ela catorze, sendo que foi a idade dela, justamente, a razão para não terem tido relações sexuais. Lia falou exaustivamente sobre seus medos e sobre os medos que sua mãe biológica passava para ela quando se tratava da dimensão afetivo-sexual.

O segundo namoro de Lia aconteceu quase que exclusivamente por vontade da sua mãe biológica. Era uma relação diferente da que teve com o primeiro namorado, de quem ela gostava. A intimidade com o segundo namorado foi quase nenhuma e ela usou uma estratégia para que ele terminasse o relacionamento de forma a não chatear a sua mãe. Os dois namorados eram do círculo religioso, o que mostra mais uma vez a importância da rede religiosa nas estreias afetivo-sexuais da juventude. Neste caso, Lia conheceu o primeiro namorado durante a evangelização para jovens, quando frequentava o Kardecismo, e o segundo era do mesmo Terreiro de Umbanda que ela frequentava.

Rita, a outra moça da Umbanda, narrou detalhadamente sua história afetivo-sexual, que era mais rica e extensa quando comparada às histórias dos demais jovens entrevistados. Essa narrativa trouxe dificuldades e dilemas vividos por Rita, decorrentes das distintas experimentações e vivências afetivas, segundo sua interpretação religiosa. A questão da religiosidade apareceu em quase todas as cenas afetivo-sexuais narradas por ela. Para Rita, o ato sexual é um ato de “troca de energia” e ela afirmou que “sua mediunidade” interferiu nos seus relacionamentos, determinando, inclusive, alguns desfechos: ela disse ter se sentido mal fisicamente e “espiritualmente” após o sexo, por conta do contexto espiritual.

No relato da primeira experiência sexual de Rita, aparecem elementos comuns em outros contextos juvenis, como o uso do álcool. Ela disse que sua primeira relação sexual, ocorrida numa situação “nada a ver” e “bizarra”, aconteceu por causa do álcool. Rita explicou que seu “tipo de mediunidade” não tolera o uso de álcool, informação que ela desconhecia na época. É de se pontuar que o uso de bebidas alcoólicas foi considerado por Rita como algo negativo, porque foi a causa da perda de noção de realidade em muitas situações, mas apareceu em outras cenas de sexo ou beijos relatadas por ela. Outro aspecto importante nessa entrevista é que essa jovem foi vítima de abuso sexual aos seis anos de idade, o que a levou a tentar “se proteger” permanentemente, procurando estabelecer com os rapazes apenas relações de amizade, dando pouca abertura para outro tipo de relação.

Rita já foi católica, em decorrência da influência familiar, e trilhou uma peculiar trajetória religiosa até ingressar na Umbanda. Durante a entrevista, ela fez uma releitura da sua carreira afetivo-sexual, demarcando, em algumas situações, as diferenças religiosas em relação aos parceiros que teve. Após a primeira cena sexual narrada, contou outras várias cenas nas quais a questão da espiritualidade e da religiosidade se apresentaram no sexo ou nas relações afetivas, conforme pode ser visto na seleção de trechos apresentados a seguir:

Vi [o rapaz que gostava] agora, há pouco tempo. (...) Foi pra resolver umas coisas, porque a cigana⁶³ me falou um negócio que eu precisava ter certeza se era com ele, de outra vida. Eu transava com ele e passava mal. Transava com ele, passava mal. Passava mal no sentido de ficar com dor, vomitar, ficar com dor de cabeça, ficar com ataque de choro, umas coisas maluquíssimas. (...) Até descobrir que eu era médium. (...) Foi quando eu fui atrás da Umbanda. (...) Nessa época (...) eu absorvia muita energia negativa (...) eu ficava mal, passava mal. Que aí a... Aí descobri que tinha a ver com essa tal de mediunidade, que eu nem sabia o que era...

Foi horrível quando a gente transou... Tipo, me machucou, sangrei. Depois que eu dormi, tinha muitos obsessores⁶⁴, assim, eu fui meio que atacada, eu comecei a vomitar no meio da noite (...), veio uma energia que me bloqueava, não conseguia passar, foi horrível (...), parecia que alguém tinha me dado uma rasteira (...), foi horrível, horrível. (...) Falei “nossa, nunca mais esse menino vai querer ficar comigo”. Imagina, ele me viu vomitando que nem uma louca, não entende disso, ele é católico, ele morre de medo, ele me zuava, tipo assim, zueira de menino: “ai, credo, você é bruxa”.

Fiquei enrolando pra transar com ele. Quando eu transei com ele foi ruim, eu senti que ele era negativo na transa. Aí, eu comecei a sentir umas angústias, uns negócios esquisitos. (...) Difícil ser bom o negócio [sexo]. (...) Por isso que eu falo, “sexo, até quando é ruim é bom”, porque eu só conheço... A maioria foi ruim. (...) Na minha vida, isso [mediunidade] influenciou, assim, até uma coisa que fiquei sabendo há pouco tempo, que tinha uma dívida de outra vida que me atrapalhava nos meus relacionamentos... (Rita, umbandista, 24 anos)

Cláudia e Régia, as duas moças do Candomblé, tal como todas as moças cristãs, tinham pouca experiência afetiva. Cláudia contou que começou a gostar de um menino quando estava na quarta série escolar e que esse sentimento durou até a sétima série. Nunca namorou e, em relação ao futuro, falou com muito mais interesse sobre suas expectativas de estudo e profissionais.

Régia fez referência à trajetória de sua mãe biológica (engravidou cedo, parou de estudar, teve muitos filhos) como sendo a razão das orientações rígidas que recebia dela e de alguns de seus irmãos. Relatou sobre seu primeiro beijo, aos treze anos, e sobre sua única experiência de namoro. Explicou como suas duas mães (biológica e mãe-de-santo) interferiam na sua vida afetiva, sendo que a mãe biológica era vista como rígida e ausente e a mãe-de-santo como mais protetora e orientadora da vida afetiva e da sua saúde sexual. Não tinha tido experiências sexuais com o namorado, mas havia tido com ele uma conversa aberta sobre sexualidade. Régia contou que ele sempre a “respeitou”. Demonstrou preocupação com o

⁶³ Cigana é uma entidade espiritual da Umbanda.

⁶⁴ Obsessores são espíritos que prejudicam as pessoas, que as possuem ou se aproximam delas sem que a pessoa tivesse permitido ou mesmo tivesse conhecimento acerca dessa ocorrência. A presença espiritual de obsessores pode desencadear danos físicos, psíquicos e outros.

comportamento da mulher quando se trata de sexualidade, porque a mulher “pode ficar falada” e Régia não vê isso como algo bom. A vivência da sexualidade e os relacionamentos conjugais não eram prioridades na sua vida, já que sua formação escolar e sua prática religiosa eram mais importantes. Parece que a vida religiosa fazia com que Régia se sentisse protegida, evitando que ingressasse em um tipo de vida que ela, independentemente das orientações religiosas, desaprovava.

Eu não sou dessas doídonas que vai pra balada, bebo isso, bebo aquilo, fica com um, fica com outro... Nossa! Eu acho isso o óh! Eu conheço várias meninas que gostam de ir pra balada, ficar fumando cigarro, enchendo a cara de pinga. Eu não gosto dessas coisas. Eu gosto de ir lá pra dançar, curtir. Além disso, a minha mãe [biológica] não deixa eu ir pra balada. Sempre, os lugares pra onde eu vou, sempre tem umas que a gente olha assim e fala: “Olha que coisa horrível!”. Sempre tem aqueles meninos que ficam catando elas, falando delas pros outros, sabe? Além disso, a menina fica falada no bairro. Eu sou daquela assim, que eu sou quieta, eu faço o que tenho que fazer, eu tenho o meu dia-a-dia, minha rotina: estudar, curso e aqui [o Terreiro]. (...) Pra mim, é assim, final de semana tem Candomblé, então tem que ir pra cá e pra lá, fazer isso e aquilo. Como eu estudo e faço curso, essas coisas, eu não tenho cabeça pra pensar em outras coisas, entendeu? Eu tenho aqui também, e aqui é um lugar que me dá orientação pra eu não me envolver com essas coisas. (Régia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Tadeu, o rapaz de 19 anos do Candomblé, tinha tido duas namoradas na sua trajetória afetiva que também eram do Candomblé. Apesar de não ter procurado intencionalmente pessoas da mesma religião, valorizava, bastante esse aspecto porque considerava que tornava a “relação mais fácil”. Isso porque ele tomou o preconceito, ainda vigente, em relação às religiões afro-brasileiras. As redes familiares e sociais de Tadeu estavam associadas diretamente a Terreiros de Candomblé e Umbanda, o que favorecia as interações afetivas também a partir dessas experiências.

Ricardo, o outro rapaz do Candomblé, teve apenas uma experiência de namoro, aos doze anos, que durou aproximadamente cinco meses. Seguindo o modelo tradicional, ele foi pedir para o pai da garota permissão para o namoro. Nunca teve relações sexuais e, além dessa experiência de namoro, só “ficou” com outras meninas. Depois dessa experiência, não encontrou ninguém com quem quisesse “dividir os sentimentos”, porque é isso que define o namoro para ele. Pretendia iniciar sua vida sexual com a “pessoa certa”, alguém em quem ele “confie”.

Para estes jovens religiosos, o namoro implicava em “fazer as coisas direitinho”, o que poderia significar um relacionamento como um compromisso, sem traição, que pode ser, inclusive, submetido à aprovação de algum adulto responsável, como foi o caso de Ricardo, do Candomblé, da católica Ana e também de Lia, uma das moças de Umbanda. No caso dos evangélicos, além dos pais o pastor era como um “anjo da Igreja” que também era consultado pelos jovens acerca dos relacionamentos. Para Régia, do Candomblé, a opinião de sua mãe-de-santo foi decisiva para ela não dar continuidade ao namoro. A concepção de namoro, para a maioria dos jovens, era coerente com aquilo que esperavam para o casamento e com aquilo que aplicavam às suas vidas em termos das orientações religiosas. Namorar é preparar-se para o casamento.

Entre os jovens cristãos observou-se a presença das seguintes categorias para qualificar o casamento ideal: “conhecer a pessoa”, “família”, “amizade”, “amor”, “que dure bastante”, que haja “compreensão”, que se viva o “espinho e a rosa” da relação, que haja “fidelidade”. Eles utilizaram histórias de casamentos bons ou ruins de suas famílias para falar da sua própria trajetória ou para exemplificar o modelo que se queria ou não seguir. Ana, uma das jovens católicas, disse que o casamento dos seus avôs e o dos seus pais são modelos de durabilidade que ela gostaria de repetir.

Caio, um dos rapazes católicos, relatou que pretendia seguir a carreira militar e disse não ter intenção de se casar porque as condições de trabalho o obrigariam a ficar distante da família. Afirmou que se seus planos mudassem e ele viesse a se casar, gostaria de ter uma esposa “fiel” e que houvesse sentimento de “gostar do outro” nesse casamento.

José, o rapaz anglicano, tal como fez com o tema “sexualidade”, definiu o casamento valorizando a ética, a moralidade e a família. O matrimônio aparece na entrevista de José, de fato, como uma instituição familiar. Ele foi um dos poucos que não citou o amor como um dos elementos necessários para estruturar a relação conjugal.

Que [o casamento] seja família. Que seja um ambiente que pai, mãe e filho, que se respeitam mutuamente, onde os três possam crescer que haja respeito, fidelidade, moral e ética. (José, anglicano, 23 anos)

O histórico familiar interferiu na narrativa da trajetória afetiva de Márcia, a jovem anglicana, porque o casamento dos pais foi lembrado com dor e receio e como algo que ela não pretendia reproduzir. Por essa razão, desejava que, para além do amor, seus filhos não fossem envolvidos no relacionamento dela com seu marido.

Raul, adventista, definiu o casamento referindo-se à Bíblia e a Adão e Eva e ressaltou que o amor era fundamental na relação. Na sua definição bíblica, estava implícito o papel de “companheira” que atribuía à mulher em relação ao homem. Vânia, a moça adventista, reproduziu um discurso tradicionalista ao dizer que acreditava que o casamento perfeito, o casamento de “conto de fada”, fazia parte dos sonhos de “toda mulher”. Entre os pentecostais, ela foi a única que afirmou que, embora o casamento seja para durar a vida toda, reconhecia uma flexibilização, inclusive doutrinária, imposta pelos novos tempos. Essa flexibilização evidencia os mecanismos institucionais para manter o casamento o mais próximo possível daquilo que é preconizado por Deus.

Olha, como toda mulher sonha, como todo mundo sonha, casamento é um conto de fada, de princesa, um negócio perfeito. E a gente já ouviu muito que não é bem assim, não. Tem problemas, tem situações. (...) Pelo menos o conselho que eu dou pra juventude, aqui, pra pensar muito antes de falar: “Vou casar com fulano”. Porque, quando casar, não tem mais como voltar atrás. Casamento é algo pra toda vida. Esse negócio de casar já pensando no divórcio não convém a nós. Bom, [se houver problemas no casamento], aí, tem as formas de tentar. Um aconselhamento pastoral, que é muito importante. Tem sempre os cursos que são dados pro pessoal que tá noivando, que tá prestes a casar. (...) A Igreja, em si, procura dar melhor forma de lidar para que eles continuem esse relacionamento. Depois de todos os objetivos, todas as formas que tem, não conseguiu, infelizmente, parte-se para o divórcio e vai ter que aceitar, fazer o quê? A gente não pode obrigar os caras a viver juntos se não se amam, se acham que não dá mais. A nossa parte, como irmãos em Cristo, nós fizemos. Se eles acham que não dá, (...) a carta do divórcio acontece, mas continuam sendo amados, queridos, respeitados dentro da Igreja da mesma forma. (Vânia, adventista, 22 anos)

Entre os jovens religiosos afro-brasileiros, as categorias utilizadas para qualificar o casamento ideal foram: deve-se “gostar”, ter “amor”, a relação deve ser de “crescimento” e “construção”, deve haver “respeito” à pessoa e aos “limites” de cada um, deve ter “amizade” e

“diálogo”, deve “libertar e não prender”, não pode haver “traição” e deve ser “com a pessoa certa”. Ou seja, categorias muito parecidas com as utilizadas pelos jovens cristãos.

Para definir o casamento ideal, Tadeu, do Candomblé, ressaltou a importância da sexualidade, a aceitação da sua religião pela parceira e a existência de algo que ele definiu como uma “relação forte”.

Que seja uma pessoa que eu viva bastante do lado dela, que tenha uma relação aberta, desde sexualidade, como da religião, mesmo, em si, de conversa, de tudo, seja ela uma relação mais ligada, voltada ao casamento, mesmo, um ciclo. (...) Eu nunca casei, não posso falar como é o casamento. Não sei o que é um casamento. Mas eu quero que pelo menos tenha amor, tenha alguma relação, assim, bem forte, pra valer a pena casar. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

As relações extraconjugais são, de maneira geral, desaprovadas pelas religiões e os jovens entrevistados reproduziram essa concepção, com exceção dos umbandistas Lúcio e Rita. Católicos e evangélicos consideraram as relações extraconjugais como pecado, mas lidando com isso de forma diferente.

A Igreja me diz que é pecado. Eu concordo com ela, eu acho que se você casou com a pessoa, você gosta dela, então não tem por que você trair. Eu acho isso muito errado, se você casou com uma pessoa, você vai sair pra se divertir com outra? Quem casa sabe por que está casando, sabe o que está fazendo... [A Igreja fala] que é adultério e adultério é pecado. (Ivo, católico, 15 anos)

[A religião diz] que tem que se manter com o parceiro ou a parceira até que a morte os separe, prometendo ser fiel. (...) Acho que é certo. Que tem que ser assim mesmo. (Caio, católico, 16 anos)

Segundo o relato dos jovens anglicanos entrevistados, a Igreja Anglicana também não aprova a infidelidade. Entretanto, suas interpretações sobre isso deixaram lacunas acerca do modo como a religião aborda o tema. Márcia sabia que a Igreja Anglicana era contra, mas achava que não havia punição no caso de um pecado desse tipo, seria algo a ser resolvido diretamente com Deus. Com isso, demonstrou admitir a existência do desejo do sujeito e o distanciamento institucional religioso da vida privada. Para José, o casamento se define por ser monogâmico e só deve durar enquanto puder ser mantido como tal. Há linhas de pensamento dentro do anglicanismo que aceitam a separação e estimulam a união baseada no amor e na busca da felicidade.

Entre os pentecostais, Camila, a jovem assembleiana, definiu as relações sexuais fora do casamento como “pecado”, “fornicação”, e afirmou que seriam sujeitas às “punições”. Nas falas de Vânia, a jovem da Igreja Adventista da Promessa, observou-se que a instituição religiosa utilizava estratégias para prevenir essas ocorrências. Os adeptos que incorriam nesse pecado eram submetidos a um serviço de “aconselhamento” que substituiria a “punição”. Raul, adventista, relatou de maneira didática sobre o significado do matrimônio de acordo com as leis da Igreja e com as palavras da Bíblia, revelando ainda a existência em sua Igreja de um trabalho de “prevenção” para que as pessoas se mantivessem monogâmicas e casadas até que “a morte as separe”. Reconheceu, entretanto, que o contrário disso também poderia ocorrer na sua comunidade, apesar das leis claras, porque sempre havia o “joio e o trigo” entre as pessoas, mesmo dentro da Igreja.

Adulterio, adultério. Antigamente a pena para o adultério, dentro da religião, era muito mais pesada e severa que hoje. Só que o mundo muda, os tempos mudam. A palavra de Deus, ela não muda. Mas o homem muda. Mas o significado é o mesmo: adultério é errado. (Camila, assembleiana, 25 anos)

O meu pastor tem feito uma campanha em relação à família. Ele tem pregado muito sobre isso, mesmo, sobre sexo fora do casamento, fornicação, essas coisas. (...) Sempre é ensinado (...) que não agrada a Deus (...). Que não fica bem aos olhos da Igreja. (...) É aquilo: orar, buscar a Deus, jejuar (...) para que isso não aconteça. (...) Mas, se infelizmente acontecer, aí, vem o aconselhamento pastoral, tem os líderes da Igreja, procuram ajudar a ver o que faltou naquele casamento pra levar a pessoa a ter um relacionamento extraconjugal e vai ajudar pra que isso daí seja suprido. (Vânia, adventista, 22 anos)

O valor que a gente tem, o princípio que a gente tem, é que o sexo é dentro do casamento, é com aquela minha parceira. Que Deus, quando ele criou o plano de casado, de casamento, ele falou: esse homem para essa mulher e assim vai até a consumação dos séculos, até a volta de Cristo, até que a morte os separe. Então, o sexo é feito ali dentro. Bom, vamos colocar as prevenções, isso é uma outra situação. Mas o sexo, não tem essa de “hoje eu estou fazendo sexo com ela, amanhã eu vou mudar de parceira”, isso não existe dentro da Igreja. Pode acontecer, na Igreja tem o joio e tem o trigo, mas a visão da Igreja, a visão da Bíblia em relação a isso, é o sexo dentro do casamento. Você tem uma parceira, ali se tem aquela liberdade sexual. (Raul, adventista, 18 anos)

Nas entrevistas com os adeptos das religiões afro-brasileiras também observou-se reprovação às relações extraconjugais. Alguns jovens entendiam que sua religião não legislava sobre a vida privada das pessoas e, portanto, não havia padrões a serem seguidos quando se tratava de casamento. No campo afetivo, relataram que imperava a vontade do sujeito sexual orientado pela religião que, segundo eles, preconiza que as pessoas vivam bem,

respeitando e sendo respeitadas. Outra característica importante do universo religioso afro-brasileiro é que as moralidades vigentes nos Terreiros estão estreitamente dependentes da postura da autoridade religiosa de cada espaço.

Uma certa desaprovação... Realmente, se você tem aquilo dentro de casa, não precisa procurar fora e, enfim, casamento pra mim é sinônimo de fidelidade. (...) Na verdade, a minha religião, ela tem um outro posicionamento. Ela não vai na particularidade de cada um. (...) Ela não aborda de uma forma direta essa questão do casamento, essa questão de como as pessoas devem viver. Devem viver bem, aconselha isso, mas não interfere diretamente na vida das pessoas. (João, umbandista, 22 anos)

Mas eu acho que a religião fala... Não vou falar que é direta, é subjetiva. A gente tem ideais cristãos no sentido de amar o próximo como a ti mesmo. Se eu amo o próximo como a mim mesmo... Eu não gosto de ser enganada, então não me fale uma coisa, (...) não me prometa uma coisa que não vai fazer. (Lia, umbandista, 18 anos)

A religião não tem muito disso de ficar interferindo totalmente. Só que ela é uma religião muito liberal nesse aspecto. Então, em nenhum momento tem cláusulas ou papelada ou alguma coisa... “Faça isso, não faça isso”. Não tem, entendeu? Vai mais da pessoa, ou da mãe-de-santo, ou mais alguém, que é o sacerdote, vai falar: “Assim, não é legal”, entendeu? (...) Não tem nada dizendo: “Não pode, pode fazer”, entendeu? (Tadeu, 19 anos, Ketu)

Um dos temas pertinentes que ajuda a definir os conceitos de conjugalidade e sexualidade na juventude é o sexo antes do casamento e as percepções dos jovens de como a religião os orienta sobre isso. Os católicos não concordavam que o sexo deva ser praticado apenas depois do casamento, mesmo sabendo que a Igreja recomenda isso. Já os jovens pentecostais se posicionaram tal e qual a orientação de sua religião: sexo lícito apenas depois do casamento.

Eu acho que esse negócio de que pra casar, só pode ser virgem... Acho isso daí já é moda antiga, né? Do meu ponto de vista, é moda antiga. Pra mim, acho que esse negócio não tem nada a ver. Vai da pessoa né? (Ana, católica, 16 anos)

Se você gosta da pessoa, eu acho que não tem problema, mas a partir do momento que é só por diversão, acho que não vale à pena. (...) Eu acho assim, tudo que a gente faz, tem que fazer com amor pelo que está fazendo. (Ivo, católico, 15 anos)

Pelo que eu sei, pelo que eu vi, acho que a Igreja só aceita mesmo sexo depois do casamento. Só que eu acho errado sabe? Porque muita gente não quer. Hoje, muita gente não consegue. Não acho um pecado o sexo antes do casamento. (...) É, a Igreja acaba considerando, querendo, mesmo, depois do casamento. Como se fosse uma lei, sabe? Acho errado, porque a gente tá no século XXI e as coisas mudaram pra caramba. (Júlia, católica, 18 anos)

Segundo Márcia, a moça anglicana, para haver sexo, para se decidir sobre manter relações sexuais, é preciso que seja com a “pessoa certa” e no “momento certo”. Desde que essas condições estejam garantidas, para ela não importava se o sexo acontecesse antes ou

depois do casamento. Já José se posicionou a favor da castidade até o casamento, tal como a linha teológica anglicana na qual ele acreditava, mesmo sabendo que isso não é facilmente aplicável.⁶⁵

Os pentecostais consideravam que o sexo é bom apenas quando praticado dentro do casamento, embora admitissem vontade e apesar de terem consciência da possibilidade de “cair”, de não manterem a castidade. Na Igreja, eram realizados trabalhos de orientação para o jovem se preservar virgem e para receber “conselhos” pastorais no caso de ocorrência de sexo fora do casamento. Após o jovem “confessar o pecado”, as autoridades “definem” o que ele precisará fazer para ficar “em comunhão”. No mundo ideal, para os adventistas e assembleianos, a prática do sexo deve acontecer apenas entre homem e mulher que se amam e que tenham contraído matrimônio perante a lei dos homens e a lei de Deus. Entretanto, os entrevistados admitiram que sexo fora do casamento é um acontecimento possível a que todos estão sujeitos.

Eu faço de tudo para que, pelos menos comigo, isso [sexo antes do casamento] não aconteça. Mas, acontecendo, eu não vou te dizer que foi, que isso é um absurdo! Acontecer, aconteceu. Mas dentro do que eu vivo, dos meus ensinamentos e tal, não seria o ideal. Porque, que nem o pastor fala: “Tudo me é licito, tudo”. Eu posso tudo. Eu posso transar hoje, eu posso ter transado há muitos anos atrás. Mas eu, eu quero fazer o que eu aprendi. É uma coisa de querer. Não sou extraterrestre. Se eu falar que nunca deu vontade, eu estou mentido. E como, também, na própria Igreja acontece de os jovens, muitas vezes, acabarem transando antes... É como eles falam: “Não deu, não deu”. E a gente fala: “Caiu”. E acontece. Acontece. A gente vai lá, apoia entendeu? Porque não foi... Não é esta prática que nós aprendemos, não é esta... Eu não vou te dizer que eu condeno, que eu recrimino. Não. Mas eu diria para você assim, não é ideal dentro do que nós aprendemos. (...) Pelo fato de você ser educado e ser, como se diz, de ser um praticante evangélico, pela Bíblia e pela Igreja, se você peca você tem que confessar o seu pecado. E você vai até o líder do grupo de jovens, que é o responsável pela juventude, e você conversa com ele sobre tudo o que aconteceu. Aí ele vai levar você até os conselheiros e os conselheiros levam ao pastor, aonde eles definem como que vai ser a partir daí. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Para Vânia, a moça adventista, além da orientação religiosa, que ela esperava continuar seguindo, o maior estímulo para manter-se casta era o convívio “no mundo” e ter conhecimento da experiência das suas amigas de escola que foram ofendidas, chamadas de “coisa muito feia” porque tinham tido várias experiências de relações sexuais. Para Vânia, ser

⁶⁵ Ele mesmo, apesar de pouco ter revelado sobre sua vida durante a entrevista, contou que embora ainda seja solteiro, já teve relações sexuais. Essa informação foi retirada de supetão, quando o entrevistador perguntou sobre o método contraceptivo utilizado na última relação sexual.

religiosa seria a garantia de que nunca homem algum iria ofendê-la da mesma maneira que suas amigas foram ofendidas. Observou-se aqui a vigência do padrão de castidade para as mulheres e a concepção de que àquelas que não se enquadram neste padrão se justificariam as ofensas e seria compreensível o fato de serem “desmerecidas” pelos homens.

Lúcio e João, os dois rapazes umbandistas não viram nenhum problema e achavam que o sexo antes do casamento era “natural”. Três dos quatro jovens entrevistados do Candomblé usaram a expressão “normal” para se referirem ao sexo antes do casamento. Para todos eles, esta não seria uma questão que se coloca, nos dias atuais. Apenas Cláudia, do Candomblé, disse que tinha a intenção de casar-se virgem, não porque sua religião orienta, mas para evitar julgamentos das pessoas sobre o seu comportamento.

Nenhum dos jovens entrevistados das religiões afro-brasileiros soube dizer algo sobre possíveis orientações religiosas da Umbanda ou do Candomblé e nem foi capaz de identificar algum tipo de moralidade acerca do sexo antes do casamento.

[A religião] não fala nada a favor. Eu mesmo nunca ouvi falar “É proibido fazer antes”, mas também, entendeu, não falou “Pode”. Mas eu sei, pela vivência que eu tenho e tudo mais, que não tem essa na religião “Só vai casar, só vai transar depois de casado”. Não é. Porque, tanto é que vem um monte aqui que... Já com filho na barriga, ou nascido. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

O Candomblé e a Umbanda contrastaram com as religiões cristãs porque parece que para os entrevistados essas religiões não incluem nas suas orientações a definição de um momento ou condição para o início da vida sexual dos seus adeptos jovens. No outro extremo, as religiões evangélicas pentecostais contam com estruturas institucionais para ajudar os jovens na manutenção da virgindade até o casamento. Entre os evangélicos, de maneira geral, o discurso sobre sexualidade foi marcado por oposições binárias classificatórias – certo/errado, sexo pecaminoso/sexo bom. O discurso dos jovens religiosos afro-brasileiros, especialmente os umbandistas, apresentou categorias tais como “energia” e “mediunidade” nas suas concepções. São categorias da ordem do religioso mas com uma moralidade específica, porque reelaborada por cada sujeito. Outra questão importante é o histórico

familiar dos evangélicos, que, muitas vezes, inclui a religiosidade como constitutiva deste universo, derivando numa socialização quase que exclusivamente evangélica, seja na comunidade, seja na família.

A estreia sexual foi considerada como um evento importante na trajetória dos jovens e, por essa razão, neste estudo os entrevistados foram convidados a pensar sobre sua história afetivo-sexual, a lembrar das cenas vividas e a falar sobre a situação ideal para o ingresso na vida sexual para rapazes e moças. Foram perguntados sobre o que era importante para decidir manter relações sexuais com alguém, lembrando que muitos deles ainda não tinham iniciado sua vida sexual. A concepção que se adota aqui é que a iniciação sexual é um forte rito na vida dos indivíduos e coletividades porque é também normatizada pelo contexto onde se inserem (CASTRO, ABRAMOVAY, SILVA, 2004).

Alguns jovens contaram sobre suas próprias experiências, se colocando em cena para falar do início da vida sexual. Entretanto, alongaram-se mais sobre o que pensam, seus ideais, e sobre a visão que tinham do posicionamento de sua religião sobre o tema. Nessa construção, para católicos, umbandistas e candomblecistas a iniciação estava associada a preocupação com a prevenção de doenças e com a prevenção da gravidez.

Em primeiro lugar, [para iniciar a vida sexual é importante a] camisinha, porque eu não tenho idade pra ser mãe, sou nova. Tenho que curtir minha vida. Não tenho idade pra ser mãe. E eu acho assim, a pessoa tem que se cuidar. Ela tem que ter cabeça pra fazer as coisas. (...) Tenho que gostar da pessoa. Eu não vou lá, chegar pra qualquer cara, né? Eu tenho que gostar da pessoa. (...) Namorei três meses. Pra ele, que ele é homem, todo mundo sabe como é homem, (...) homem em termos, vamos dizer, safado, né? Dizem eles, que eles precisam (...). Ele sempre me respeitou. (...) Falei que nunca tinha tido relações sexuais, ele me respeitou, ele falou que tudo tem sua hora. (...) Se fosse por ele, ele queria. Mas pra mim, (...) eu achava que era muito cedo. Então, não foi com ele a primeira vez. (...) Como vai ser a primeira vez... Vai ser difícil, porque pra mim vai ser uma experiência nova. Vou tá ansiosa pra ver como é que é. Medo, com certeza, medo. Sou muito medrosa e tímida. (Ana, católica, 16 anos)

Outras condições importantes para o início da vida sexual apresentadas pelos entrevistados foram: a “confiança”, o “respeito”, a necessidade de “gostar” da pessoa, deve ser com uma “pessoa especial” ou com a “pessoa certa”, que seja com alguém que “te faça feliz”, que se tenha “amizade”, que “tenha maturidade”, que não seja “por impulso” ou por

“pressão” de amigos, que se pense na “contracepção”, na “prevenção” de gravidez ou de doenças. Algumas vezes estes requisitos estavam associados a uma determinada referência etária, mas essa foi uma questão menos importante se comparada aos próprios requisitos que, na realidade, independem da idade. A ideia de que “não existe idade certa” para rapazes e moças iniciarem sua vida sexual foi comum entre os entrevistados, assim como foi comum a indicação dos mesmos requisitos ou de requisitos semelhantes como condição obrigatória para moças e rapazes tomarem a decisão de ter relações sexuais com alguém.

Outro aspecto que apareceu nas entrevistas com certa frequência foi a ideia de que os jovens não deveriam “começar tão cedo”, especialmente quando se leva em consideração os “dias de hoje”, que, na percepção deles, eram favoráveis à iniciação sexual precoce e, muitas vezes, sem o cumprimento dos requisitos mínimos.

Ivo, o jovem católico que já tinha vivido uma experiência sexual, afirmou que moças e rapazes lidam de forma diferente com o início da vida sexual. Segundo ele, no caso dos rapazes, o início estaria condicionado também a aspectos “biológicos” determinantes da reprodução que poderiam levar a uma iniciação precoce. Já entre as meninas, para quem o sentimento conta mais, seria mais comum “se guardarem mais” e iniciarem a vida sexual posteriormente.

[Para o menino começar a vida sexual], acho que é, assim, depende dele. No meu caso, eu quis começar um pouco mais cedo. Tem pessoas que não, que preferem começar mais tarde, que estão literalmente se guardando para alguém que goste mais (...). As meninas, pelo que eu entendo, (...) elas preferem se guardar mais pra uma pessoa especial, porque dizem que a primeira vez é inesquecível, então elas se guardam mais. (...) Não sei te explicar, eu acho que é mais pelos meninos... Dizem que é pela biologia, que menino tem instinto de reprodução, tem que ir pra qualquer lugar e vamos lá! (Ivo, católico, 15 anos)

Márcia, a moça anglicana, diferenciou a iniciação sexual de meninos e meninas, apesar de todos serem “seres humanos”. Os rapazes seriam “diferentes” porque nem sempre têm consideração com as meninas com que mantêm relações sexuais. Além disso, não costumam “conhecer direito” as moças antes das relações e uma consequência possível para esse comportamento seria o risco deles acabarem “pegando Aids de bobeira”. Sua leitura da

infecção pelo HIV estava associada ao comportamento inadequado e também à falsa ideia de proteção que “conhecer bem a pessoa” pode sugerir, além de não ter feito referência ao uso do preservativo.

José, o rapaz anglicano, embora tenha afirmado ser favorável à castidade até o casamento, sabia que isso só se aplicava em algumas situações. Então, para ele, o início da vida sexual também se condicionaria a vários dos requisitos citados anteriormente (com amor, com a pessoa certa, com confiança, respeito, etc.) e não diretamente ao casamento.

Vânia, a moça adventista, afirmou que o ideal para os jovens “de dentro da Igreja” seria o início das relações sexuais apenas no casamento. Para os jovens “de fora” da Igreja, que tenham uma vida sexual ativa mesmo sem casar, demonstrou preocupação quanto à “prevenção de saúde” e, por isso, recomendou o uso de camisinha e de anticoncepcionais. Este ponto de vista se justificava porque, segundo ela, os “jovens do mundão” com os quais convivia tinham tido muita “doença venérea”.

Flávio, o rapaz assembleiano, reconheceu haver uma regra para o início da vida sexual dos jovens da sua Igreja, mas quando colocou seus requisitos para a iniciação sexual, não falou da regra da Igreja como sendo um requisito. Talvez o fato de Flávio não ter cumprido essa regra e o fato dele, no momento da entrevista, ainda estar em punição tenham sido responsáveis por sua concepção. Ele condicionou a iniciação sexual ao sentimento e achava que devia ser com a “pessoa certa”. Também disse que era preciso “prevenção” e que devia ser com alguém com quem “vá viver”, ou seja, alguém com quem se pretenda casar e que se “conheça há algum tempo”. Ressaltou que sexo não seria algo para fazer indiscriminadamente, como se as pessoas fossem “pratos” que “se experimenta”.

Você escolher a pessoa certa, você arrumar uma pessoa que você acredite, que é uma pessoa que você quer pra ficar ao seu lado e te fazer feliz, te fazer completo e você viver com ela. E não você ficar experimentando, como se fosse um prato. Que tem muita gente que faz isso. Pelo menos pro mundo aí fora. (...) Não sou muito a favor disso, nunca fui assim. Não julgo também. Acho que cada um leva a sua vida da forma que quiser. Acho que isso não é qualquer coisa pra você fazer assim... (...) Sair fazendo assim, com quem quiser, quando quiser, com quantos quiser. (Flávio, assembleiano, 22 anos)

Os jovens adventistas narraram as estratégias de controle para garantir o comportamento esperado para jovens religiosos que creem na Bíblia. Segundo Vânia, o pastor orientava para que o jovem casal de namorados não ficasse sozinho, para que o namoro fosse na presença dos pais. Para Raul, a iniciação sexual deveria acontecer no casamento, apesar de ter afirmado que o sexo era uma consequência do amor e de ter reconhecido que o convívio com a namorada faz crescer a possibilidade de o casal fazer sexo mesmo antes do casamento. Assim, para se manter dentro das regras orientadas pela Igreja, disse que era preciso acelerar a transição do namoro para o casamento. Esse modo de operar os códigos morais na juventude poderia levar a casamentos precoces ou mesmo favorecer que a decisão pelo casamento se dê sob pressão, sob o medo de pecar, de não ser capaz de seguir os ensinamentos da Bíblia. Apressando o casamento, o jovem poderia se entregar licitamente aos desejos da carne, que são reconhecidos, pelo entrevistado, como poderosos.

Hoje, um rapaz que é evangélico, ele começa a namorar uma moça, a gente tem um tempo bom, vamos dizer assim, de no máximo uns três anos para você casar. Porque não é fácil, porque quanto mais você tem a sua namorada e vai passando o tempo, mais intimidade você vai pegando com ela e vai crescendo a necessidade. O sexo é uma consequência do amor que você tem pela pessoa, mas a vida sexual só deve ser iniciada com o casamento. Após o casamento, após trocar as alianças, após assinar lá o papel, diante do juiz, o sexo, a partir daí. Antes disso, nós damos o nome de fornicação. (...) Então, o jovem, quando começa a namorar com a moça, ele vê: “essa eu vou me casar!”. Então, eu vou trabalhar para me casar o mais rápido possível. (...) Nesse momento a sós [com namorada], você beija, você abraça, e aquilo vai esquentando, vai esquentando, e é naquele momento, ali, exato, que a gente tenta parar para falar: “olha, tem hora que num dá, é fogo isso aí, vamos tentar se segurar”. Nosso corpo pede o sexo, porque os seus hormônios vão esquentando. A gente é bem claro nisso: “então, é o seguinte, num vamos fazer sexo, agora, não”, ou “vamos esperar, esperar o tempo de Deus, a hora certa”. Porque a gente, é o seguinte, como a gente vê muito esse lado espiritual, a gente sabe que tudo tem uma consequência. Então, se Deus falou na Bíblia que o sexo antes do casamento é pecado, então, não vamos pecar, porque o pecado traz para nós consequência horrível. Então, em todas as conversas que a gente tem, a gente vê Deus como o centro de tudo. Então, isso faz a gente redimensionar, repensar toda a situação. Que, se eu for deixar levar pela carne, mesmo, a gente acaba fazendo, mesmo. (Raul, adventista, 18 anos)

Para as religiões cristãs trabalhadas aqui (Católica, Anglicana, Adventista da Promessa e Assembleia de Deus) a iniciação sexual dos jovens está condicionada ao casamento. Segundo os entrevistados, entretanto, a Igreja Anglicana possui linhas teológicas que flexibilizariam essa regra. Observou-se uma diferença importante entre os jovens católicos e os pentecostais. Os primeiros discordaram das orientações da Igreja e não descreveram

mecanismos de controle no processo de socialização dos jovens para a sexualidade na comunidade. Isso confirmou que há correntes dentro do universo católico que dialogam com o individualismo moderno e seu discurso de autonomia do sujeito. Além disso, essas correntes defendem uma postura crítica em relação ao discurso institucional oficial, especialmente quanto às questões relacionadas à moralidade sexual, como afirma Mariz (2006). Já os jovens pentecostais concordavam com as orientações religiosas, conviviam e contribuíam com métodos de aconselhamento, com as orientações pastorais, jejum e orações, todas estratégias para evitar que os jovens, inclusive eles mesmos, caíssem em tentação. Para eles, o sexo só poderia ser “uma benção de Deus” depois do casamento.

Entre os jovens das religiões afro-brasileiras entrevistados, observou-se que o início da vida sexual não precisava estar condicionado ao casamento, mas também não era algo totalmente desvinculado do sagrado e de cuidados ou pré-requisitos. Estes jovens não reconheceram a presença de um ordenamento a ser seguido em relação a esse aspecto e verbalizaram que, do ponto de vista deles, a Umbanda e o Candomblé são religiões mais permissivas ou, ainda, menos invasivas quando se tratava da vida privada. Acima de tudo, do ponto de vista da moralidade religiosa, o que eles colocaram como importante para a religião foi o princípio do “respeito” entre as pessoas que se relacionam sexualmente.

Entre os adeptos da Umbanda e do Candomblé, observou-se também a presença da religião nas suas concepções, especialmente quando elaboraram as justificativas para alguns de seus comportamentos em relação à sexualidade. Há em seus relatos uma interseção entre a experiência da vida sexual e a religiosidade, como se observa na concepção de relacionamento sexual como troca de energia que relataram os jovens umbandistas. No caso de Rita, a umbandista de 24 anos, a adesão religiosa proporcionou meios e repertório para que compreendesse a sua sexualidade.

Eu tenho consciência, hoje em dia, que quando você transa, você não é só. Então, antes, eu, quando eu fui experimentar, oba-oba, que eu passava mal, não sei que. Eu percebi que você tem que tomar cuidado maior com a questão do sexo. (...) Pode ter sexo com amor que faz

mal, pode ter sexo carnal que não faz mal... Então, depende muito do seu estado de espírito e depende também do sentimento que você tem pela pessoa. Eu acho que quando você tem sentimento você alcança níveis maiores de satisfação(...) em três dimensões, (...) corpo físico e o corpo emocional, mas também o espiritual. (Rita, umbandista, 24 anos)

Os jovens de Umbanda e Candomblé, tal como observou-se entre todos os cristãos, achavam que não havia idade certa para o início da vida sexual e também apresentaram pré-requisitos, ainda que menos rígidos do que os colocados pelos pentecostais. Para eles, era preciso “saber o que se está fazendo”, ter “amor próprio”, ao se fazer essa escolha, deve-se considerar a “responsabilidade” com a “prevenção” da gravidez, especialmente, e considerar a “informação sobre sexo seguro”, é preciso “ter consciência” do que se está fazendo. Para decidir iniciar a vida sexual, é preciso que o jovem já “tenha discernimento”, no “momento certo” e quando tenha “maturidade” para que “não se arrependa”. É preciso “confiar” na pessoa e que ela “desperte algum interesse”, que se “tenha um relacionamento bem firme” e que se “queira” ter relação sexual com a pessoa. Para iniciar a vida sexual, o jovem deveria saber que o sexo sendo uma “troca de energia” não pode ser feito com “qualquer um” porque não se deve “trocar energia” com qualquer pessoa.

Nas entrevistas com os jovens umbandistas, o amor apareceu como algo importante para que uma pessoa decida ter relações sexuais com alguém, seja na primeira vez assim como em qualquer outra situação. Eles reconheceram que o amor e a afetividade, de forma geral, são importantes e funcionam como valores especiais quando agregados ao ato sexual. Ao mesmo tempo, colocaram que o sexo poderia acontecer apenas para proporcionar prazer, sem envolver sentimentos entre os parceiros, ou seja, poderia acontecer quando “a química rola”.

É interessante notar que os jovens de religiões afro-brasileiras também conceberam a sexualidade por uma perspectiva de gênero quando afirmaram que mulheres e homens lidavam de forma diferente com o início da vida sexual. Nas entrevistas, usaram frases como: “a mulher amadurece mais cedo”, os homens “não ligam” para o que fazem ou para suas parceiras sexuais porque eles “fazem sexo por fazer”. Entre as moças do Candomblé,

especialmente, havia uma preocupação em relação aos “comentários” ou em relação à possibilidade delas passarem por situações constrangedoras, como serem insultadas caso tivessem um comportamento sexual mais ativo.

Bom, aí foi da cabeça delas [amigas que já iniciaram vida sexual], mas, assim, tudo bem se elas fazem, curtem e elas gostam, mas elas ficam faladas, muito comentário. E se elas fizessem depois de um bom namoro, de um bom tempo de namoro, acho que não ia ter comentários, essas coisas. Acho muito cedo, acho que é isso. (Cláudia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Os jovens de religiões afro-brasileiras acreditavam que suas religiões lhes davam liberdade sobre suas escolhas sexuais e sobre o início da vida sexual, como se a religião não invadisse a vida privada. Os entrevistados falaram também que as religiões afro-brasileiras teriam “facilidade em lidar com o corpo”. A liberdade proporcionada pela religião se justificaria com a autonomia que tem cada templo religioso. Na história dessas religiões não houve institucionalização que fosse capaz ou que tivesse a pretensão de homogeneizar cultos ou elaborar um estatuto para os Terreiros. Essa autonomia, característica das religiões afro-brasileiras (NEGRÃO, 1996; MALANDRINO, 2006) é completamente diferente da organização das Igrejas cristãs inseridas neste estudo. A ausência de um poder centralizador parece favorecer uma flexibilização da percepção das orientações religiosas por parte dos jovens. A maneira de lidar com a sexualidade, a presença de fluidez ou rigidez em relação ao tema, depende diretamente de quem comanda cada Terreiro de cultos afro-brasileiros. Os jovens entrevistados chamaram a atenção para isso, lembrando que “a religião é feita de pessoas” que dão interpretações pessoais aos signos religiosos.

As mães-de-santo de um dos Terreiros de Umbanda e de um dos Terreiros de Candomblé orientavam explicitamente os jovens sobre sexualidade, preocupadas com a saúde sexual e reprodutiva que, de acordo com os entrevistados, seria uma postura próxima do discurso da saúde pública. As moças do Candomblé relataram que essas orientações tinham um caráter de cuidado, de preocupação com a saúde e menos de conotação religiosa. A mãe-de-santo do Candomblé Ketu, de acordo com Cláudia e Régia, ocupava espaços que, na

concepção das meninas entrevistadas, deveriam ter sido preenchidos pela mãe biológica. Essa autoridade religiosa orientava particularmente sobre a importância do investimento pessoal nos estudos e colocava suas opiniões sobre namoro, sobre contracepção e prevenção de doenças para os jovens de sua comunidade.

Tadeu, também do Candomblé, fez um discurso igualitário de gênero em relação à vivência da sexualidade que foi distinto dos demais entrevistados. Ele concebia a juventude – moças e rapazes – como regida pelos “hormônios à flor da pele”, acreditava que não havia idade certa para o início da vida sexual, mas considerava que não deveria ser antes dos treze ou catorze anos, porque seria cedo demais. Ressaltou, porém, que “vai de cada pessoa” essa tomada de decisão e que o jovem deveria “estar preparado” nesse momento.

A ideia de relação sexual como uma “troca de energia” foi reforçada por Tadeu, do Candomblé, quando relatou sobre o cuidado no ritual de iniciação religioso, que separa fisicamente marido e mulher quando o casal se inicia na religião no mesmo momento. Eles ficam em lugares separados para que sejam separadas as suas energias.

O axé, que é a energia... Se você já tem uma relação, cê ter trocado com a pessoa, já trocou energia, já teve essa coisa de tesão com a pessoa, e você tá fazendo uma coisa lá, que o objetivo não é transar nem nada, o objetivo é a religião, é você ganhar, aumentar sua espiritualidade, ter mais força... Por aí vai. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

A homossexualidade foi considerada como um dos temas importantes para compreender como a juventude religiosa concebe a sexualidade. Os jovens foram questionados sobre o que pensavam acerca de orientações sexuais não heterossexuais e foram convidados a contar como a comunidade lidava com gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais e quais eram as orientações de suas autoridades religiosas acerca da homossexualidade.

Observou-se entre os jovens entrevistados, uma enorme variedade de concepções, desde a aceitação de uma sexualidade não heterossexual como algo dentro do “normal”, até a classificação como “pecado” e algo “não natural”. O maior contraste ocorreu entre as

posições dos pentecostais e a dos umbandistas. Os jovens católicos e os jovens do Candomblé manifestaram posições mais próximas dos umbandistas, mas com uma aceitação diferenciada da homossexualidade. Os jovens anglicanos colocaram-se mais próximos dos pentecostais, apesar de frequentarem uma Igreja em que parte da comunidade era composta de homossexuais.

Nas religiões pentecostais a definição da homossexualidade se baseou numa estrutura sólida e “imutável” da “palavra” bíblica, repetida por autoridades religiosas. Os entrevistados concebiam a homossexualidade como “pecado” e que não demonstraram haver possibilidade de aceitação de alguma diversidade sexual. A Sagrada Escritura era tida como a verdade que justificava a postura dos fiéis.

Este posicionamento é público e comum entre evangélicos, como se verifica no discurso de Saltolin (2005), coordenador do Movimento pela Sexualidade Sadia (MOSES) do Rio de Janeiro e membro da Igreja Presbiteriana (citações literais):

1) o homem é apontado na Bíblia como coroa da criação de Deus; é um ser sexual, é um ser que dialoga consigo mesmo e com os outros, com a natureza e com Deus; 2) a família é a forma de Deus valorizar e disciplinar o sexo, a fidelidade nas relações, a perpetuação da espécie, o apoio mútuo, a masculinidade e a feminilidade, e outros valores essenciais ao ser humano e a sociedade; 3) o sexo foi criado por Deus para ser tratado como uma pedra preciosa, como uma herança de valor incalculável; foi criado para ser profundamente abençoado para o ser humano. Alguns dos propósitos do sexo são: procriar (Gênesis, 1:28-29), evitar a imoralidade (I Coríntios, 7:1-5) e produzir prazer no casamento heterossexual e monogâmico (Provérbios 5:15-19). A sexualidade está intimamente ligada a espiritualidade; ela está diretamente ligada a imagem de Deus. (...) o relacionamento é o âmago do significado de sermos feitos à imagem de Deus, e que o relacionamento entre homem e mulher é a expressão humana de nosso relacionamento com Deus.

Os jovens afro-brasileiros, embora indicassem ter, pessoalmente, mais aceitação e compreensão da diversidade sexual, em suas entrevistas expressaram dúvidas ou restrições em relação à aceitação, por parte da religião e pelas divindades religiosas, da manifestação pública da diversidade sexual, da troca de afetos entre pessoas do mesmo sexo.

Os católicos verbalizaram a importância do respeito e da “não discriminação”, ficando, sob este aspecto, mais próximos dos jovens das religiões afro-brasileiras. Os jovens das religiões afro-brasileiras e os católicos relataram terem amigos homossexuais, parentes

próximos, como irmãs e primas, em alguns casos. Os anglicanos conheciam e conviviam com gays, o que muito provavelmente ocorria por conta da rede homossexual atraída à Igreja pela possibilidade de professar institucionalmente uma fé, como parecia ser possível naquela comunidade. Entre os pentecostais, não houve relatos de convívio com LGBT, e os entrevistados apenas tinham ouvido falar de irmãos e irmãs de outras Igrejas que, ao “aceitarem Jesus”, tinham sido auxiliados pela comunidade e tinham deixado de ser homossexuais.

Ao abordar o tema, perguntou-se aos rapazes e moças se tinham tido experiências afetivas e sexuais com alguém do mesmo sexo. Entre todos os jovens entrevistados no estudo, as duas moças umbandistas foram as únicas que relataram experiências afetivo-sexual com alguém do mesmo sexo. Parte dos jovens que disseram que não se devia discriminar ou que demonstraram “aceitar” a homossexualidade como “normal” responderam a essa questão de modo a evidenciar que se diferenciavam desta “opção” sexual, apesar de reconhecerem que “todo mundo é igual”. Os jovens católicos demonstraram ter conhecimento sobre situações de discriminação e violência pelas quais passavam os LGBT.

Eu acho assim: cada pessoa tem sua opinião de gostar, de não gostar. Mas não é o meu caso. (...) Mas cada pessoa, eu acho assim, não vamos discriminar ninguém. Todo mundo é igual a todo mundo. Eu não discrimino. (Ana, católica, 16 anos)

Eu acho que é opção, sabe? Eu tenho a opção de ser hétero, então quero que me respeitem, sabe? Me respeitando, vou respeitar os outros. (...) Estavam brincando comigo no ano passado, que eu sou a defensora de todos. Eu defendo muito os gays e os emos, que são os que mais se prejudicam, os que mais apanham. (Júlia, católica, 18 anos)

Todos temos liberdade de escolha. Se ela fizer essa opção pra ela, elas vão ser felizes do jeito que elas escolheram. Só que longe de mim, assim, sabe? Não... Não sei explicar. A maioria [das pessoas] exclui, a maioria não respeita. Tem gente que não respeita, tem gente que bate. Eu não concordo com isso, eu acho que ela... É uma opção dela e cada um escolhe a vida que quer para si. (Ivo, católico, 15 anos)

Diante da pergunta sobre como a paróquia lidaria com frequentadores sabidamente LGBT, três jovens católicos disseram que, como “na sociedade, de maneira geral”, lá essas pessoas também seriam discriminadas. Ana, uma das entrevistadas católicas, disse espontaneamente que se uma travesti se sentasse no banco da Igreja, se resolvesse ir à missa,

as “pessoas iriam rir, mas não iriam discriminar”. De maneira geral, os jovens católicos colocaram que sua comunidade religiosa não lidaria bem e que haveria “preconceito” e os LGBT poderiam sofrer um tratamento discriminatório.

De forma geral, os jovens católicos demonstraram conhecer o discurso religioso acerca da homossexualidade, embora uma das moças tenha dito “desconhecer” a existência de orientação religiosa em relação a homossexualidade, porque a falta de conhecimento sobre os dogmas católicos foi uma demonstração recorrente ao longo de sua entrevista.

[A religião diz que a homossexualidade] é pecado, porque, assim, Deus criou o mundo, Deus criou Adão e Eva, pela lei da Igreja, então, se Ele criou o homem e a mulher, por que você vai fazer com um do mesmo sexo? Pelo que a lei diz isso não pode. (Ivo, católico, 15 anos)

Eu acho que, pela influência católica, é aquela história, o homem foi feito pra viver com a mulher e a mulher foi feita para viver com o homem. Mas eu não vejo problema nenhum. (...) Na minha religião, eu não conheço homossexuais ou bissexuais. Mas eu tenho amigos que não são católicos que têm relações com pessoas do mesmo sexo. (Caio, católico, 16 anos)

A questão da homossexualidade para os jovens anglicanos pareceu particularmente complexa. Eles fazem parte de uma Igreja frequentada por uma rede de homens gays, o que não é muito comum nos meios cristãos. Desta forma, a convivência entre a pluralidade de orientações sexuais chegou com fôlego nesta paróquia. Na entrevista de Márcia, especialmente, observou-se preocupação com a não discriminação ao mesmo tempo em que havia a presença de grande dificuldade em lidar com essa convivência, de lidar com o estilo de vida da rede gay de frequentadores da Igreja. A entrevistada temia que alguns frequentadores como, por exemplo, as senhoras mais idosas ou os novos frequentadores que chegavam, dessem “de cara com casais gays de mãos dadas dentro da Igreja”. Márcia descreveu cenas nas quais considerou o comportamento dos gays de sua comunidade (troca de carícias, beijos) inapropriado e longe do comportamento esperado para a Igreja. A entrevistada tinha dúvidas se deveria queixar-se disso com o reverendo porque não sabia se ele a compreenderia. Márcia demonstrou que tem algumas dificuldades com a aceitação e imaginava que para as pessoas com mais idade, com outra formação, essa convivência seria ainda mais chocante e difícil.

Importantes, ainda para entender como Márcia vivia seus conflitos, foram as descrições de cenas nas quais o seu namorado, estudante de teologia anglicana e alinhado com uma linha mais conservadora da Igreja, tinha sido alvo de brincadeiras e foi identificado como parte da “paróquia gay” pelos outros frequentadores do curso de teologia. Além disso, demonstrou ter dúvidas se ela aceitava ou não a homossexualidade, porque a aparente aceitação não vinha da vivência da homossexualidade. O que Márcia sabia era que os homossexuais “sofriam” e passavam “dificuldades” por terem essa orientação sexual. A confusão desta entrevistada ficou mais explícita quando descreveu o posicionamento da Igreja sobre a homossexualidade e colocou que a Bíblia não aceita, mas relatou também que a concordância em relação à Bíblia não se aplicava a toda Igreja Anglicana. Talvez, se a sua autoridade religiosa adotasse a linha anglicana que não admite a homossexualidade, Márcia poderia vir a ter uma visão mais fechada e em sintonia com a condenação apoiada na Bíblia. Nesta comunidade cristã, ao mesmo tempo em que se verificou estar em curso um trabalho de aceitação da diversidade sexual, ela parecia ser mais aparente do que real, por parte de algumas pessoas, como se observou nas entrevistas com os jovens, repletas de conflitos, dúvidas e contradições.

A religião... Assim, na Bíblia, numa parte de Bíblia, está dizendo... Que são contra, assim. Que isso é pecado e tal. Mas, em si, não tem como você falar da Anglicana, entendeu? Ela não faz nada, simplesmente. (...) Seria contra. (...) Mas, pela Bíblia. (...) Mas ela não pode fazer nada. (Márcia, anglicana, 17 anos)

Eu acho que a gente tem que ter uma atitude de acolhimento e respeitar essas pessoas, acima de tudo. Mas eu não sou a favor desse tipo de relacionamento. Isso é bem claro, eu tenho muito claro isso na minha mente. Eu não sou a favor, mas eu respeito. São pessoas iguais a mim e eu tenho uma atitude de acolhimento com essas pessoas, sem problema algum. (...) Porque eu acho que vai contra a questão da própria natureza, a questão também da procriação. Um homem, ele não tem como procriar. As questões, também, bíblicas. Vamos dizer assim, uma ética cristã, também, que eu acredito, que é contra nesse sentido. (...) Então, acredito que isso é contra a lei da natureza, mesmo, e contra a lei de Deus. (...) [Religião e homossexualidade] entra, de novo, no campo das linhas de pensamento. Aqui em São Paulo há atitude de acolhimento, respeito e são aceitos no sacerdócio. Respeitam se não tiverem união, porque os homossexuais não praticam casamento até o momento. Mas existem pessoas contra, também. (José, anglicano, 23 anos)

O posicionamento de José parecia orientado pela linha teológica representada pelo bispo episcopal da Igreja Anglicana no Recife, Robinson Cavalcanti (2005), que afirma que

na doutrina anglicana “há interditos em relação ao homossexualismo bem como à pedofilia, à zoofilia, à necrofilia, à prostituição, ao estupro, à violência”. O bispo diz não poder tornar um interdito pior que outro, assim como não pode ter deles uma “leitura cor-de-rosa e mitificada” porque se criaria uma “linguagem politicamente correta” inclusive, por exemplo, para pensar o esturador como um “agente coercitivo de relações intersexuais involuntárias”.

A Bíblia serviu como justificativa para a maioria dos jovens evangélicos não aceitarem a homossexualidade porque “foge ao propósito da criação”. Mesmo assim, disseram “não condenar” e “acolher” os homossexuais. A atitude de acolhimento, no entanto, apareceu condicionada à mudança de orientação sexual. Flávio, da Assembleia, pareceu ter se sentido protegido pela entrevista e pôde, portanto, “ser sincero” e afirmar que a homossexualidade não tem “nexo”. Todos os jovens pentecostais se referiram à Bíblia e tenderam reproduzir certo fundamentalismo, que se caracteriza pela aceitação da inspiração bíblica plena e inerrante. Sem essa postura, não haveria cristianismo e é comum a adoção de posturas de resistência à ciência e a outros discursos quando eles colidem com a leitura literal da Bíblia (MENDONÇA, 2006).

Se você não deixa [a homossexualidade], você já não consegue viver a palavra de Deus. E isto não sou eu que está falando, não. É a minha religião que está falando, não é a placa de Igreja que fala. É aquilo que eu te falei antes: crer muitos creem, agora, viver, são poucos, porque renunciar é difícil. E os que não fazem esta renúncia, geralmente, não conseguem ficar na Igreja, aí saem e tal (...). Eu conheço, por exemplo, homossexuais que deixaram de ser quando conheceram Jesus, quando aceitaram Jesus. Conheço e eles testemunham que realmente é difícil, mas que eles mesmos reconhecem que este não foi o plano da criação divina. Foi uma opção que eles fizeram antes. (...) Seja aonde quer que vá, a Bíblia, ela é única. Tem muitas traduções, mas a mensagem principal é a mesma. E, diante de Deus, isto não é aceitável. Então a pessoa que quer, ela busca deixar a vida que outrora vivia. E eles testemunham que continuam sendo felizes, servindo Jesus, sendo héteros. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Ao tratarem do tema da diversidade sexual os pentecostais apontaram valores distintos para o “mundo de fora” e para o “mundo de dentro”. Raul, adventista, falou da existência de uma aliança entre esses dois mundos, quando afirmou que mesmo do “lado de fora” a homossexualidade era considerada “doença” e, como tal, deveria ser curada, combatida, eliminada. A unanimidade evangélica pentecostal em torno do que eles consideravam como

sendo a verdade bíblica se observa na aceitação institucional na comunidade adventista apenas de heterossexuais. A não aceitação vinha acompanhada de um discurso de não discriminação e de acolhimento, pois “não aceitavam a homossexualidade, mas amavam os homossexuais”. Quando concebida como doença, a homossexualidade vinha acompanhada de um desconhecimento sobre o que seria orientação sexual e identidade sexual, associado ainda a noções que explicavam a homossexualidade sempre como decorrente de abusos e traumas (NATIVIDADE, 2009).

Homossexualismo é pecado. É colocado aí, até do lado de fora já foi colocado que é uma doença, já foi colocado que isso é um jeito (...) como a pessoa tem tendências a ser homem, outro tem tendências a ser mulher, outros têm tendência a, como se fosse um meio termo. Mas nós, pela palavra de Deus, nós entendemos que existe o homem e a mulher. A gente acredita que às vezes o homossexualismo é devido a uma formação familiar, é devido, às vezes, a abuso de crianças, na adolescência, gera homossexualismo, até a sua sexualidade prematura. Então, para nós, nós amamos o homossexual, nós não discriminamos ele. É ele entrar dentro da Igreja e será bem-vindo, como todos os outros. Mas o que a gente condena é o homossexualismo. A pessoa, uma vez que ela entra aqui, nós vamos trabalhar, nós vamos conversar, nada de forçar, nós vamos conversar e mostrar e tentar reverter essa situação. Jesus amou o pecador e odiou o pecado. (Raul, adventista, 18 anos)

Que [a homossexualidade] não agrada a Deus, é bíblico. Que os homossexuais não herdarão os céus. Não vai herdar a vida eterna. Então, aqueles que estão nessa vida, nós procuramos mostrar pra eles: “Olha, não sou eu que estou te falando que você vai ser queimado, que você vai pro inferno. Eu não tô falando isso. Eu tô falando que aqui na vida, Deus não aceita. Ele te ama, mas Ele não pode te aceitar no reino dele do jeito que você é. Você tem que mudar. Você tem que vim pro padrão de vida que Ele quer pros filho dele”. (...) Nunca escutei que uma pessoa aceitou Jesus, homossexual e continuou homossexual. Porque, se ele veio pra Cristo, a verdade vai libertar ele, porque não é certo. Dentro da Bíblia que eu creio, não é certo. Então, ele conhecendo a Bíblia, ele automaticamente vai se ligar que ele não tá no caminho certo. Então, ele vai mudar e a Igreja tá pra ajudar. (Vânia, adventista, 22 anos)

De acordo com as concepções pentecostais, o destino que estaria reservado às orientações sexuais não heterossexuais poderia ser considerado assustador (“fogo do inferno”, “não herdarão o reino dos céus e a vida eterna”, “Deus não aceita”) e contrastou com o acolhimento, porque condicionado à mudança de orientação. Como combinar “não discriminação” com uma visão que pretende curar a homossexualidade? Como estes jovens interagem e se posicionam “fora da Igreja”, quando estão levando suas “vidas seculares”, tendo que considerar outros discursos?

Eduardo R. Pedreira, pastor da comunidade presbiteriana da Barra da Tijuca e doutor em Teologia pela PUC-Rio, discute que “a primeira afirmação da ética protestante é que a

ética sexual tem como ponto de partida e como ponto de chegada a Bíblia, as Sagradas Escrituras. A revelação de Deus se traduz historicamente no texto das Sagradas Escrituras. O posicionamento protestante só é possível de ser compreendido nessa perspectiva”. Pedreira (2005) afirma ainda que “no protestantismo se deve amar o pecador e se denunciar a prática do pecado. O homossexualismo, quando se parte das Escrituras Sagradas, é pecado. Mas não se deve, sob hipótese alguma, cometer qualquer ato de agressão, qualquer ato homofóbico”. Entretanto, para ele é importante que se compreenda que “a aceitação da pessoa não exime, na perspectiva protestante, o fato e a obrigação de denunciar a prática. Então, há uma denúncia como sendo pecado a prática homossexual, contudo com o acolhimento à pessoa humana.”

Os jovens das religiões afro-brasileiras se posicionaram diferentemente diante da homossexualidade. Achavam que as pessoas deveriam “ser felizes” do jeito que decidissem viver, com a vida que quisessem para elas. Os rapazes umbandistas afirmaram que a religião aceitava a homossexualidade com “certa normalidade” e lidava “com naturalidade”. Lúcio não percebia na Umbanda a presença de um discurso direto sobre o tema e sua concepção era de que a sua religião “incluía” e “aceitava” muitas coisas. Aqui e em outros momentos das entrevistas com os jovens umbandistas observou-se que os jovens definiram a Umbanda como uma religião inclusiva, o que remeteria às próprias origens da religião⁶⁶.

Eu nunca ouvi nenhuma autoridade, lá, falando sobre esse assunto [de religião e homossexualidade], mas eu acho que trata com naturalidade. A Umbanda é uma religião que aceita, ela inclui muita gente, as pessoas de diferentes opções sexuais, não tem nenhum preconceito. Acho que ela aceita, assim como todas as outras pessoas. (Lúcio, umbandista, 22 anos)

Os jovens umbandistas entrevistados, de maneira geral, aceitavam a homossexualidade. As duas moças umbandistas que relataram experiências homoafetivas, entretanto, demonstram ter dúvidas em relação à aceitação da homossexualidade por parte da religião e das divindades. Elas afirmaram que há uma explicação pautada na religião acerca da

⁶⁶ As bases religiosas de Umbanda: de origem negra, indígena, católica, kardecista e constituída de arquétipos que representam figuras marginais da sociedade brasileira – escravos, mestiços, índios, crianças – como divindades. É uma religião que se constitui da “mistura”. (SILVA, 2005; MALANDRINO, 2006)

homossexualidade, vigente em “alguns segmentos” da Umbanda, ainda que não aceito por elas. Segundo essa visão, homens filhos de orixás femininos e mulheres filhas de orixás masculinos tenderiam a ser homossexuais. A concepção que parece mais interessante para entender a aceitação da homossexualidade na Umbanda é aquela que diz que a aceitação depende diretamente das pessoas e menos das orientações religiosas.

Comigo, eu fico com essa coisa do bichinho homem, bichinho mulher, e o sexo além do prazer. Porque na homossexualidade você nunca vai ter o sexo para procriação. E eu penso: “Como assim”? Em mim, porque a nossa religião não condena, mas ela não aceita. Vamos combinar, vamos ser sinceros, ninguém fala mal dos gays, mas ninguém aceita, também, não acha que é uma coisa normal. E eu fico muito confusa. Eu fico pensando, lá na frente, e se eu for homossexual, ou melhor, eu já sou. Não tem pra quem eu pergunte que aceite. Eu já perguntei para os guias, eu falei assim: “Escuta, pai, como que é?” (...) Ninguém me dá uma resposta concreta, sempre me falam que me aceitam. Só que, daí, você pega, eu tenho fé no orixá e tenho fé no guia (...). Se eu perguntar para um médium que é homossexual, para o guia dele, e se eu perguntar para outro médium? Todo médium é consciente, será que vai influenciar? (...) O meu maior problema com o homossexualismo é esse. Aqui, tudo bem, e quando eu chego lá, do outro lado, na outra vida, como é? (...) Não respondem, só falam que me aceitam do jeito que eu for. Então, eu continuo com a mesma dúvida. (Lia, umbandista, 18 anos)

As lideranças, assim, a mãe lida bem com isso [com religião e homossexualidade]. Mas as pessoas, não. (...) Eu sinto que existe (...) uma fachada de aceitação. Eu acho que essa fachada vem tanto das pessoas que têm dificuldade de aceitar isso, quanto da doutrina. Sim, daquela questão que a gente levantou do estereótipo e do arquétipo. Então, lá tem o arquétipo e isso não é só pra questão da homossexualidade, pra questão do papel social da mulher também, que acabei ficando decepcionada. Achei que era um papel revolucionário, mas, no fundo, a diferença é que a mulher pode, tem o poder, e isso é legal, mas, no fundo, tem coisas que só homem pode fazer. (...) Por exemplo, vai... Um casal heterossexual não tem nada demais ficar de mão dada, dar beijinho... (...) Agora, vai um casal homossexual ficar de mão dada, beijinho! (...) Por exemplo, isso me irritava. Eu sou filha de Iemanjá: “Ai, só podia ser filha de Iemanjá”, “Ai, porque é filha de Iemanjá”. Eu: “Gente!”, Ai, quando eu tô mais estressada: “É porque é filha de Ogum”. Tudo justifica... (...) É lógico que a menina é homossexual porque o pai dela de frente é Ogum (...). É lógico? (...) Como se fosse pré-determinado. (...) Tira a liberdade, o direito da pessoa de decidir sobre o que ela quer ser, como ela quer ser... (Rita, umbandista, 24 anos)

Para os jovens do Candomblé a questão da homossexualidade apareceu de forma diferente. A aceitação está pautada em dados da vivência do cotidiano do Terreiro, pois no Candomblé há uma frequência grande de homossexuais⁶⁷ e todos os entrevistados fizeram referência a esse fato quando trataram do tema. Nas suas entrevistas apareceram conceitos de que se alguém gostar de outra pessoa do mesmo sexo não se deveria “discriminar”, porque era “normal”, porque “a pessoa quando nasce, já vem com aquilo”. Uma das mães-de-santo do Candomblé foi citada como orientadora em relação à igualdade entre as pessoas, inclusive as

⁶⁷ Como demonstram alguns estudos: (BIRMAN, 2005, 1995, 1991; RIOS, 2004; SEGATO, 1995)

que tinham orientações homossexuais. A percepção de que a religião é mais aberta e inclusiva também apareceu nas falas dos entrevistados, apesar de reconhecerem a existência de limites para o estilo de vida dentro do Terreiro.

Minha religião, ela é muito aberta. O evangélico, vamos dizer assim, vamos dar um exemplo, mulher só pode usar saia. Na nossa religião, não. Você tem a sua vida. Você chega aqui dentro, você tem que cumprir seus rituais. (...) Eu tenho a minha vida lá fora, lá fora eu ando do jeito que eu ando, mas aqui dentro eu tenho muito respeito. Só que, assim, nessa parte, a minha religião é muito aberta. Se vem gay e ele quer frequentar, lógico que ele pode frequentar. Às vezes entra bêbado aqui, a gente não vai botar ele pra fora porque ele é bêbado, a gente conversa, pra ele não fazer nada assim. Não tem divisão de classe, se a pessoa é pobre, rico, de cor, também, entendeu? É uma religião, claro, vem dos afro-brasileiros, veio dos negros. Tudo bem, tem um certo preconceito lá fora... Só que, por exemplo, na Igreja de crente você não vê, por exemplo, um gay. Às vezes até tem gay, só que lá dentro ele tem que dar uma de homem, porque se não... (Régia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Também não diz nada [sobre religião e homossexualidade], não tem nada escrito. Foi isso que eu disse, o Candomblé é muito aberto, ele não tem essa coisa de “não pode fazer isso, pode fazer aquilo, é proibido fazer isso, é proibido fazer aquilo”. É lógico, dentro de uma casa de axé, na hora do culto, nenhum homossexual pode tá junto com o seu par, como hétero não pode, lá dentro é separado e acabou. Não tem marido e mulher, não tem namorado e namorada. (...) Vai do sacerdote, do líder religioso. Mas a religião, em si, não tem nada falando assim, entendeu? “Não faça isso, é proibido fazer isso, é proibido, é permitido”. E, principalmente o Candomblé, tem muito homossexual, tem muito, muito. (...) Mas não sei, às vezes o homossexual acaba se identificando mais com a religião, não sei se é exatamente isso... Mas tem muito homossexual na nossa religião. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

As posturas e posicionamentos acerca da sexualidade, portanto, variaram nas entrevistas. Os jovens demonstraram a presença viva da religiosidade na sexualidade de diferentes formas, com graus variados de autonomia em relação às escolhas para suas trajetórias. A autonomia dos indivíduos é processual e parcial, uma vez que suas escolhas e representações se definem em um contexto social governado não só por regras e princípios morais como por relações emocionais emergentes em cada cena concreta. A autodeterminação e a capacidade de discernimento com que os jovens se posicionam diante das instituições dependem também da autoconfiança dos indivíduos e da inclusão em diferentes redes de sociabilidade para além da comunidade religiosa (MACHADO, 2006).

A sexualidade foi apreendida na forma como estes jovens religiosos construíram suas concepções de conjugalidade. Observou-se que todos os entrevistados falaram do casamento “por amor” e, com isso, reforçaram mecanismos de aliança subordinados à ideologia do amor

dito ‘romântico’, que valoriza os sentimentos individuais na negociação envolvida na formação do casal. Foi comum nas narrativas a declaração de que o amor é pré-requisito para o casamento acontecer e a prevalência de uma visão monogâmica da união conjugal.

Afetividade e sexualidade são dimensões constitutivas das trajetórias compostas de episódios e cenas experimentadas pelos jovens e compostas também por elementos das formas de viver a religiosidade. Heilborn (2006) afirma que as experiências vivenciadas têm caráter gradual e cumulativo, porque a trajetória condensa episódios e atores, além de existir distintas formas e contextos de se relacionarem com os padrões sociais vigentes.

A religiosidade torna-se interessante para a compreensão da sexualidade porque pertence ao sujeito, é uma experiência de foro íntimo, algo difusa e que, na verdade, parece nem ter uma única denominação. Identifica-se a religiosidade também pelos modos de expressão da fé, que podem ou não ser compartilhados com outros sujeitos e são, portanto, algo que independe dos ritos religiosos institucionais.

Quanto mais rígidas as moralidades religiosas institucionais, mais presentes elas estiveram nas concepções sobre sexualidade dos jovens entrevistados. Sexualidade e conjugalidade adquirem conotações a partir da presença ou ausência das moralidades religiosas e a partir da própria compreensão que cada sujeito tem das regras.

Na Umbanda e no Candomblé, religiões menos institucionalizadas, parece que os jovens valorizaram justamente a ausência de orientações acerca da sexualidade, da homossexualidade e também sobre o casamento. A condenação às relações extraconjugais foi a única restrição que os jovens identificaram nas falas de suas autoridades.

Os católicos colocaram suas posições pessoais acima da moralidade religiosa, ou seja, cabe a cada pessoa decidir, dentro de determinadas condições, sobre sua vida sexual. Rubem Cesar Fernandes (2005) e outros pesquisadores constataram que apesar das posições do magistério, há na prática dos fiéis e também na do clero católico, uma variedade muito grande

de posicionamentos, de atitudes e de soluções para as situações que aparecem na vida da Igreja. Conclui-se que a prática católica é muito aberta e busca soluções para as situações difíceis também no campo da sexualidade.

Entre os jovens das religiões afro-brasileiras e entre os jovens católicos verificou-se convergência entre valores laicos e valores religiosos articulados no *ethos* privado não-confessional, indicando a imprecisão das fronteiras entre o religioso e o não religioso no mundo moderno (LUNA, 2006). No conteúdo das entrevistas dos jovens pentecostais, ao contrário, verificou-se uma recorrente demarcação dessas fronteiras e invasão do discurso religioso no *ethos* privado. Os jovens entrevistados demonstraram serem sujeitos que encontraram, no pertencimento religioso e na sua adesão pessoal as fórmulas pastorais com as quais concordavam, as condições morais adequadas e a intensidade de *ethos* que consideravam de acordo com o estágio de vida no momento da realização do estudo (DUARTE, 2005).

Capítulo V
O lugar da sexualidade no quadro dos direitos humanos e considerações sobre a saúde sexual e saúde reprodutiva

A sexualidade foi pensada neste estudo, desde a formulação do projeto, como um aspecto constitutivo dos sujeitos e estes, como sujeitos de direito. Buscou-se, portanto, compreender também as barreiras que impedem que o exercício da sexualidade seja, de fato, considerado como parte constitutiva dos direitos humanos. Investigou-se como estes jovens religiosos compreendiam a concepção de direitos humanos, direitos sexuais e direitos reprodutivos. Como será visto, o sistema religioso influencia os jovens em suas concepções sobre o exercício de direitos, assim como se notou que estes jovens também trazem concepções guiadas pelo senso comum e até, em alguns momentos, orientadas pelo discurso das políticas de saúde. A análise dos conteúdos das entrevistas buscou identificar ideias e posturas que poderiam levar ao conflito e embate entre moralidades religiosas e um avanço no campo dos direitos. Os pontos mais sensíveis desse conflito são a diversidade de orientação sexual, no campo dos direitos sexuais, e o aborto, no campo dos direitos reprodutivos.

A análise do conteúdo das entrevistas partiu do princípio que direitos reprodutivos dizem respeito à igualdade e à liberdade na esfera da vida reprodutiva e que os direitos sexuais se referem à igualdade e à liberdade no exercício da sexualidade. Isso significa tratar sexualidade e reprodução como dimensões da cidadania e, conseqüentemente, da vida democrática (ÁVILA, 2003, p.S466). Retomando o que foi apresentado no *Capítulo I*, a sexualidade é um direito construído socialmente pelos sujeitos, intensamente interpelados pelos discursos e plataformas institucionais da lei e dos direitos humanos (CORRÊA, 2006, p.106) e por outros repertórios ao longo de suas trajetórias.

Muitos jovens demonstraram dificuldade em refletir e falar sobre direitos provavelmente por ser um tema sobre o qual talvez nunca tenham antes conversado, ou por

ser algo abstrato demais para ser traduzido rapidamente em palavras. Além disso, a relação de poder implicada numa situação de entrevista pode ter sugerido aos jovens que eles estivessem sendo ‘avaliados’ acerca dos seus conhecimentos sobre direitos, o que pode ter contribuído para a confusão e fragmentação dos conteúdos neste ponto das entrevistas. Compreendida e contextualizada tal dificuldade, observou-se que na definição de direitos humanos de grande parte dos entrevistados as categorias de dever/obrigação e direito apareceram recorrentemente como complementares. Para estes jovens, os direitos implicavam em obrigações, limites, deveres e se materializavam quando as pessoas tinham garantidas algumas condições, como o “direito a opinião própria”, “direito de nascer”, “direito de ser respeitado”, “direito ao trabalho e aos direitos trabalhistas”, “direito ao estudo”, “direito a moradia”, “direito a saneamento básico”, “direito a alimentação”.

As concepções de direitos humanos, em algumas entrevistas, se apresentaram de forma mais elaborada. No caso da entrevista com Márcia, anglicana, a noção de “igualdade” era definidora dos direitos humanos, uma vez que a ela se aplicava a todo mundo, ou seja, a “todos são cidadãos independente de raça, cor, sexo, origem”. Além disso, esta entrevistada afirmou que os direitos deveriam ser garantidos pelo governo, especialmente porque existiam grandes diferenças econômicas entre as pessoas. Outro exemplo de concepção mais elaborada foi a encontrada na entrevista de Flávio, assembleiano, para quem os direitos humanos eram regras elaboradas para que o homem deixasse de ser um “animal”. O direito seria o que dá o caráter de humanidade para os homens e mulheres, porque a partir daí passou-se a ter limites claros para serem obedecidos e passou-se a ter regras de convivência com outras pessoas.

Camila, a jovem assembleiana, demonstrou que sua concepção de direitos estava orientada pelo senso comum, principalmente quando ela associou o tema direitos humanos aos assuntos relacionados aos presidiários. É provável que essa associação – direitos humanos como reivindicação a favor das pessoas privadas de liberdade – seja reflexo da maneira como

a grande mídia mais conservadora, especialmente a televisiva, tem abordado o assunto. É importante levar em conta que a atuação organizada em favor dos direitos humanos no Brasil começou com o enfrentamento da ditadura militar, especialmente na denúncia de práticas de tortura nas instituições carcerárias, mesmo após a abertura democrática. Durante muito tempo essa bandeira do movimento ficou em evidência nos meios de comunicação, o que fez com que os direitos humanos ficassem associados aos “direitos dos presos”.

Quando se leva em conta a rigidez das concepções sobre sexualidade de Raul, o rapaz adventista, é possível observar um modo interessante de se colocar acerca dos direitos humanos. Em sua narrativa, estão incluídas as noções de “justiça” e “liberdade” como definidoras dos direitos, estruturadas também a partir do modelo religioso que segue. Os adventistas Raul e Vânia foram, entre os jovens cristãos entrevistados, aqueles que apresentaram as mais complexas e estruturadas elaborações sobre direitos humanos. Vânia reconheceu dois tipos de códigos normativos – aqueles que estão de acordo com as determinações de Deus e os que estão de acordo com as regras da sociedade. Para ela, os direitos humanos deveriam ser praticados de acordo com os códigos divinos.

Direitos humanos é o direito de você ter a liberdade de ir e vir, direito de nascer, o direito de se expressar. (...) Têm os direitos humanos dos que estão presos⁶⁸, tal, a forma de tratamento, tudo mais. (...) Tem a lei dos homens nos lugares e tem a lei de Deus, então, eu acredito que dentro da lei de Deus tenha que ocorrer os direitos humanos. (...) Eu não concordo com esse lance de pena de morte. Pra mim, vida, quem pode tirar e quem pode dar é só Deus. (...) Pra tudo tem uma esperança e deve ter uma solução. E, aí, acho que é onde ocorre os direitos humanos pras pessoas. (Vânia, adventista, 22 anos)

Os jovens das religiões afro-brasileiras também relacionaram direitos humanos com a garantia de “questões de infraestrutura”, tal como colocou João, um dos rapazes umbandistas. A “liberdade” e a “igualdade” foram noções utilizadas por Lúcio, o outro rapaz umbandista, para apresentar sua concepção de direito. Esse jovem, ao discutir sobre esse tema, afirmou que a sua religião era “inclusiva” e que, portanto, ajudaria na construção da democracia e cidadania na sociedade.

⁶⁸ Esta jovem também fez referência explícita às pessoas privadas de liberdade, o que reforça que essa concepção é presente no imaginário social brasileiro.

Por ser uma religião aberta à inclusão de todos, traz uma ideia de democracia, de diversidade, de tolerância que é fundamental para a convivência. (Lúcio, umbandista, 22 anos)

Rita e Lia, umbandistas, explicitaram um posicionamento crítico em relação aos direitos humanos, sendo que Lia ressaltou o “direito a vida e direito de nascer” como direitos integrantes dos direitos humanos e que esses “princípios” não eram respeitados, por exemplo, nos países onde o aborto é permitido.⁶⁹ Por vários motivos, Lia achava que os direitos humanos eram “hipócritas” e que poderiam ser “mais justos” se tivessem sido “feitos por Deus” e não pelos humanos. Rita, a outra umbandista, também criticou uma certa noção de direitos humanos principalmente a partir de sua vivência universitária e de certo conhecimento teórico acumulado sobre o tema.⁷⁰ Segundo ela, apesar de apoiar a luta pelos direitos humanos, seria possível pensar que eles embutiriam “uma nova forma de colonização” por parte dos países desenvolvidos sobre os subdesenvolvidos.

Hoje em dia, a minha posição é assim, que os direitos humanos eles ajudam sim as pessoas mais excluídas, eles são instrumentos pros excluídos terem voz (...), eles se organizam em movimentos sociais (...), é um instrumento (...). [Se] aquele grupo que se organizou tiver esse instrumento em mãos, eles podem conseguir coisas via diplomática. (Rita, umbandista, 24 anos)

Cláudia, do Candomblé, apresentou algo que não apareceu nas outras entrevistas: os direitos humanos incluem a noção de “não discriminação”. Também em sua entrevista apareceu a noção de direitos associados aos “deveres”. Para Ricardo, candomblecista de quinze anos, a “igualdade para homem ou mulher, vovó, criança” seria um elemento definidor de direitos humanos.

Os jovens entrevistados foram convidados a refletir também sobre o significado de cidadania e a relacioná-lo com sua religião. Eles reconheceram que o espaço religioso e a convivência que a religião proporcionava favoreciam o exercício da cidadania e permitiam o acesso a informações essenciais para reivindicação de direitos. Além disso, associaram o

⁶⁹ Para esta jovem, portanto, os direitos primordiais à vida e de nascer precedem os direitos reprodutivos, que incluem o acesso a interrupção da gravidez.

⁷⁰ Os direitos humanos foram estudados por esta entrevistada porque faziam parte do tema de sua monografia de conclusão do curso de Bacharelado em Relações Internacionais.

exercício da cidadania com as atividades institucionais de “ação social” ou de “assistência” desenvolvidas pelas comunidades religiosas, porque, na perspectiva deles, tais atividades são promotoras de cidadania para os excluídos.

Os entrevistados vincularam a noção de cidadania ao “respeito pelo outro” e ao auxílio que se pode oferecer, porque segundo eles ser cidadão seria também prestar “ajuda” aos necessitados. Para Júlia, católica, a religião “ensina as pessoas” sobre os direitos e sobre como elas devem lutar para conquistá-los.

Para Ivo, católico de quinze anos, ser cidadão implicava em “ajudar o irmão sem pedir nada em troca”, coerente com uma concepção católica de caridade. Para ele, a Igreja seria promotora da cidadania porque é capaz de relativizar seus próprios dogmas. Exemplifica com a “incapacidade” da Igreja Católica em fazer cumprir suas normas sobre a sexualidade.

Aqui se fala assim: “Pela lei, pela ordem de Deus, [sexo] só depois do casamento”, só que se você for fazer [antes do casamento], o que hoje em dia é tão comum, eles falam que se eu não tenho como impedir, então é melhor eu ajudar. Se você for fazer, faça prevenido, seja prevenido, seja monogâmico, faça com uma pessoa só ou então não faça. (Ivo, católico, 15 anos)

Para José, anglicano, a “religião ajuda a praticar a cidadania” na medida em que oferece bases familiares e “educação complementar”. Ele lamentou que a religião estivesse deixando de “influenciar a sociedade” que, com isso, estava “perdendo os valores”. José afirmou que a religião “conseguia influenciar a sociedade para construir um mundo melhor”, entretanto, segundo ele, a “pós-modernidade”, com o fácil “acesso à pornografia e a drogas”, somado à “falta de estudo”, se impedem que a religião influencie os jovens e alguns acabam na “criminalidade”. De qualquer forma a religião foi concebida como “um berço acolhedor” que serve para, pelo menos, “amenizar” o sofrimento pelo qual passam algumas pessoas. Opiniões semelhantes foram observadas na entrevista de Márcia, anglicana, que disse que “cidadania anda junto com a religião” e que uma deveria ajudar a outra. Os jovens anglicanos, de acordo com ela, eram ensinados sobre “direitos” e sobre a importância do “respeito”. A Igreja Anglicana, segundo ela, reconhecia que os “jovens eram o futuro do país” e, por isso,

investia nas crianças “ensinando o que é bom e o que é ruim, o que é ser democrático e o que é não ser”, oferecendo capacidade crítica para que possam, no futuro, “pensar duas vezes antes de fazer”. Márcia achava que a Igreja ajudava também para a constituição de “alguns pensamentos da política” entre os jovens.

Camila, assembleiana, relacionou cidadania aos trabalhos de “assistência social” para “mendigos e moradores de rua” realizados por sua Igreja. Para ela, cidadania se definiria também pelo reconhecimento de que “minha liberdade termina onde começa a sua” e que, ser cidadão seria praticar o “respeito” pelas pessoas. Esta jovem fez uma citação bíblica, do livro de Tiago⁷¹, para definir a aliança entre religião e cidadania: “a verdadeira religião é cuidar das viúvas, apoiar os órfãos, amparar o doente, amar aos necessitados”. Para ela, então, a cidadania estaria na prática daquilo que é ensinado pela religião (e não só pela sua) que seria “fazer o melhor” para o outro, o que parece se tratar da prática do amor cristão⁷², um altruísmo com a intencionalidade de fazer pelo outro em benefício de si mesmo, uma atitude onde prestar “ajuda” ao outro seria “glorificar Deus” (JABOR, 2006).

O assembleiano Flávio, atribuiu um sentido semelhante ao de Camila ao dizer que a religião era essencial para a “formação” e para “a base espiritual” de cada um, buscando garantir que o indivíduo se comporte “como um cristão” frente às diferentes situações da vida. Esse comportamento contribuiria para a cidadania porque a doutrina religiosa oferecia uma “ética” de conduta. Fez também referência ao trabalho de “assistência social” prestado pela Igreja como diretamente relacionado com cidadania. Além do oferecimento de cesta básica, ajudava na recolocação no mercado de trabalho e também oferecia “apoio moral”. Flávio fez referência também às acusações de desvio de recursos financeiros advindos das doações de fiéis e corrupção contra pastores e algumas Igrejas evangélicas. Dessa maneira, afirmava que

⁷¹ Tiago 1,27, In: Epístola de Tiago: “A verdadeira religião, pura e imaculada para com Deus e Pai, é esta: cuidar dos órfãos e das viúvas nas suas necessidades, e guardar-se incontaminado do mundo.”

⁷² Este tipo de prática do amor parece se basear na essência do amor ágape do cristianismo antigo, que se constituía do ato de oferecer esmolas aos necessitados, uma prática altruísta mas que beneficia também ao praticante e não apenas a quem o amor é ofertado.

mesmo entre cristãos havia problemas dessa ordem, que dividiam as comunidades e podiam interferir no exercício da cidadania.

As normas divinas ou as normas “de Deus”, de acordo com a adventista Vânia, não apenas existem como são permanentemente legitimadas pela promoção da cidadania própria de tais normas. Para os evangélicos, havia um código fundamental, o primeiro de todos os códigos porque foi determinado por Deus. A partir desse código, os jovens basearam seus posicionamentos nas questões relacionadas ao exercício da sexualidade, aos direitos reprodutivos e também em relação à outras questões da vida social. Vânia também relacionou cidadania com o trabalho de “assistência social” prestado pela Igreja, que contava com um departamento específico para tratar dessas questões. Para ela, a Igreja seria um lugar onde “se evita esse lance da desigualdade social” que existe na sociedade, porque a pessoa era aceita pelo “amor que você tem por ela em Cristo Jesus”, mesmo que ela não tenha nenhuma posse. Por essa razão, porque a Igreja seria capaz de incluir e aceitar pessoas em situação de exclusão social, a cidadania e a religião se relacionavam. Vânia reconheceu que as pessoas tinham “que respeitar a lei de Deus”, mas tinham também que “respeitar a lei do país”. Na sua concepção, aquilo que era feito “por amor a Deus” não poderia “desfazer da lei do meu país”. Este raciocínio esbarrou, no entanto, em propostas políticas de determinados movimentos sociais que objetivam ampliar direitos porque há, de fato, conflitos entre esse código de Deus e os direitos sexuais e reprodutivos.

Os jovens das religiões afro-brasileiras também relacionaram religião e cidadania. Para João, umbandista, a religião trazia um “alicerce” porque os “conceitos” que pregava poderiam ser levados “para a vida inteira”. Lia, do mesmo Terreiro, achava que cidadania era muito mais que direito a voto e que havia muita “hipocrisia” nas noções de cidadania mais comuns. Para ela, religião se relacionava com cidadania porque “ensinava” as pessoas a serem cidadãos.

O cidadão está dentro da religião e a religião impulsiona você a influenciar a sociedade. Influencia o pensamento social, muito. Historicamente influencia muito o pensamento. (...) [A religião] ensina você a ser cidadão, (...) a se preocupar com o que está acontecendo. (Lia, umbandista, 18 anos)

O binômio direito-dever também apareceu na definição de cidadania de Régia, do Candomblé, que incluía o “respeito” e “não preconceito”. Esta foi a única jovem que destacou haver direitos específicos que se relacionavam a diferentes grupos sociais (negros, por exemplo, citados pela entrevistada). Ela relacionou a questão racial diretamente à religião porque o Candomblé, tal como a população negra, sofria preconceito da sociedade.

Você ser cidadão, você tem um papel lá fora, você tem que cumprir seu papel. Da mesma forma que você for em algum lugar, você tem que saber respeitar as pessoas, pra elas te respeitarem, pra você ser um cidadão na sociedade. Dar respeito e receber respeito. (...) Não ter preconceito do... Não ter o racismo, independente de você ser preto, branco, gay, lésbica, independente. Não ter o racismo disso... (Régia, candomblecista, 15 anos)

Sobre os direitos dos jovens, os entrevistados afirmaram que os responsáveis pela sua garantia era o “governo”, os “pais e família”, os “professores”, os “próprios jovens” e “toda a sociedade”, enquanto que o papel da religião seria a promoção da cidadania já discutida.

Caio, católico de dezesseis anos, achava que a Igreja poderia ser utilizada como um instrumento para fortalecimento do espírito contestador da juventude, especialmente porque ela era capaz de oferecer conhecimento, conselhos e estímulo para que as pessoas “batalhem por seus ideais”, além da comunidade se constituir num ponto agregador da juventude. Ele valorizou essa qualidade do catolicismo e sugeriu que a Igreja promovesse “palestras” para que mais pessoas pudessem “se alinhar à Igreja”. Márcia, a anglicana, também achava que a Igreja “informa” os jovens para que eles “corram atrás dos sonhos”. José, o rapaz anglicano, entendia que a religião tinha uma grande capacidade, por vezes desconhecida dos próprios membros da Igreja, de “influenciar nos meios sociais” além de “reivindicar e garantir direitos” para os jovens.

Para este grupo de jovens cristãos, a religião ocupava um lugar político importante quando eles atribuíram a ela o papel de provedora de conhecimentos, promotora do acesso à informação e instrumental de reivindicação de direitos. Para alguns dos pentecostais, a Igreja

seria também um lugar que oferece suporte para situações de desemprego, por exemplo. Entretanto, o mais importante é que a religião também se constituía em um espaço socializador, com uma moral específica, com um modelo de conduta e com uma “educação ética”, como colocou Flávio, o jovem assembleiano, para quem a “postura” da Igreja ajudava a determinar o “posicionamento dos jovens na sociedade”. Sobre esse tema, Raul, o rapaz adventista, acrescentou que, além da religião informar os jovens e servir de modelo de conduta, ela seria um poderoso instrumento que o jovem poderia se utilizar para conseguir “vencer na vida” e ir atrás de seus direitos.

Eu penso que a religião, a Igreja, tem o papel de endireitar, de encabeçar, de motivar os jovens irem atrás dos seus direitos. A Igreja é a comunidade que apoia o indivíduo a sobreviver da maneira correta e feliz. A Igreja é a comunidade que vai fazer você ser vencedor na sua vida. (Raul, adventista, 18 anos)

Os jovens das religiões afro-brasileiras também entendiam que seria papel da instituição religiosa ser provedora de informações para os jovens. Para Lúcio, umbandista, a religião era “uma experiência socializadora” que oferecia várias informações, entre as quais informações sobre “sexo seguro”. De acordo com as meninas do Candomblé, uma das coisas mais importantes que a religião oferecia era o “respeito às pessoas”.

Nas entrevistas, perguntou-se sobre a compreensão que os jovens tinham sobre sexualidade como direito da juventude e qual posicionamento eles achavam que suas religiões tinham sobre isso. A compreensão dos entrevistados variou desde a valorização das escolhas pessoais para a dimensão da sexualidade, reconhecendo os jovens como sujeitos de direitos independentemente do posicionamento de sua religião, até posturas que reproduziram e valorizaram o posicionamento religioso mais conservador para definição da dimensão de direitos.

Segundo Ana, católica, o que o Vaticano define como código de conduta quando se trata de sexualidade e reprodução não era respeitado, porque os fiéis católicos não esperavam o casamento para terem relações sexuais, utilizavam preservativo e outros métodos

contraceptivos, apesar da orientação em contrário. Para Ana, a escolha do momento ideal para ter relações sexuais, assim como a escolha do método contraceptivo, “é o meu direito e a Igreja não tem nada a ver com isso”. Ivo, católico de quinze anos, afirmou que os direitos para sexualidade inexistiam para o catolicismo porque só seria “um direito” se as pessoas tivessem a “opção de ser homossexual, heterossexual ou bissexual, sem ninguém interferir”. Com isso, ele indicava que sua posição era de que as Igrejas “não podiam interferir” na “opção das pessoas”. Por outro lado, ele também afirmou que a Igreja, “nos dias de hoje”, estaria mais flexível em relação a sexo antes do casamento.

A Igreja sempre diz assim: “[O sexo] tem que ser depois do casamento, tem que ser com a pessoa que você gosta”. Se, então, você gosta, você casou. Só que eu acho que de uns tempos pra cá ela tem sido mais liberal, porque se ela for sempre assim, ninguém vai na Igreja. (...) Se ela fosse só assim, ela não estaria dando o direito que... Das pessoas escolherem o que elas querem. Então, a partir do momento que ela falou: “Não, você pode fazer antes, mas desde que você se cuide”. (Ivo, católico, 15 anos)

Caio, o outro rapaz católico, apontou os interditos religiosos da Igreja como algo que desafiava os direitos, porque ele achava que não havia abertura para flexibilizações. Posição contrária à de Ivo, porque para Caio era muito claro e de conhecimento geral que a “Igreja proibia o aborto, a camisinha e o sexo antes do casamento”, e achava que ela também era “contra a prostituição” e contra relações sexuais “com muitos parceiros”. De acordo com o código de conduta católico, o sexo é para o casamento monogâmico heterossexual, sem utilização de métodos para evitar filhos.

Para Márcia, a moça anglicana, a Igreja tinha o “dever” de mostrar o que “Deus e a Bíblia achavam” acerca da sexualidade. O direito, neste contexto, seria orientado por Deus e pelas escrituras, seria o “limite” entre o que seria considerado “bom” e o que seria considerado “ruim” para a vivência da sexualidade. De acordo com Márcia, cada pessoa tinha “seu direito nessa parte de sexualidade”, o que incluía o direito a ser hétero ou homossexual⁷³. Os homossexuais, afirmou Márcia, deveriam ser mais aceitos na sociedade abrangente.

⁷³ Lembrando que esta mesma jovem demonstrou conflitos pessoais na aceitação da homossexualidade.

Já José, o rapaz anglicano, ao falar de Igreja e do exercício da sexualidade enquanto direito, expressou-se de maneira fugidia sobre alguns frequentadores da sua paróquia como se fossem um grupo à parte, com o qual ele não se identificava porque não representava o que ele pensava acerca da homossexualidade. Ele contou que “eles, que frequentam a Igreja”⁷⁴ defendiam mais o direito à sexualidade para os homossexuais. O jovem reconheceu a existência de um movimento em torno desses direitos, mas não reconheceu o direito em si. Ele não se incluiu no movimento que luta por este direito e alertou que a aceitação deste movimento e deste direito não era igual para todas as pessoas dentro da Igreja. Afirmou que, apesar da maioria “respeitar e acolher”, havia uma minoria que “não aceitava e não concordava”. Ele não se posicionou claramente neste momento, mas logo adiante deixou claro não concordar com orientação sexual diferente da heterossexualidade, conforme as orientações bíblicas. Este jovem fazia parte, portanto, do grupo dos que “não concordavam, mas acolhiam” os homossexuais.

José ressaltou que entre os frequentadores da Igreja estavam os “responsáveis pela passeata gay”, o que demonstrou que os adeptos da sua comunidade religiosa eram ativistas políticos pelos direitos sexuais. Para ele, a Igreja Anglicana dava “direito da pessoa escolher” se aceitava ou não o que a Igreja e a Bíblia diz em relação a homossexualidade, o que demonstra que a possibilidade de individualizar a vivência religiosa era reconhecida como constitutiva da sua religião. Apesar disso, ele repetiu várias vezes que havia opiniões distintas acerca da homossexualidade que pareciam protagonizar uma disputa de espaço e reconhecimento no cenário anglicano brasileiro.⁷⁵

⁷⁴ O entrevistado frequentava a mesma Igreja, mas sempre estabelecia uma diferenciação em relação aos outros frequentadores, especialmente os homossexuais.

⁷⁵ Para descrever mais sobre essa disputa: em agosto de 2009 uma paróquia da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil recebeu o Selo Paulista da Diversidade, em reconhecimento ao trabalho de combate à homofobia, pelo fim dos preconceitos e estigmas para com as pessoas que vivem e convivem com HIV/Aids. No entanto, há pelo menos uma autoridade da Igreja Anglicana, o reverendo Robinson Cavalcanti, de Recife, que se posiciona de maneira pública radicalmente contra a homossexualidade, baseado na Bíblia, conforme verificado em sua fala na conferência “Religião e seus posicionamentos” durante seminário ocorrido em 2003 aqui já referenciada (GIUMBELLI, 2005).

A maioria das pessoas tem atitude de acolhimento e respeito, outras pessoas acham isso normal, que não há problema algum e a minoria, não é que não aceita, não concorda, mas acolhem, respeitam. (José, anglicano, 23)

Ao sair do campo religioso para definir o exercício da sexualidade como direito, Camila, da Assembleia de Deus, só conseguiu perceber a dimensão do direito quando se tratava do direito ao “não abuso sexual”. Disse que a questão lhe parecia confusa e que não sabia se estava levando suas reflexões “para o lado certo”, durante a entrevista. Para Vânia, adventista, havia diferenças entre as “leis de Deus” e as outras leis, criadas pelos homens, que poderiam estar ou não incluídas nos “direitos humanos”. Vânia afirmou que, de acordo com as “leis de Deus”, haveria um momento certo – o casamento – a partir do qual se adquire o “direito ao sexo” e, de acordo com as outras leis, não haveria um momento certo para o início do exercício da sexualidade. Assim, ao obedecer às “leis de Deus” não se estaria “quebrando” com as outras leis, mas quando o jovem decidisse se basear apenas nas leis da sociedade para agir sobre a vida sexual, ele poderia descumprir as leis divinas.

Na perspectiva de Flávio, rapaz assembleiano, o exercício da sexualidade enquanto direito, incluía o respeito aos “limites de cada um dos parceiros” e se aplicava tanto para a mulher quanto para o homem. Essa ideia de igualdade estava pautada em sua leitura da Bíblia, segundo a qual “quando você se casa, se torna uma única casa” o que significa que um se tornava “dono do outro”, ou seja, a mulher seria dona do homem e vice-versa, e que “os dois se tornavam um só”. Reconheceu que essa concepção existia “na teoria”, mas na prática era “totalmente diferente”. Em alguns momentos da entrevista Flávio demonstrou ter alguma percepção da desigualdade de gênero existente na sociedade e defendia que a Bíblia⁷⁶ poderia ser um instrumento para diminuir a desigualdade entre mulheres e homens.

Raul, adventista, tal como os outros jovens pentecostais, compreendia os direitos sexuais nos termos de suas concepções religiosas, ou seja, que a “liberdade sexual” só poderia

⁷⁶ Ressalta-se que se trata de uma “igualdade” seletiva, uma vez que esse mesmo jovem interpreta que a Bíblia exclui a orientação sexual não heterossexual das possibilidades de vivência da sexualidade.

existir dentro do casamento, definido como sinônimo de família, como “unidade básica da sociedade”. A Igreja oferecia, antes do casamento, orientações para os jovens e ele próprio se inspirava na visão religiosa para construir sua concepção de sexualidade.

Sexualidade, para mim, é uma benção de Deus, um prazer maravilhoso sendo desfrutado dentro dos princípios bíblicos, que se chama casamento. (Raul, adventista, 18 anos)

Os jovens entrevistados das religiões afro-brasileiras se posicionaram de forma distinta dos jovens cristãos nesses temas. Para Lúcio, da Umbanda, sua religião orientava que as pessoas poderiam ter a “opção sexual que quisessem” e que as pessoas poderiam “assumir a condição homossexual” sem “sofrer nenhum tipo de preconceito” dentro da comunidade religiosa. Lúcio era quem insistia na definição da Umbanda como uma religião de “inclusão”, o que justificou também sua percepção da religião diante da questão dos direitos sexuais.

Lia, umbandista de dezoito anos, acreditava que a postura da mãe-de-santo de seu Terreiro era de reconhecer ser direito das pessoas “se sentirem bem com a sua sexualidade” independentemente da “opção” sexual que tivessem. Ela identificava a aceitação das diferentes orientações sexuais como um direito na medida em que a Umbanda orientava para o “respeito” às pessoas e orientava também para que as pessoas procurassem se sentir bem em relação à sexualidade vivida, seja ela qual fosse. Apesar disso, Lia parecia não estar segura em relação ao posicionamento real de sua religião, mesmo tendo reconhecido uma ligação entre sexualidade e religião.

A sua sexualidade, se você é mulher que gosta de mulher, tudo bem, mas saiba o poder que você tem, seja ser humano na sexualidade, respeita o que é do outro, (...) não imponha a sua sexualidade pro outro. (...) Pelo menos teoricamente, a Umbanda não julga, mas você tem que entrar em ligação com o seu orixá e se entender com ele. Pra mim, sexualidade e religião tem tudo a ver. (Lia, umbandista, 18 anos)

Nas reflexões sobre a história da sexualidade feitas por Rita, a outra moça umbandista, ficou evidente que para ela a comunidade religiosa seria um espaço importante para discussão dos direitos sexuais e direitos reprodutivos. Segundo ela, foi a religião que “gerou e fortaleceu esses conceitos todos em volta da sexualidade” e, por isso, a sociedade ainda via o sexo “como tabu”. Rita tornou-se umbandista porque ao praticar o catolicismo se deu conta de que

a Igreja era “machista”. Confessou, entretanto, que mesmo a Umbanda “a decepcionou” em relação ao papel que a mulher ocupava nas estruturas hierárquicas religiosas. Rita tinha clareza de que a religião e suas orientações interferiam diretamente na conquista dos direitos sexuais.

Para Cláudia, do Candomblé, sua religião era “muito aberta” em relação à sexualidade e, em termos de direitos, aceitava e reconhecia que as pessoas podiam “fazer sexo com quem elas quisessem fazer”. Aparentemente, o respeito à diversidade sexual estava incluído nessa concepção. Ricardo, o rapaz do Tambor de Mina, achava que o exercício da sexualidade seria “um direito privado”, porque caberia a cada pessoa individualmente saber e decidir “o que fazer com ela”. Na mesma lógica, Tadeu, também do Candomblé, considerava sua religião “muito aberta” e “liberal” e, segundo ele, foi a responsável por construir o seu pensamento atual e liberal sobre as coisas. Tal como Ricardo, sua definição sobre o exercício da sexualidade enquanto direito estava pautada na opção individual, pois “sexualidade, cada um tem a sua”. Para Tadeu, o Candomblé “não interferia” na vida das pessoas e as orientações religiosas acerca da sexualidade e dos direitos a ela associados dependiam diretamente do modo de pensar do líder religioso de cada Terreiro.

Eu acho que o Candomblé, eu to falando da minha prática, eu acho que não interfere muito [na sexualidade]. Vai também do líder religioso e mais da doutrina da casa em si. Mas, a religião, em si, acho que ela não interfere muito. Agora, se o pai-de-santo (...) chegasse: “não quero tratar desse assunto [sexualidade] aqui dentro”, não ia dar. Só que é o contrário que eu vejo. Pelo contrário, a religião não interfere muito. (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

Quando os jovens falaram sobre saúde sexual e saúde reprodutiva, observou-se que a categoria nativa “acolhimento” foi utilizada por quase todos entrevistados. O “acolhimento” parece ocupar uma função estratégica nas comunidades religiosas, amenizando, de certa forma, julgamentos e condenações em situações como gravidez na juventude e fora do casamento, homossexualidade e prática do aborto. As pessoas que eventualmente passam por alguma dessas experiências poderiam e deveriam ser “acolhidas” na comunidade religiosa. Nas comunidades evangélicas pentecostais, entretanto, o acolhimento se diferenciava porque

o julgamento e as condenações aplicadas ao pecado, aparentemente de forma rígida, na maioria dos casos, faziam parte do “acolhimento” oferecido. Compreender a função religiosa do acolhimento também ajuda a entender a forma como jovens conceberam sexualidade e reprodução a partir dos arranjos e negociações que fizeram ao longo da vivência da religiosidade.

Os jovens falaram sobre informações e atividades desenvolvidas por sua comunidade religiosa em torno de temas relacionados à saúde sexual e reprodutiva na juventude, sobre seus conhecimentos acerca dos métodos contraceptivos, da prevenção da Aids e de outras doenças sexualmente transmissíveis (DST). Além disso, comentaram as posturas de suas comunidades religiosas nesse campo, com destaque para o uso do preservativo, por se tratar de um método importante tanto para a saúde sexual, prevenindo infecções sexuais, quanto para a saúde reprodutiva, como método contraceptivo.

Entre os jovens católicos, havia diferentes percepções sobre as atividades que a instituição oferecia para difundir informações sobre DST/Aids e outros assuntos similares. Para Júlia e Ana, esses temas nunca foram tratados na Igreja. Ivo disse ter recebido “poucas informações” nas aulas do curso de crisma e que, de forma geral, a Igreja estava mesmo “mais voltada para a religião”. Este entrevistado disse também que “o Papa quis proibir a camisinha e o sexo antes do casamento”, mas que não conseguiu “proibir” porque, se isso acontecesse, muitas pessoas engravidariam e haveria “propagação de doenças”. Ivo considerava as orientações papais inapropriadas para os dias atuais e, segundo ele, na sua Igreja falavam tanto “da camisinha” como da “abstinência até o casamento” como métodos para prevenção de doenças e gravidez. Caio, o outro católico, disse que havia “palestras” sobre saúde, acompanhadas de “orientação emocional”, e “cursos de prevenção da Aids” na sua comunidade religiosa. Em relação ao uso de preservativo, ele também se opunha à postura da Igreja.

Acho que é essencial [o uso da camisinha], mas a Igreja não permite. Mas acho que tem que ter camisinha porque previne bastante. (...) Ela [a Igreja] só vê os filhos, não as doenças, então, a pessoa usando a camisinha, não vai permitir que tenha o filho, mas a Igreja não percebe que tá bloqueando, também, doenças e outras coisas que possam vir junto com o sêmen. (Caio, católico, 16 anos)

Os métodos contraceptivos eram bem conhecidos dos jovens católicos, que costumavam obter informações sobre saúde sexual dos seus pais e na escola. Reconheceram também a televisão como um meio de informação sobre DST/HIV/Aids. Apesar de suas falas, esses temas eram abordados pela Igreja, mas ainda de maneira incipiente. Estes jovens católicos participaram da pesquisa justamente pelo interesse do padre em estimulá-los a se organizarem e promoverem debates no campo da saúde sexual e reprodutiva.

Quando estes jovens trataram da própria experiência com métodos contraceptivos, quase não houve relatos, com exceção de Ivo que afirmou que o “medo de engravidar uma menina é enorme” e disse ter usado preservativo e espermicida. Para os jovens católicos, ter uma DST ou Aids estaria correlacionado a “descuidos”, de não se tomar medidas conhecidas de prevenção. Em suas entrevistas, quando falaram sobre DST e Aids, observou-se uma tendência em atribuir culpa aos sujeitos que se infectam.

Márcia, anglicana, quando pensou sobre DST e Aids, também se referiu ao “descuido” e, especificamente sobre Aids, disse que poderia ser consequência de “se relacionar com uma pessoa que não conhece”. Márcia relatou um episódio ocorrido com uma amiga que teve HPV e relacionou essa ocorrência com a falta de diálogo com os pais e com o fato da amiga “não ter religião”. Para ela, assim como para o católico Ivo, os comportamentos inadequados estavam relacionados à falta de uma crença religiosa. A religião assumiu papel importante no campo da saúde sexual e reprodutiva, como uma “estratégia de proteção” para os jovens. Márcia também afirmou que na sua comunidade havia conversas sobre esses temas e que o próprio reverendo abordava os casais jovens de namorados,⁷⁷ se colocando à disposição para ser consultado e aconselhando que eles “tivessem cuidado”. Esta jovem relacionou a

⁷⁷ Esta foi a experiência que ela e seu namorado tiveram com o reverendo.

camisinha a sua importância na prevenção de doenças e da gravidez e ressaltou, ainda, que conversava sobre o tema com seus familiares, incluindo seu avô que é reverendo.

José disse que sua Igreja anglicana promovia “palestras” para tratar de “métodos anticoncepcionais, prevenção da Aids e doenças sexualmente transmissíveis”, mas contou poucos detalhes sobre tais atividades por não ter participado delas. Ao ser questionado sobre suas experiências, ele contou que a parceira havia utilizado anticoncepcional na última relação sexual que ele havia tido. Esse foi um dos raros momentos de sua entrevista em que falou sobre sua própria experiência. Este rapaz, ao falar de Aids e de outras DST, utilizou um discurso idealizado, pontuando que essas doenças “podem ser evitadas” principalmente por meio da “fidelidade”.

Métodos anticoncepcionais, camisinhas, fidelidade com o parceiro. [A religião orienta] atitude de prevenção, prevenir isso através de métodos anticoncepcionais, camisinhas, fidelidade. Ela [a camisinha] ajuda a prevenção para gravidez, mas o fundamental, para mim, não é ela, o fundamental, para mim, é fidelidade. (José, anglicano, 23 anos)

Camila, da Assembleia de Deus, que tinha papel de liderança juvenil, se sentia responsável por obter informações sobre saúde sexual e reprodutiva e por levar orientações sobre esses temas para os jovens de sua comunidade. Segundo ela, na sua Igreja nunca houve “um curso, palestra ou *workshop*” sobre essas temáticas, mas havia troca de informações e ideias sobre isso entre os adeptos. Ela relatou uma conversa sobre Aids que teve com um adolescente onde apareceu uma questão que ela achou “muito legal”, acerca do “perdão de Deus”: as pessoas que fazem um “monte de coisa”, como “roubar e matar”, são perdoadas; a pergunta do rapaz era se essa seria também a situação das pessoas que “pegam Aids e depois se arrependem do que fazem”. Ela contou que ponderou com esse adolescente sobre atitudes e escolhas, considerando o “livre arbítrio” de cada um e a importância de ter consciência de que cada ação “tem uma consequência”, além da consciência de que o perdão de Deus viria porque “todo aquele que reconhece e confessa, alcança a misericórdia”. Então, para ela, quem se infecta com o vírus da Aids deveria reconhecer as ações que levaram à infecção para poder

alcançar “o perdão de Deus, aceitando Jesus”. Muitos dos entrevistados demonstraram essa postura que atribuía culpa às pessoas com HIV/Aids, ou seja, ainda há muito preconceito em torno do HIV/Aids. Observou-se que existem leituras religiosas que podem reforçar a culpa individual e acabam por ignorar a real vulnerabilidade social e programática para infecção pelo HIV.

Ainda para Camila, a Aids apareceu diretamente associada à morte, apesar dela ter conhecimento sobre os medicamentos que permitem muito tempo de vida para as pessoas com HIV. Ela demonstrou conhecimento sobre os meios de transmissão do HIV, ressaltou que a camisinha é o principal modo de evitar a transmissão e reconheceu esse como sendo um método contraceptivo que “não faz mal algum”. Ela afirmou ser importante que a Igreja se preocupe com os jovens quando o tema é DST/Aids e preservativos. Ao pontuar diferenças entre os “jovens evangélicos e os jovens do mundo”, chamou atenção para o fato de a Igreja não estar preparada para tratar de saúde sexual e reprodutiva, especialmente para prevenir os jovens cristãos das coisas “do mundão”. Flávio, da mesma Igreja, também ressaltou que não havia orientações sobre prevenção de DST/Aids nessa comunidade religiosa.

Outro ponto de destaque ainda na entrevista de Camila foi sua preocupação específica com as meninas evangélicas, que, segundo ela, eram “alvo” de rapazes não evangélicos que tinham intenções de “aproveitar da inocência delas”. Para esta entrevistada, portanto, essas jovens precisariam estar preparadas para enfrentar essas situações e se protegerem diante dessa ameaça. Ela fez uma reflexão repetidas vezes ao longo da entrevista que colocou a mulher evangélica num papel de vítima, incapaz de se defender das ameaças “do mundo”.

Os rapazes não evangélicos parecem mirar [as meninas evangélicas] e depois não levam o compromisso adiante. Então, a Igreja, na verdade, a gente, leva aquele trabalho de prevenção, até mesmo mostrando, dentro da Bíblia, do ensinamento religioso, e também o conselho maternal, mesmo, (...) sendo muito realista, mesmo (...). Como liderança de adolescentes, eu falo isso dentro da Igreja, nós damos muito reforçamento bíblico e conselhos, mesmo, literalmente intervindo. Tipo: “Olha, é o seguinte: você sabe que é uma camisinha? Não? Você já ficou com alguém fora da Igreja?” Porque o namoro fora de Igreja é totalmente diferente, totalmente diferente. Nós falamos assim: “Pessoa do mundo”. Parece até que somos ETs, mas não é. Principalmente os homens, tanto adolescentes como homens, mesmo, os adultos, eles querem as moças evangélicas para transar e curtir um relacionamento curto e

cair fora. A gente fala que é o lobo com pele de ovelha. Vem na Igreja, começa a frequentar, se envolve, pega a menininha e pernas para que te quero. Então, a gente intervém, vai com uma intervenção direta (...): “Ele é um homem, você, não. Você quer mexer com o desconhecido? Vai, mas você pode não aguentar”. Então, a gente intervém, mesmo, e o ensinamento, mesmo, bíblico e tal, e aí a gente trabalha mais com prevenção, intervenção e aconselhamento. (Camila, assembleiana, 25 anos)

Flávio, da Assembleia de Deus, teve experiência pessoal com métodos contraceptivos durante seu relacionamento com a ex-namorada, mãe de sua filha. A gravidez, segundo contou, foi decorrência de “um vacilo”, porque na maior parte das vezes eles tomavam cuidados. Este seria um exemplo de sexualidade ilícita, fora das orientações religiosas, com utilização de métodos de prevenção mas, também, com a ocorrência de um descuido, muito comum entre os “jovens do mundo”. Ao falar em DST, Flávio lembrou logo de Aids com “um sentimento de pena”, porque se tratava “da última coisa que um ser humano pensaria em ter”. Ele achava que as pessoas esqueciam que a Aids era “uma doença terrível” e acabavam descuidando por acharem que “nunca vai acontecer com eles”. Considerou que a melhor forma de prevenir DST e Aids era usando preservativo masculino ou feminino em qualquer relação sexual, mas reconheceu que sua Igreja não abordava o assunto e quando havia alguma referência a estes temas em palestras, “só se falava por cima”.

Raul, adventista, afirmou que sua Igreja realizava trabalhos no campo da saúde sexual e reprodutiva e, inclusive, adultos e jovens da comunidade estavam “muito focados” nisso. Ressaltou, entretanto, que esses trabalhos, ocorridos na forma de palestras, aconselhamentos e pregações acerca da sexualidade e reprodução, eram recebidos como “mensagem divina”, originada na Bíblia, definida por ele como sendo um livro que trata de assuntos variados, incluindo sobre a prevenção de doenças e orientações para o casamento. A Bíblia “é um livro muito amplo, desde científico, histórico, apologético e até erótico”, que deveria orientar a vida dos jovens acerca de todos os temas importantes. A própria Aids, para este jovem, poderia ser evitada “conservando os princípios bíblicos”, ou seja, “obedecendo a palavra de Deus”, procurando contrair matrimônio com alguém que se “conhece” e tendo relações sexuais

apenas “dentro do casamento”. Além dessas orientações que os jovens recebem da Igreja para prevenir DST e Aids, o preservativo era considerado um método contraceptivo para ser utilizado dentro do casamento e apenas desta forma era aceito, ou seja, como algo que poderia garantir o prazer lícito do sexo sem a reprodução.

O sexo, ele não é pecado. Tem algumas pessoas que acreditam que sexo é só uma forma de progredir, de fazer nascer pessoas. Não, sexo é amor. É amor. Então eu não vou fazer sexo pensando em ter um filho. Não, eu faço sexo como uma forma de prazer com a minha esposa. Então, eu tenho, sim, o controle, eu tenho que ter o controle. Geralmente, dentro das Igrejas, a gente trabalha muito com as mulheres tomando os medicamentos. Mas a camisinha, ela não é pecado, não. Até para o nosso pastor (...). O pastor deu uma entrevista falando sobre isso, controle, porque a gente sabe que o negócio está crescendo e tem que ter o controle certo disso aí, dentro do casamento. (Raul, adventista, 18 anos)

Vânia disse que a Igreja Adventista proporcionava orientações sobre esses temas, principalmente durante os “retiros” que reuniam vários jovens. Ela contou que no “retiro de carnaval” houve uma conversa sobre DST e camisinha com uma “moça de fora”, com informações essenciais para o jovem para que ele, ao “chegar o momento certo, saiba o que fazer”. Quando o assunto foi Aids, esta entrevistada afirmou que se tratava de uma “doença sem cura para os homens”, mas que, com “fé”, seria possível “curar”. Também disse que os casais evangélicos “não corriam tanto risco” de pegar Aids porque “se conheciam”, “não tinham uma relação extraconjugal, na maioria das vezes” e, uma característica das pessoas evangélicas, “principalmente as mulheres”, se casavam virgens. Para ela, a única forma de as pessoas “de fora da Igreja” evitarem Aids seria usando preservativos. Aqui, tal como nas outras entrevistas com os jovens pentecostais, notou-se que a religião era entendida como protetora contra as DST/Aids.

Os entrevistados das religiões afro-brasileiras também conheciam métodos contraceptivos e alguns referiram-se às suas próprias experiências de utilização deles. Todos reconheceram e recomendaram o preservativo como um importante meio de prevenção. Temas do campo da saúde sexual e reprodutiva eram tratados com frequência em um dos Terreiros de Candomblé e em um dos de Umbanda. Nos outros Terreiros pesquisados, não se identificou qualquer trabalho específico voltado para a socialização de jovens nesse campo.

Os Terreiros que desenvolviam atividades estavam organizados para esta finalidade, como por exemplo o Terreiro de Candomblé, onde havia sempre “ação social” associada a festas religiosas. Isso ocorria também, de acordo com os entrevistados, porque a mãe-de-santo era assistente social.⁷⁸

Ela [mãe-de-santo] sendo assistente social, ela tenta jogar o assunto, incrementar... Então, quando tem alguma coisa voltada pra jovem, sempre toca no assunto... de sexualidade, de doenças em geral (...), distribui [preservativo]. Agora, não porque ela não tá mais nessa área, mas, como eu disse, quando ela trabalhava na saúde ela trazia um monte de camisinha. Às vezes, trabalhos de Exu, alguma coisa assim... (...) Como é mais voltada, é mais fácil lidar com a situação.⁷⁹ Minha mãe deixava um monte de camisinha do lado de fora, com panfleto, o povo olhava, principalmente em festas (...). Aí, ela sempre tenta, quando tinha [preservativo], mas agora ela acaba pedindo ajuda pros outros [para] conseguir fácil preservativo, mas sempre, quando tem material pra mostrar, cartazes, ela põe lá, mesmo, no próprio Terreiro... (Tadeu, candomblecista, 19 anos, Ketu)

Lúcio, um dos umbandistas, ao pensar em DST, lembrou de “prazer com responsabilidade”, enquanto que a palavra Aids, para João, também da Umbanda, gerava uma sensação de “medo” por ser uma doença ainda sem cura. Ele acreditava que sua religião “se preocupava muito” com os temas de DST/Aids e oferecia informações sobre isso. Lúcio afirmou que sua religião dizia para o adepto “se cuidar”, o que incluía orientações sobre uso do preservativo. No entanto, o que caracterizou mais sua colocação nesse tema foi o fato de ter afirmado que nunca ouviu falar de “uma casa de Umbanda que condenasse o preservativo”.⁸⁰

Para Lia, umbandista, a prevenção para DST e Aids seria “conhecer com quem você está trocando energia e, depois, camisinha”. Rita, a outra umbandista, disse que no Terreiro que frequentava orientava-se sobre “usar preservativo” porque prevenia doença e gravidez. Ela disse que havia distribuição no próprio Terreiro nos dias de Gira e, como outros jovens, acreditava que deixar de usar preservativo e pegar alguma DST ou Aids seria uma “burrice”, mas confessou que em algumas de suas experiências sexuais seus parceiros não usaram.

⁷⁸ O que reforça que os Terreiros assumem posicionamentos das autoridades religiosas responsáveis.

⁷⁹ Os Exus são as entidades que estão mais diretamente relacionadas à sexualidade humana. Talvez por essa razão seja mais apropriada a distribuição de preservativos quando há trabalhos religiosos com estas entidades.

⁸⁰ É possível que esse jovem, ao colocar sobre a “não condenação” por parte da sua religião, tenha pensado nas orientações da Igreja Católica que condenam o uso do preservativo.

Régia e Cláudia, do Candomblé, disseram que a mãe-de-santo sempre orientava para o uso do preservativo como meio de evitar gravidez e DST/Aids. Cláudia acrescentou que a mãe-de-santo também orientava para não “transar com qualquer pessoa” e sempre que ela tinha preservativos distribuía para todo mundo no Terreiro, menos para a entrevistada e para outras meninas mais jovens, porque elas ainda “não faziam essas coisas”. As duas entrevistadas relataram várias atividades desenvolvidas pelo Terreiro, junto a diferentes segmentos da sociedade, que incluíam orientações no campo da saúde sexual e reprodutiva, as atividades por eles chamadas de “ações sociais”.

Ricardo, de quinze anos, disse que tirava dúvidas e se informava sobre temas no campo da saúde sexual e reprodutiva com seus “irmãos-de-santo”, que eram os “únicos em que confiava” e que, entre eles, compartilhavam suas vivências com os rapazes menos experientes. Segundo ele, seu Terreiro se preocupava com a Aids e com outras doenças porque o “dono” da Casa era a divindade Shapanã, que “cuida da varíola” o que fazia com que o Terreiro, então, estivesse bastante envolvido “com doença”.

A questão do aborto é um tema sensível do campo da saúde reprodutiva e, por essa razão, neste trabalho, buscou-se descobrir quais significados que os jovens atribuíam a ele. Observou-se posições radicais que o condenavam em todas as religiões que participaram do estudo. Mas, também entre estes jovens, observou-se posturas de aceitação ao aborto, até como uma opção possível, dependendo do contexto.

Para os jovens católicos entrevistados, a gravidez indesejada era um erro que não poderia ser resolvido com o aborto e, por existirem meios de se evitar a gravidez, não havia justificativa para essa prática. Júlia, católica de dezoito anos, acreditava que sua comunidade religiosa não reagiria bem diante do caso de uma mulher que tivesse interrompido a gestação, porque isso seria como “matar uma vida”. Júlia preocupava-se com a possibilidade de o aborto ser usado como método para evitar a gravidez, tal como eram utilizados o preservativo

ou as pílulas anticoncepcionais.

Vai saber quantas vidas ela não vai poder matar. Então, vai saber se ela não engravida, não fica engravidando e abortando. (Júlia, católica, 18 anos)

Ana e Ivo, também católicos, relataram casos de gravidez indesejada em que as envolvidas manifestaram intenção de abortar. A reação deles foi aconselhar para que não abortassem. Para Ivo, a jovem ou a mulher que engravida sem planejamento deveria “segurar a bronca”, afinal a gravidez só aconteceu “porque ela quis”, porque deixou de usar métodos preventivos, apesar de conhecer a necessidade de usar, quais e como usar. Ainda para Ivo, a gestação seria “uma vida, mesmo não tendo saído da mulher” e o aborto implicaria, portanto, na interrupção do curso desta vida, seria “matar uma vida, literalmente”. Caio, o outro católico, apesar de concordar com o posicionamento da Igreja sobre o aborto, admitia a interrupção da gestação em uma das situações previstas pela lei, no caso de estupro e nos casos de fetos que apresentam doenças graves e sem cura, casos que nem estão incluídos na legislação existente.

A Igreja, no geral, proíbe porque está matando um ser humano. Eu, na minha opinião, acho que devia ser feito aborto em caso de estupro, ou caso de que o bebê possa nascer com algum problema muito grave, só casos assim. (Caio, católico, 16 anos)

Márcia, da Igreja Anglicana, tal como a católica Júlia, se posicionou contra o aborto por temer que ele seja utilizado como método contraceptivo e também porque acreditava que quando “o óvulo é fecundado, já é vida”. Nos casos previstos em lei, ela não se posicionou e disse que a decisão caberia a cada pessoa sobre realizar ou não a interrupção da gravidez, mas ao longo de sua narrativa foi enfática em se mostrar sempre “totalmente contra” o aborto.

Por ser a mulher, que ela foi estuprada, eu acho que não sei, porque eu não passei, graças a Deus. Não vou passar, tomara. Mas eu não sei se você tem um filho de uma outra pessoa, que foi feito sem amor sem nada, com violência, se você abortaria ou não, por mais que seja uma vida que esteja lá dentro entendeu? Mas eu sou contra o aborto, eu sou contra, porque eu acho que tem pessoas que pensam assim: “Ah, se eu não tenho métodos, não tô nem aí pros métodos, porque, se eu engravidar, eu aborto...” Eu acho que você tem que ter um pouco mais de consideração, porque você acha que o neném não é nada. Então, eu sou totalmente contra o aborto. Tinha cuidados antes de engravidar. (...) Mas eu sou contra, mesmo. (Márcia, anglicana, 17 anos)

Apesar de José, anglicano, nunca ter ouvido falar sobre o tema do aborto na Igreja, ele

acha que “oficialmente a Igreja anglicana é contra”, embora haja fiéis a favor. Pessoalmente, ele era “totalmente contra”, inclusive nos casos de estupro, porque “a criança, a vida que ali está, não tem culpa”. Em qualquer situação, portanto, estupro ou gravidez não planejada, “tirar o direito da pessoa nascer é um assassinato” e “a criança não tem que pagar pelo erro de outra pessoa”. Para ele, a única situação passível de ser “discutida” era quando a vida da mãe estivesse em risco.

Para Camila, da Assembleia, em qualquer momento da gestação há uma “vida pulsando” e, portanto, ela não poderia ser a favor do aborto. Um aspecto interessante foi que os entrevistados apresentaram a mesma postura em relação ao aborto, mas utilizaram expressões distintas que parecem apontar para diferentes formas de se posicionar, mesmo que sutilmente. Por exemplo, a expressão “sou contra” é mais dura do que a expressão “não sou a favor”. Para Camila, havia situações em que “não iria ter jeito, mesmo”, o que sugeriu que o aborto seria, então, inevitável num caso em que fosse comprovado “cientificamente” a necessidade de escolher entre a vida da mãe e a do filho, ou no caso de mulher que gesta uma criança que “é um cadáver ou está semimorta”. Ao colocar sua tolerância nesses casos, imediatamente esta moça ressaltou conhecer casos de “milagres”, casos em que algumas crianças em gestação haviam sido “desenganadas” pelo médico e que nasceram bem. Em relação ao aborto no caso de estupro, ela afirmou ser contra e que “apesar de parecer frio”, se tratava “de uma vida” e tirar uma vida seria um “crime”, tal como era o estupro. Ela relativizou essa postura dizendo que poderia mudar de opinião no futuro. Diante do caso de alguma mulher lhe pedir ajuda numa situação em que tivesse interrompido a gestação, esta jovem disse que a “aconselharia” e lhe daria “conforto”, mas que deixaria claro que considerava a atitude “um erro”. Flávio, assembleiano, também achava, tal como a Igreja e os seus líderes, que o aborto é “um erro”, classificado como “pecado grave” porque mesmo no primeiro mês de gestação, já se tratava de uma vida.

Ao ser questionado sobre casos de aborto na sua comunidade religiosa, o adventista Raul, respondeu que, apesar de não saber se alguém passou por isso, acreditava, tal como dizia a Bíblia, que entre as pessoas que frequentavam a Igreja havia “sempre o joio no meio dos trigos”. Este jovem pregador do evangelho disse que “todo pecado deve ser assumido” e a pessoa deveria “se arrepender e voltar para Deus” porque ainda que a Igreja fosse contra o aborto, “Deus é maravilhoso e grato de perdão”. Na gravidez, diante de uma vida, é preciso assumi-la e não cometer “um crime”. O aborto seria um assassinato, cuja condenação está contida no “decálogo”, expresso no mandamento “não matarás”.

Vânia, a jovem adventista, também utilizou os dez mandamentos para justificar a não aceitação do aborto e revelou que, no caso de alguma mulher da comunidade interromper voluntariamente a gravidez, haveria aplicação de “disciplina e aconselhamento”. Na entrevista relatou sua mudança de posicionamento a partir do posicionamento de sua autoridade religiosa. Vânia achava que o aborto “servia para os casos de estupro”, mas as conversas com o pastor e os seus sermões a levaram a compreender que “se Deus permitiu que a mulher ficasse grávida”, mesmo nessas condições, este filho poderia vir a ser “uma bênção na vida dela”.

Deus permitiu que ela ficasse grávida e ela ter aquele filho pode ser uma bênção na vida dela, aquele filho. Futuramente, pode ajudar a ela, pode suprir algo na vida dela, um amor que ela não tinha, ela pode ter. E ela pode esquecer [o estupro] e pode ter um testemunho lindo na vida dela. Por causa de um estupro, acontecer de ela ter um filho, pode ser uma bênção na vida dela. Ai eu comecei a pensar diferente, que, realmente, nada na nossa vida acontece se Deus não permitir. Não cai uma folha de uma árvore se Deus não permitir. Se aconteceu de uma mulher ser estuprada e de ela ficar grávida disso, é porque Deus permitiu. Por que Ele permitiu isso? Só Ele vai saber dizer e a sua consciência. Se aconteceu... Acho que não deve acontecer... Hoje eu penso que não deve acontecer o aborto, de forma nenhuma. De forma nenhuma, porque tá tirando uma vida que é inocente. (Vânia, adventista, 22 anos)

Os conteúdos das entrevistas dos jovens das religiões afro-brasileiras não apresentaram grandes contrastes com os conteúdos das entrevistas dos jovens cristãos em relação ao aborto. De qualquer forma, estes jovens de Candomblé e Umbanda se diferenciam dos cristãos por suas posições relativizadoras acerca da interrupção voluntária da gravidez e

por algumas posições favoráveis ao aborto, enquanto um direito reprodutivo, embora dentro de algumas condições.

Rita, umbandista, acreditava que a liderança de seu Terreiro entenderia a situação se uma mulher procurasse ajuda na sua comunidade religiosa por ter optado pelo aborto. Entretanto, isso não queria dizer que a mãe-de-santo concordava com essa prática ou achava que ela fosse algo bom, especialmente pelo significado “espiritual” do aborto para a religião. Rita achava, ainda, que o restante da comunidade não aceitaria a escolha dessa mulher, porque o aborto significava “tirar uma vida”, na concepção da maioria das pessoas. Sua reflexão trouxe ainda, uma distinção de gênero segundo a qual são os homens os que menos entendem a escolha pelo aborto. Rita foi a única que se posicionou de modo favorável à “legalização do aborto”, apesar da orientação espiritual contrária da Umbanda acerca da interrupção da gravidez e também apesar de suas próprias crenças. Esse posicionamento demonstrou preeminência do sujeito de direito sobre as posturas religiosas. Os trechos a seguir mostram as articulações que esta jovem fez entre seus valores pessoais e as orientações religiosas.

Acho que eles [comunidade religiosa umbandista] têm uma visão que (...) o aborto é que nem se fosse um suicídio, tira uma vida... Você tira uma vida, e isso traz um, sei lá, é um karma, um karma pra você, um peso pra você, porque você tá tirando... Como se tivesse agindo em terreno divino, tá tirando uma coisa que Deus te deu e que só ele pode tirar. Então, você tem livre arbítrio pra tudo, até pra fazer isso. Só que, isso, quando você faz, eu sinto que é como se tivesse uma punição maior. Nem sei se essa é uma palavra boa. Assim que eu sinto, que eu acredito. (...) Eu sinto como se tivesse uma punição e fosse lá pro... Como é que chama? Pro lugar lá? (...) Umbral. (...) Fica lá, na situação umbralina, junto com os dependentes químicos e tal, tal, tal, e com assassinos. Vai tudo pro Umbral. E o suicida, ele é um assassino, a mulher que aborta também. (Rita, umbandista, 24 anos)

Eu já tenho uma visão meio diferente sobre aborto, que, aliás, ninguém compartilha dela (riso). (...) Nem a mãe-de-santo, eu acho. (...) Os outros médiuns, ninguém compartilhou muito, não. (...) Um aborto, pra mim, tem a questão espiritual, mas tem a questão corporal, física, sei lá. Então, o corpo é da mulher. Então, eu acho que um homem também faz um aborto quando ele não assume o filho dele, por exemplo. E ninguém acha isso feio, entendeu? Ai, então, o homem vai, a mulher fica grávida: “eu não quero”, vira pra mulher e fala assim: “eu não quero”. “Ah, mas eu vou ter, porque, sei lá, eu não quero abortar”, “Ah, então, você tenha seu filho aí, tchau, eu não quero, eu não pedi, eu não quis”. “Só não quero”, foi embora, então, os homens fazem aborto o tempo todo (...). Minha visão é meio doida, assim, ela não é normal. Então, acho que, assim, a mulher tirar a vida da criança é a mesma coisa que o homem renegar o próprio filho. Só que, aí, tem uma implicação social totalmente diferente. (...) Porque a mulher não tem o direito de ter o poder sobre o próprio corpo. O corpo dela é o domínio do homem, ainda, tanto legalmente, como moralmente, socialmente. (Rita, umbandista, 24 anos)

João, também umbandista, disse que sua comunidade religiosa, tal como a sociedade em geral, faria mau julgamento a respeito da mulher que abortasse, que ela seria “rotulada” pela comunidade. Este jovem achava que o aborto deveria ser um tema restrito à vida privada das pessoas e não algo para ser compartilhado em comunidade ou ainda para ser discutido, demonstrando que não condenava a pessoa e achava que cabia a cada um decidir.

A umbandista Lia acreditava que seu posicionamento era o mesmo da sua religião, portanto ela e a Umbanda “não apoiam o aborto” porque quando existe uma gravidez, independente da forma como ocorreu (ou seja, mesmo se decorrente de estupro), seria preciso lembrar que o “espírito não tem nada a ver com o babado”, ele tem direito à vida, independente de qualquer coisa. Seu posicionamento está além das referências religiosas, dado que seu irmão existe porque sua mãe, vítima de abuso sexual, optou por não abortar. Seu posicionamento era fruto de uma elaboração que incluía a ‘aplicação’ dos ensinamentos religiosos na própria vida. A interrupção da gravidez, neste caso, seria entendida como a possibilidade de retirar alguém amado da vida de muitas pessoas.

Dentro da religião, é isso que a gente prega, que, antes do espírito vir, ele já conhecia a mãe, essa família não é por acaso. Então, não tem isso, se ele está junto de você e você com ele, tem um motivo. Então, por isso, não ao aborto. (...) Eu morro de medo de acontecer o que aconteceu com a minha mãe, mas eu não abortaria. (...) Nem com estupro. (Lia, umbandista, 18 anos)

Lúcio, umbandista, não sabia como a religião se posicionava em relação ao aborto, mas sabia que existiam meios rituais na Umbanda para “cuidar” das pessoas que passavam por essa experiência. Relatou que quando as mulheres procuravam “ajuda” e “orientação” no Terreiro havia um ritual, “um trabalho em relação ao espírito que deveria encarnar e não encarnou”. Lúcio não se posicionou pessoalmente acerca do aborto e nem identificou sinais de condenação religiosa para a interrupção da gravidez. O episódio narrado por João, o outro umbandista mostrou que a atuação do seu Terreiro teria sido preventiva, porque “aconselhou” uma mulher que não se sentia em condições de ter o filho a não realizar o aborto.

A história é recente. A menina tava até pensando em, de repente, não ter o filho, em fazer um aborto, e veio procurar a nossa casa. Foi onde um dos nossos orixás, um dos nossos

mensageiros, passou pra ela que essa não seria a alternativa. Se realmente ela tinha que passar por aquilo, é porque alguma coisa ela tinha que realmente aprender com aquilo e, enfim, a menina tá aí com a sua filhinha nos braços, hoje, muito feliz, casada, com uma vida bem estruturada. Acredito que, naquele momento, isso tenha influenciado ela pra uma coisa boa. (João, umbandista, 22 anos)

Cláudia, do Candomblé, imaginava que se alguma mulher da comunidade fizesse aborto e procurasse a mãe-de-santo, esta iria “comer o toco” dessa pessoa, porque a prática do aborto era uma atitude de grande seriedade, tratava-se de “uma vida” e seria, portanto, “tirar uma vida, o que não é brincadeira”. Esta jovem também achava que a mulher iria sentir “vergonha”, porque sabia, e também seria lembrada, que o correto seria ter “assumido a gravidez”. Já a postura de preservação da vida de Régia, também do Candomblé, é diferente porque demonstrou a possibilidade de relativizar a escolha pelo aborto, lembrando da história de sua própria família e de que “perdeu a infância” cuidando dos seus seis irmãos. Mesmo assim, colocou não saber se “teria coragem de abortar” porque ao fazer isso uma pessoa poderia vir a ter “remorso pelo resto da vida”. Régia finalizou indicando que em alguns casos extremos, quando não se tem condições econômicas para criar o filho, o aborto poderia ser pensado como uma possibilidade. Régia acreditava que o Candomblé não aceitava o aborto justamente porque se tratava de “uma vida”, mas afirmou, também, que esse seria um tipo de coisa “independente”, ou seja, estava no universo privado das escolhas das pessoas.

Mas, às vezes, depende da situação que a pessoa tá. Que tem muita gente que fala assim: “Tô passando fome, eu não vou ter um filho pra mim piorar. Eu vou abortar porque, depois, eu vou ter outro filho, aí, depois, eu vou ter uma situação melhor. (Régia, candomblecista, 15 anos, Ketu)

Tadeu, do Candomblé, disse “não ser contra” a interrupção da gravidez dependendo do tempo de gestação. Não se tratava de considerar o aborto como algo “legal” ou comparável ao anticoncepcional e ao preservativo, mas de procurar não “punir” quem interrompia a gravidez e, por isso, ele preferiu não qualificar o aborto como “certo” ou “errado”. Destacou que a interrupção da gravidez deveria ocorrer dentro dos quatro primeiros meses de gestação porque, depois disso, já se estaria “matando uma coisa viva lá dentro”. Ele acreditava que poderia haver “milhões de motivos” para uma pessoa escolher pelo aborto, entre os quais o

estupro. Convidado a pensar como reagiria se uma namorada sua optasse por abortar, afirmou que “o corpo é dela” e que ele “não pode fazer absolutamente nada” se esta fosse a escolha de sua namorada. Nunca ouviu alguém falando sobre o posicionamento do Candomblé acerca do aborto, mas disse que os líderes que ele conhecia “não concordavam” e, ao mesmo tempo, “não davam uma explicação religiosa” para isso. A mulher que procura o Terreiro nesta situação seria “totalmente acolhida” e que poderia ouvir conselhos “a favor ou contra o que ela fez”, mas que “nunca seria punida”.

Na entrevista com Tadeu apareceu a expressão “não ser contra” e, antes dele, havia aparecido a expressão “não apoiar”. Apesar das diferentes expressões traduzirem, em geral, o mesmo posicionamento contrário em relação ao aborto, a escolha das palavras dá tonalidades distintas da postura de cada jovem. Com exceção de alguns, aqueles que se posicionaram contra o aborto escolheram formas distintas de comunicação: ser contra – não ser a favor – não apoiar.

A reflexão sobre aborto remeteu à reflexão sobre gravidez não planejada. Sua ocorrência na juventude foi interpretada, na maioria das entrevistas, como um evento ruim. Para Ana, católica de dezesseis anos, a Igreja ainda se posicionava daquela “forma antiga”, que impunha: “se engravidar, tem que casar”, com o que ela discordava, dado que estamos já “no século XXI”. Todos os jovens católicos relataram casos de gravidez não planejada entre seus amigos, parentes, colegas da escola e até da própria comunidade religiosa. A Igreja, nesses casos de gravidez, por se tratar de “mais um ser humano”, “abre os braços e acolhe”, segundo disse Caio.

Para Márcia, anglicana, sua Igreja “não se intromete na vida das pessoas” e a gravidez não planejada seria parte desta dimensão da “vida”. No caso de ocorrer, a religião se colocava “como ombro amigo”, “simplesmente acolhe”. O mesmo foi colocado por José, segundo o

qual a Igreja anglicana oferecia “respaldo para homem e mulher” que passavam por essa situação, por meio de “aconselhamento” e “acompanhamento”.

Segundo Camila, assembleiana, a gravidez não planejada era consequência do “livre arbítrio” e ela relatou que, de acordo com as palavras do pastor, “tudo era lícito, mas nem tudo convém”. Ela afirmou que nem sempre essa orientação era compreendida na sua totalidade e que por isso acabava ocorrendo gravidez entre os jovens. Nesse tema, mais uma vez Camila mostrou-se preocupada com a “simplicidade e inocência” das “jovens evangélicas” em relação aos “rapazes não evangélicos”, que querem sempre tirar proveito. Camila, como outros entrevistados evangélicos, reconheceu que entre casais de namorados da Igreja poderia acontecer gravidez fora do casamento e considerava que isso era “muito triste” e seria ainda pior se acontecesse com “um rapaz do mundo”.

[O rapaz do mundo] sabe que a menina é virgem, não vai ter doença nenhuma, então, aquela conversinha, ilude, e tal, tal, tal. E antes da pessoa ser evangélica ou não, ela é ser humano. O meu organismo e o seu não têm diferença nenhuma! E, aí, eles vêm e tal, até a menina sair da Igreja, ou dentro da Igreja, mesmo, é uma noite, depois não quero mais. (Camila, assembleiana, 25 anos)

A ocorrência de gravidez antes do casamento entre os jovens da Igreja Adventista da Promessa significava que eles “não conseguiram ficar firmes na fé”. Por parte da Igreja e de suas lideranças, sempre se toma alguma “medida”, procurando não “recriminar” a pessoa, porque, apesar “do erro”, não se pretenderia que o casal saísse da Igreja. O “casamento” seria um dos “aconselhamentos” que o casal receberia para contornar a situação da gravidez não planejada. Raul complementou que a gravidez na adolescência, desde que dentro do casamento, não era “condenada” pela Igreja porque, apesar de jovem, não havia “nenhum dano espiritual” porque não era fruto do pecado.

Assim como os jovens católicos, os umbandistas relataram vários casos de gravidez não planejada dentro dos seus círculos de relações. Foi relatado que em um dos Terreiros de Umbanda e em um de Candomblé eram realizados trabalhos de prevenção de gravidez não planejada baseada no uso de preservativo a partir das comunidades religiosas. Num dos

Terreiros de Candomblé havia conversas explícitas sobre o tema e a mãe-de-santo atuava diretamente sobre a questão da sexualidade na juventude. Uma das entrevistadas afirmou que sua mãe-de-santo considerava que a gravidez para uma moça muito jovem era algo “ruim” porque interrompia planos e poderia levar essa jovem a “perder tudo na vida”. Para Régia, do mesmo Terreiro, o trabalho da religião nessa questão era dar “orientação” para o jovem ser mais responsável. Tadeu disse que no Candomblé “ninguém vai ficar punindo” as meninas que engravidam sem ter planejado. Ao contrário, elas recebiam “amparo” da liderança religiosa. Os casos que ele conhecia foram recebidos com “muita orientação”, sem “nada de preconceito” por terem engravidado. Ricardo também falou que a comunidade dava “apoio” para as meninas nessa situação, porque o Terreiro seria como “uma família”.

Os jovens entrevistados lidaram de maneiras distintas com alguns dos aspectos do debate sobre os direitos sexuais e direitos reprodutivos. Observou-se que havia, por parte de alguns jovens, alguma flexibilização em torno de determinadas questões, assim como outros adotaram posturas mais duras. Foram encontrados sinais de rearranjos e relativização das moralidades religiosas onde determinados aspectos dogmáticos foram mais ou menos valorizados.

As concepções dos jovens entrevistados, de forma geral, foram elaboradas a partir de fragmentos de discursos herdados da religião, da família, da escola e de tantas outras fontes de socialização. A combinação desses discursos, diante do tema dos direitos, se deu de forma confusa, imprecisa, superficial. Mesmo em concepções confusas houve utilização intencional e segura das regras, leis, normas e códigos que fazem parte do sistema da religião de escolha, como referência prioritária. Os jovens pentecostais foram os que mais trouxeram a dimensão divina nas suas ideias de direito dentre os segmentos religiosos aqui estudados. Por outro lado, notou-se que os jovens também fizeram uma valiosa reelaboração da definição de

direitos quando mesclaram a dimensão divina a uma dimensão normativa para orientar a vida em sociedade.

Ao longo deste capítulo, foram apontadas aproximações e distanciamentos dos relatos dos jovens religiosos em relação à perspectiva democrática para o exercício da sexualidade como direito. Os relatos revelaram acomodações e conflitos, escolhas e subordinações ocorridas entre discursos normativos distintos e demonstraram também que há negociação entre os diversos discursos que os jovens dispõem durante seu processo de socialização, presentes, portanto, na produção das trajetórias sexuais e afetivas destes jovens.

Os resultados deste estudo também mostraram que a ampliação dos direitos sexuais poderia enfrentar, como barreira, a rigidez das posturas dos jovens pentecostais, pautadas numa leitura ‘ao pé da letra’ da Bíblia, que poderiam servir para corroborar determinadas ações das bancadas cristãs nas instâncias de poder. Por outro lado, pode-se dizer que entre os jovens católicos observou-se a presença de subjetivismo que valoriza as escolhas pessoais, tornando suas posturas moldadas pelo modo como estes jovens católicos vivem sua religião, mais próximas da luta pela ampliação dos direitos.

Assim, pensado na perspectiva de uma ampliação democrática dos direitos, a “lei de Deus” que inspira fiéis e autoridades religiosas interfere e bloqueia a tramitação de projetos de leis e normatizações para ampliar o acesso aos direitos sexuais e reprodutivos no nosso país. Há bons exemplos de propostas de ampliação dos direitos que enfrentam oposição baseada em posturas religiosas cristãs. Aqui serão citados alguns deles que parecem demonstrar bem a complexidade da questão. Um deles é o Projeto de Lei contra Homofobia (PL 122/2006), ainda na espera de ser aprovado pelo Senado e que sofreu modificação em novembro de 2009, quando a criminalização da discriminação contra homossexuais, idosos e deficientes foi aprovada na Comissão de Assuntos Sociais na forma de um substitutivo ao projeto de lei da Câmara. A proposta então voltará à Comissão de Direitos Humanos e

Legislação Participativa e, caso seja aprovada, uma vez que foi modificada pelo Senado, terá que retornar à Câmara dos Deputados. O projeto de lei vem sofrendo, desde 2006, a pressão de setores inspirados pela moralidade cristã, que não querem a criminalização da homofobia, especialmente porque isso implicaria na necessidade de rever posturas religiosas diante da homossexualidade. Outro Projeto de Lei que se move nesse ritmo, é o Projeto de parceria civil entre pessoas do mesmo sexo (PL 5003/2001), que não avança, sendo a sua primeira versão do ano de 1995.

No campo dos direitos reprodutivos, há o exemplo da interrupção da gravidez para o caso de gestação de fetos anencéfalos, que deverá ser avaliada pelo Supremo Tribunal Federal para que esta instância decida sobre os encaminhamentos em relação a esta interrupção que não está prevista na legislação existente. Outro exemplo seria a normatização dos procedimentos técnicos que pretendem garantir a execução da interrupção da gravidez para os casos previstos em lei – estupro e risco de vida para a mãe.⁸¹ Essa Norma Técnica objetiva não apenas a garantia da interrupção da gravidez prevista no Código Penal desde 1940 – não é crime e não se pune abortamento praticado por médico(a), se: a) não há outro meio de salvar a vida da mulher (art. 128, I); b) a gravidez é resultante de estupro (ou outra forma de violência sexual), com o consentimento da mulher ou, se incapaz, de seu representante legal (art. 128, II) –, como objetiva também ser “um guia para apoiar profissionais e serviços de saúde e introduzir novas abordagens no acolhimento e na atenção, com vistas a estabelecer e a consolidar padrões culturais de atenção com base na necessidade das mulheres, buscando, assim, assegurar a saúde e a vida” (p.5).

O posicionamento contra o aborto, muitas vezes vinculado às moralidades cristãs, é tão profundo em nossa sociedade que tem sido um grande desafio garantir a oferta de serviços públicos de saúde preparados para a realização do procedimento de interrupção legal da

⁸¹ Norma Técnica de Atenção Humanizada ao Abortamento, Série A. Normas e Manuais Técnicos, Série Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos – Caderno nº 4, Brasília – DF, 2005.

gravidez. A Norma Técnica ainda encontra resistência por parte de profissionais dos serviços de saúde, além de pressão contrária de setores conservadores da sociedade, inclusive com a criação de projetos de lei para impedir que se cumpra a interrupção legal da gravidez.

Dentre os entrevistados, nenhum relacionou direitos sexuais e direitos reprodutivos com os direitos humanos. Entretanto, observou-se que o discurso da saúde sobre a contracepção e a prevenção de doenças foram reconhecidos por todos, exceto pelos pentecostais, como parte constitutiva dos direitos dos jovens e da vivência da sexualidade na juventude. Por outro lado, o aborto foi condenado de maneira geral, mesmo com as referidas nuances de aceitação e de um posicionamento favorável. Essa condenação é explicada porque a concepção do “direito à vida” é algo que está presente tanto nas concepções religiosas como fora delas, em outros meios de socialização. Estudos que discutem o conflito inerente à questão do aborto e moralidades religiosas têm demonstrado que há muitos obstáculos a serem superados (GOMES; NATIVIDADE; MENEZES, 2009b; CAVALCANTI; XAVIER, 2006; COUTO, 2005; GOMES, 2009a). O trabalho que aqui se apresenta constatou a presença de condenação, rejeição e desaprovação ao aborto na maior parte dos jovens religiosos entrevistados e soma-se a esses estudos. Os jovens fundamentaram suas posições na visão religiosa e na ideologia que concebe o “direito à vida” como um direito acima de qualquer outro, entendendo, portanto, que a vida se inicia quando o óvulo é fecundado.⁸²

Entre os jovens cristãos encontrou-se a noção de que as pessoas estão mais protegidas em termos de saúde sexual e reprodutiva quando têm uma religião. Essa ideia da religião como protetora esteve mais presente nas entrevistas dos jovens evangélicos (pentecostais e anglicanos), mas também apareceu entre os católicos e as jovens do Candomblé. Ao contrário do que pensam, isso pode torná-los mais vulneráveis às infecções pelo HIV e outras DST,

⁸² Esse argumento também orienta as bancadas religiosas cristãs no Congresso Nacional, que impedem a normatização de legislação já aprovada e emperram o avanço de projetos de lei já em tramitação. Também lançam outros projetos concorrentes que objetiva garantir o “direito de nascer”, tal como é o caso do Estatuto do Nascituro (Projeto de Lei proposto pelos deputados Osmânio Pereira e Elimar Damasceno: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/353042.pdf>>).

porque parece que a decisão acerca do uso ou não do preservativo estaria pautada em outros parâmetros. A tendência em atribuir culpa às pessoas que contraem HIV ou alguma DST, percebida tanto nos jovens das religiões cristãs como nos das afro-brasileiras, também poderia torná-los mais vulneráveis.

Todos os jovens consideraram suas religiões como promotoras de cidadania e dos direitos, desde que estes direitos estejam articulados às concepções divinas. Os direitos mais importantes e promovidos diretamente pelas comunidades são aqueles que implicam na ajuda ao próximo, no plano socioeconômico. Os direitos sexuais e reprodutivos aparecem muito pouco entre os direitos considerados, de fato, importantes. A disposição para abertura e ampliação dos direitos marca posicionamentos que podem ser classificados até como opostos entre os jovens cristãos – especialmente os pentecostais – e os jovens das religiões afro-brasileiras.

Capítulo VI

Explorando contrastes: entre a autonomia e a rigidez dos jovens umbandistas e adventistas

Os contrastes identificados entre as entrevistas com os jovens da Igreja Adventista da Promessa e da Umbanda, na primeira etapa de coleta de dados deste estudo, se destacavam. Este capítulo aborda as discussões ocorridas em dois grupos focais – um com jovens umbandistas e o outro com jovens adventistas da promessa – realizados com a intenção de aprofundar os contrastes, a partir dos sujeitos em interação.

O roteiro que orientou as discussões girou em torno das experiências constitutivas das trajetórias juvenis dos participantes e de suas expectativas quanto aos relacionamentos afetivo-sexuais, sempre tendo em conta a religião de pertencimento, como sujeitos de sua religiosidade. A análise buscou identificar maior ou menor aproximação a contextos promotores da autonomia no campo afetivo-sexual e identificar maior ou menor rigidez da moral religiosa (SILVA, C.G. et al., 2008).⁸³

Nos grupos focais, com o diálogo e o compartilhamento de experiências entre pares durante a conversa, buscou-se dar vida ao pertencimento religioso e se procurou mobilizar o sujeito religioso e o seu modo de pensar sobre sexualidade, afetividade e conjugalidades. Talvez esta tenha sido uma experiência única que eles, membros ativos de comunidade religiosa, tiveram para compartilhar temas comuns aos jovens e para refletir coletivamente sobre a sexualidade.⁸⁴

Os adventistas, como será descrito, demonstraram maior rigidez e legitimaram os instrumentos para o controle da sexualidade dos jovens da comunidade religiosa utilizados pelas autoridades ou mesmo por outros membros da Igreja com a finalidade de garantir o cumprimento das leis de Deus. Um dos rapazes, que assumiu o papel de liderança na

⁸³ Estes pontos foram discutidos nesse artigo, em que se explorou o conteúdo das entrevistas realizadas com as autoridades religiosas e com os jovens, buscando a conexão entre as posturas.

⁸⁴ Nos dois grupos focais, alguns jovens comentaram que a discussão havia sido uma oportunidade de troca entre eles e ficaram estimulados a organizar novos encontros com a participação dos jovens da comunidade religiosa.

discussão, deu demonstrações da vigilância a que estão submetidos os jovens adventistas. Entre os pares havia uma vigília compartilhada e também uma permanente auto-avaliação, mecanismos que funcionam para “manter as ovelhas sob disciplina” (RIOS et al., 2008). A liderança exercida pelo rapaz era notada pela preocupação dele com as colocações dos demais, adequadas ou não, pela forma como elaborava perguntas e intervenções, indicando caminhos para o outro chegar à ‘resposta certa’ ou à ‘resposta esperada’ para a questão em pauta no momento. Além dele, uma jovem que primava por coerência e fluência em seu discurso também demonstrou liderança durante as discussões, notando-se, inclusive, uma sutil disputa de poder entre ambos. Apesar de ela ser mais velha e evangélica desde o berço, ele se apresentou mais enfaticamente e até discursando tal como nas oratórias de pregação utilizada no púlpito. Estas duas lideranças usaram o seu conhecimento sobre os dogmas religiosos e sobre a estrutura da Igreja para exercerem o controle sobre os outros, sendo que o rapaz se destacou nessa função. O controle dele era exercido especialmente sobre os rapazes mais jovens, que, por outro lado, solicitavam algum retorno do jovem líder nos momentos em que o olhavam após concluírem suas falas, legitimando-o no papel de líder, portanto.

A questão da adesão religiosa se caracterizou como um ponto importante do contraste entre os adventistas e os umbandistas. O grupo mais homogêneo foi o dos jovens adventistas da promessa, no qual sete dos nove participantes herdaram a religião de suas famílias. A herança veio do pai, da mãe, dos dois, de uma pessoa com esse papel, ou ainda dos avôs para os pais, sendo alguns jovens, então, a terceira geração evangélica dentro da Igreja. Entre os sete jovens que herdaram a religião, cinco já nasceram adventistas da promessa. Dos outros dois, um contou ter nascido em Igreja evangélica, levado por seu avô, sem ter mencionado qual Igreja se tratava, e o outro rapaz relatou uma trajetória plural, desde o nascimento, “acompanhando a mãe”, tendo passado por pelo menos três outras Igrejas pentecostais (Igreja

Universal do Reino de Deus, Deus é Amor e Congregação Cristã) antes da Adventista da Promessa.

Os únicos convertidos desse grupo eram justamente o rapaz que assumiu a postura de líder e sua irmã, que vieram de uma família de católicos praticantes. Durante a discussão o rapaz fez colocações que sugeriram que sua mãe também havia se convertido à Igreja Adventista da Promessa e, seguindo as orientações bíblicas, lutava para trazer também o pai para a sua fé, compartilhada com os dois filhos. O rapaz foi o primeiro da família a se converter, quando, iniciado por um senhor conhecido dele, “conheceu a palavra e aceitou Jesus”, aos treze anos de idade, e depois “ensinou” sua irmã mais jovem, que se converteu aos nove anos. Apesar de ser um adepto convertido e, portanto, ter tido menos tempo de formação e de vivência comunitária adventista, se comparado aos que “nasceram na Igreja”, esse rapaz demonstrou que dominava os princípios e as doutrinas da religião e tomou a iniciativa de valorizar as palavras da Bíblia e as posturas dos outros jovens que estavam em sintonia com ela. Durante a discussão, algumas vezes, esse jovem utilizou expressões como: “Glória!” e “Amém, Jesus!” valorizando as afirmações dos outros participantes que pareciam “agradar a Deus”. Por meio da oratória e retórica, pregava as posições religiosas e das autoridades, além de colocar a sua própria história de ascese religiosa como um exemplo de vida a ser seguido.

O grupo de adventistas era formado por rapazes mais jovens, que se comportaram de maneira dispersa, estabelecendo conversas paralelas e vários momentos de riso e brincadeiras que concorreram em atenção e ruído com a discussão pretendida no grupo focal. Também por essa razão eram alvo constante da vigilância por parte do líder jovem. Entre as brincadeiras, uma teve cunho homofóbico: de forma irônica, um dos participantes sugeriu que outros dois rapazes tinham se conhecido na Igreja, formando um casal, assim como outros casais de namorados presentes no grupo. Não houve nenhuma reação explícita diante do comentário, apenas alguns risos muito comedidos entre os que estavam próximos ao autor da brincadeira e

olhares de reprovação, igualmente discretos, lançados pelo suposto casal de rapazes. O restante do grupo ignorou a brincadeira e a discussão prosseguiu sem nenhuma interrupção e sem tomar outro rumo a partir desse evento.

A trajetória da maior parte dos jovens adventistas demonstrou que eles não tiveram muitas possibilidades para outras escolhas religiosas, porque as poucas redes das quais faziam parte e que não se vinculavam à religião pareciam não ter o mesmo peso das redes religiosa, familiar e social. Eles “cresceram na Igreja”, estabeleceram ali suas redes mais próximas de convívio e também conheceram ali o namorado ou namorada, o marido ou esposa. Segundo Prandi (2008), há uma “cultura de jovens evangélicos” que é cada vez mais difundida. Atualmente, essas redes são compostas por jovens do mundo inteiro, integrados por meio da internet. Nas palavras do autor,

[o jovem] sendo evangélico, riscará de seu horizonte muito do que diz respeito ao sexo e às drogas, que geralmente lhe são interditos, e sua experiência musical estará restrita à música evangélica, pela qual os jovens não evangélicos do mundo não estarão minimamente interessados. Esse jovem evangélico não participará, por causa dos limites estéticos e comportamentais impostos por sua religião, de um grupo maior do que aquele limitado pela sua própria Igreja. Ele está fora de uma cultura mundial de jovens, mesmo usando jeans, calçando tênis e comendo Big Mac. Sua religião é, nesse sentido, restritiva, excludente.

A rigidez da educação de um lar evangélico pode ser responsável também pela forma como os jovens acessam e compreendem outros discursos não religiosos. A autonomia destes jovens se desenvolveu dentro dos limites impostos pelos códigos de conduta morais religiosos que adotaram e por eles reconhecidos como sendo “a verdade” a ser seguida. Essa conduta se repetiu quando a adesão religiosa foi a conversão, ou seja, a escolha pessoal, como no caso do jovem líder: sua convicção doutrinária e seu conhecimento dos dogmas reforçava o peso da escolha religiosa pessoal.

A trajetória religiosa dos jovens umbandistas contrasta com a trajetória dos adventistas por pertencerem a famílias de religiosidade plural, com combinações variadas, mas predominando o catolicismo como um dos elementos constitutivos da composição. Cinco dos jovens umbandistas vinham de famílias católicas (pai e/ou mãe), sendo que entre estes, apesar

da origem, não eram todos que consideravam terem sido católicos em algum momento. Além disso, três deles passaram pelo Kardecismo antes de chegarem à Umbanda. Parece que para esses três o Kardecismo foi a única religião de escolha antes de terem se tornado umbandistas. Três dessas cinco famílias plurais compostas por católicos tinham outro membro (irmã, avôs e mãe) frequentador da Umbanda. Um dos casos de pluralidade religiosa é a trajetória de uma jovem que, sendo filha de uma mãe-de-santo umbandista e de um pai católico, escolheu seguir o pai durante um período da vida e posteriormente se converteu à Umbanda após ter sido “levada às forças”⁸⁵ para o Terreiro que frequentava naquele momento.

Uma das jovens do grupo contou pertencer a uma família adepta de cultos afro-brasileiros⁸⁶ com tradição de mais de cinquenta anos, mas ela própria não compartilhou dessa experiência com a família. O Terreiro de sua avó fechou quando ela tinha onze anos e, com essa idade, não só ela ainda não compreendia essa vivência como religião como não havia sido educada para participar e dar continuidade nesta tradição religiosa familiar. Relatou também que, depois de uma fase cética que experimentou durante a adolescência, transitou por diversas religiões (budismo, catolicismo e uma Igreja protestante a qual ela não mencionou a denominação) antes de chegar à Umbanda. Ela contou que, por conta da família de pertencimento, a Umbanda sempre esteve presente em sua vida, “sempre a chamava” com “sinais” para que ela se aproximasse, mas que resolveu “enfrentar isso” somente por influência do namorado umbandista. Outro exemplo de pluralidade religiosa na trajetória é o caso da jovem que relatou ter chegado ao Terreiro de forma não intencional (não premeditada ou não consciente), quando aceitou o convite de um amigo do cursinho pré-vestibular onde estudava para ir “em um lugar” com ele (o Terreiro, não revelado no momento do convite). Isso ocorreu depois de uma trajetória definida por acompanhar sua mãe na peregrinação por

⁸⁵ A ideia implícita nesta expressão usada pela jovem é que não foi uma escolha sua procurar um Terreiro de Umbanda, mas que ela sentiu-se “forçada” a procurar ajuda nessa religião para encontrar tratamento ou socorro para algum transtorno que a vitimava.

⁸⁶ Pareceu ser uma trajetória de trânsito de alguns membros da família (tios, irmãs, cunhados) entre a Umbanda e o Candomblé.

diversas instituições religiosas (Igreja Messiânica, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Católica) em busca de cura para a “depressão profunda” da mãe, sem nunca terem se estabelecido como adeptas. O Terreiro foi o único templo religioso a que chegou sem ser por estar acompanhando a mãe. Depois disso, a mãe também passou a frequentar o Terreiro, invertendo o padrão, ou seja, para acompanhar sua filha e buscar tratamento.

Durante a discussão acerca de como se tornaram umbandistas, quatro jovens fizeram referência às lembranças que guardam da infância, de suas participações nas festas de Cosme e Damião⁸⁷. As mães foram citadas como sendo responsáveis por levarem os jovens a tais festividades. Não fica claro se essa participação era uma prática religiosa institucional ou uma devoção pessoal das mães aos santos que incluía a participação da prole. Apenas um dos rapazes relatou que era levado junto com seu irmão gêmeo, como um pagamento de promessa ou como parte de alguma obrigação de sua mãe aos santos gêmeos. A prática simbólica implicada nessas festividades inclui, entre outras coisas, a distribuição de doces para as crianças como forma de reverenciá-las ao mesmo tempo em que se presta devoção aos santos. Essa prática é ainda muito comum no catolicismo popular no Brasil, especialmente em regiões metropolitanas (GOMES, 2009b). A experiência de infância dos jovens, compartilhada com o grupo, demonstrou que a festa de Cosme e Damião possui algum significado peculiar que exerce uma espécie de “magia e sedução”⁸⁸ e, nesse sentido, pode ter se constituído em uma experiência que contribuiu para a adesão religiosa posterior desses jovens. Entre os jovens que fizeram referência a estas festas, há uma moça que contou ter crescido com a lembrança do medo que sentia ao ir, levada por sua mãe, nas festas de Cosme e Damião realizadas na casa da vizinha, que segundo ela era “uma mulher que incorporava”. Essa jovem fez primeira comunhão e crisma na Igreja Católica mas, mesmo tendo passado por

⁸⁷ Santos gêmeos cultuados na Umbanda e no catolicismo popular como protetores das crianças.

⁸⁸ Nas festas de Cosme e Damião realizadas nos Terreiros geralmente há brincadeiras, cânticos, oferta de presentes e guloseimas que são, sem dúvidas, atividades que agradam as crianças. Além disso, há divindades que se manifestam pelo transe de adultos que, possuídos pelos espíritos, agem e falam como crianças e de forma jocosa, interagindo com todos os participantes.

esses processos no catolicismo, se considerava “sem religião” até passar pela experiência de vivências no xamanismo⁸⁹ antes de chegar à Umbanda. Esta jovem relatou que procurou a Umbanda num momento em que sentia-se “mal mesmo”.

Um dos jovens umbandistas relatou pertencer a uma família plural diferente das demais, com ausência de referências religiosas herdadas do pai, que era comunista ateu, e da mãe, que apesar de ter tido experiências no espiritismo kardecista só acreditava “na ciência” e considerava a espiritualidade “uma besteira”. Esse rapaz chegou à Umbanda por sua participação como percursionista em movimento jovem de cultura popular, em especial o Maracatu, a partir do qual teve contato com elementos divinos das religiões afro-brasileiras nas músicas tocadas e cantadas. Com essa experiência, sentiu-se “escolhido” pela Umbanda e acabou chegando ao Terreiro. Compartilhou com o grupo os dilemas de sua vivência religiosa, postos por uma “dificuldade em se entregar” à religião, o que foi explicado com uso de expressões como “arquétipo” e “inconsciente coletivo”, demonstrando ter uma reflexão diferenciada da sua religiosidade que certamente estava atrelada à sua socialização familiar. Foi também o interesse pela cultura popular – a capoeira, nesse outro caso – a razão que levou uma das moças participantes do grupo a trocar o Kardecismo pela Umbanda. Essas duas situações demonstraram a necessidade de se compreender a adesão religiosa de outra perspectiva, porque se deu pelo acesso à religiosidade e a signos religiosos da cultura afro-brasileira presentes em manifestações da cultura popular de massa (PRANDI, 2005).⁹⁰ No

⁸⁹ A autoridade de seu Terreiro de Umbanda e outras pessoas da comunidade religiosa praticam o xamanismo. De forma sintetizada, “o xamanismo é a ‘Jornada da Consciência’, um legado da humanidade além das fronteiras dos países, credos, raças, filosofias. (...) A premissa básica é o reconhecimento que todos fazemos parte da Família Universal e tudo está interligado.” Texto disponível em: <www.xamanismo.com.br>.

⁹⁰ “No caso do Brasil, e de alguns outros países da América Latina, não se pode falar em cultura sem levar em conta a presença de elementos religiosos de origem africana. No Brasil, algumas influências negras são mais antigas, como ocorre na língua, e derivam da presença da população escrava. Outras são mais recentes e originam-se diretamente das religiões afro-brasileiras, que só se formaram na primeira metade do século XIX. Sua ocorrência verifica-se na música popular, na literatura, poesia e teatro, no cinema e na televisão, nas artes plásticas, na culinária, no carnaval e na dança, também em práticas mágicas oferecidas como serviços a consumidores não necessariamente religiosos, e nos valores e concepções extravasados dos terreiros para a cultura popular, mais um rico repertório de gostos e padrões estéticos.” (PRANDI, 2008, p.165).

caso desses jovens, parece que o envolvimento com esse movimento teve peso decisivo na escolha pela Umbanda.

O relato, comum em muitas das falas dos jovens umbandistas, de algo ou alguma situação (de força maior / que indica sofrimento e dor / que não dependeu da vontade deles) responsável por levá-los até a Umbanda, observado na reflexão sobre a adesão religiosa e os modos de pensar e agir no mundo, acaba dando outro sentido para a concepção de escolha religiosa pessoal. Mesmo entre os que não relataram presença de “uma força maior” ficou a sensação de que, para eles, é a “Umbanda que escolhe” os seus adeptos. Parece haver uma inversão de sentido da escolha que não foi explorada neste estudo, mas que merece consideração, para compreender melhor a forma como os sujeitos vivem a sua religiosidade. A noção de ser escolhido pela religião, ao invés de a escolher, poderia também servir como elemento para explicar o trânsito dos adeptos entre Terreiros. Pode-se concluir que o trânsito, em algumas das trajetórias analisadas, ocorreu porque o adepto não havia encontrado o Terreiro que o escolheu como trabalhador de Umbanda. Isso pode também caracterizar a religiosidade dos adeptos de Umbanda como pouco exclusivista e independente da vida institucional em comunidade.

O conteúdo da discussão no grupo focal com os jovens umbandistas mostrou que é comum entre eles a utilização da crença na mediunidade para definir a religiosidade de Umbanda. A mediunidade, por essa importância que lhe é atribuída, faz com que se aproximem de um sistema religioso compatível com essa crença – Kardecismo, Umbanda e Candomblé. Os entrevistados afirmaram que a Umbanda lhes proporcionou a harmonia para a experimentação do sobrenatural (para viverem bem a mediunidade) e lhes ofereceu códigos para explicar o que sentiam. Entre aqueles que já conheciam a Umbanda mas não como sua religião de adesão, houve relatos de que a aproximação se deu por buscarem um alívio para

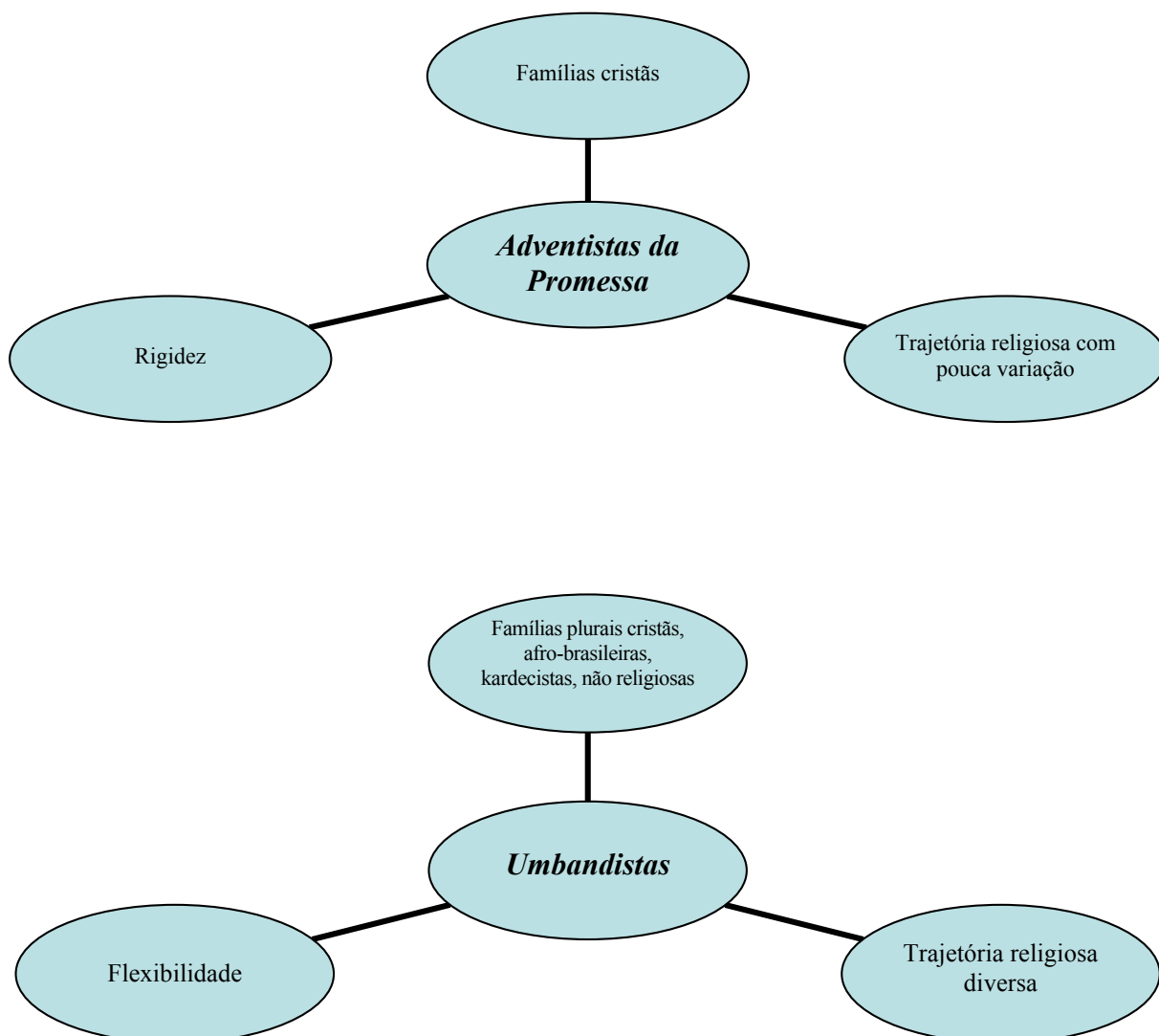
um mal-estar: a manifestação do que chamam de mediunidade pode ocorrer de maneira desagradável ou até com sofrimento.⁹¹

O esquema a seguir tem a intenção de demonstrar os contrastes entre jovens umbandistas e jovens adventistas em suas origens familiares, em suas trajetórias pessoais na religiosidade e na postura diante da sexualidade. Todos os nove adventistas vieram de famílias cristãs, sendo oito evangélicas pentecostais e uma católica, enquanto que os umbandistas vieram todos de famílias religiosas plurais, com parentes católicos, de Umbanda, Candomblé, do Kardecismo e não religiosos. A trajetória religiosa dos próprios jovens mostrou que o trânsito religioso ocorrido entre os evangélicos de herança foi dentro de denominações evangélicas e que o único caso de pluralidade religiosa por meio de conversão se dá entre religiões cristãs.

Durante a discussão sobre adesão religiosa no grupo focal os jovens umbandistas falaram mais das suas vivências e interpretações pessoais da religiosidade enquanto os adventistas valorizaram mais aquilo que aprenderam, apoiando-se sempre na Bíblia, sem muita variação de interpretações.

⁹¹ A discussão sobre como esses jovens conheceram e se tornaram umbandistas levou às seguintes expressões: “a Umbanda me escolheu”, “sempre me chamou”, “fui trazida às pressas”, “fui forçado pela mediunidade”, “passava mal”, “algumas coisas estranhas aconteciam”, “tinha medo das manifestações espirituais”.

CONTRASTES – ADESÃO RELIGIOSA



As relações afetivo-sexuais foram discutidas nos grupos focais a partir da exploração das concepções que os jovens tinham das diferentes conjugalidades: namoro, ‘ficar’, casamento, gostar ou amar alguém. Durante a discussão também foi perguntado sobre o que seria importante considerar quando um jovem decide ter relações sexuais com outra pessoa. Suas percepções sobre o que sua religião preconizava acerca da experiência da sexualidade na juventude e sobre as relações com pessoas do mesmo sexo foram discutidas levando-se em conta o lugar de sujeitos religiosos ativos de uma comunidade.

No grupo dos adventistas, tal como nas entrevistas individuais com jovens da mesma Igreja, a noção de amor presente no conteúdo das falas tomava emprestado as orientações de Deus que afirmam que “o amor tudo suporta”. Muitos jovens falaram do amor que sentiam por Deus como um sentimento que integrava as suas experiências no campo da afetividade. Também estavam presentes referências ao fato de Jesus ter morrido “por amor a humanidade”.

Esses jovens se inspiravam nos ensinamentos contidos na Bíblia, autoridade máxima de referência para eles, para exprimirem seus sentimentos. Os termos “Deus” e “Bíblia” foram usados constantemente durante a discussão e fazem parte de um conjunto de elementos que traduziam a postura coerente e coesa do grupo. A noção de amor que elaboraram se manifesta na forma de crença religiosa compartilhada, colaborando para tornar o controle rígido da sexualidade como algo desejado pelo próprio jovem e uma forma de demonstração de amor a Deus. Aos jovens inseridos nessa comunidade religiosa são oferecidos muitos mecanismos de controle para poderem cumprir, à risca, as determinações bíblicas de manter-se abstinente até o casamento heterossexual, procurar se casar com alguém “da mesma fé” e formar uma família dentro da Igreja, conforme explicou o jovem líder:

Que a Bíblia fala, fala também no novo testamento, se a gente não tem os jugos iguais... não que seja pecado, não é isso, é um negócio, uma situação que a gente procura evitar pra que, mais pra frente, a gente não tenha problemas até mesmo dentro de casa. Porque, por exemplo, nós dois somos evangélicos, nós vamos casar o mês que vem, a nossa vida é trabalhar e o nosso lazer maior é dentro da Igreja... nosso prazer maior é trabalhando pra Deus. Se Deus

quiser, mais pra frente a gente vai tá fazendo a vontade do Senhor em outros lugares. Já pensou se ela não fosse, ou se eu não fosse? Então ia ter um conflito muito grande, (...) ela queria fazer isso, eu não queria, então não ia ter um consenso, uma comunhão. Então nosso lar ia ser, talvez, uma destruição, teria uma brecha pro diabo me roubar, me matar. (...) Então, é muito importante, é muito importante que o casal pratique a mesma fé, tenham os mesmos conceitos dentro da Igreja.⁹²

Entre os muitos mecanismos disponíveis para se obter sucesso na proposta de socialização (BERGER; LUCKMANN, 1994) para a sexualidade estruturada de acordo com a palavra de Deus, os jovens adventistas citaram, no grupo, os encontros entre jovens, que tinham como propósito estimular a formação de novos casais de namorados, citaram os retiros espirituais com jovens de outras Igrejas Adventistas da Promessa, e cursos pré-nupciais para noivos. Os jovens lembraram também de um mecanismo mais repressor, a aplicação de “disciplina” com objetivo de reparação de erro e para promover o retorno em comunhão dos jovens que “pecaram”. Além disso, o grupo contou que existiam pregações e palestras onde eram abordadas questões sobre sexualidade e que existiam trabalhos de aconselhamento realizados pelas lideranças jovens sobre os relacionamentos afetivos. Os participantes também relataram que o pastor costumava acompanhar as relações de namoro iniciadas na Igreja, como parte da atuação religiosa no campo afetivo-sexual.⁹³

Quando os jovens adventistas falaram sobre seus relacionamentos conjugais, fizeram referência ao convívio entre as pessoas nas atividades realizadas na Igreja como promotores de relacionamentos entre os jovens. As trajetórias dos participantes do grupo focal com alguma experiência afetiva eram marcadas pelo início de relacionamentos a partir do convívio na comunidade religiosa. Os jovens contaram que, muitas vezes, o namoro entre um rapaz e uma moça da Igreja começava depois de um período de convivência como amigos e “irmãos de fé” e afirmaram que esse seria o processo ideal para o jovem adventista estruturar sua vida

⁹² O interesse neste capítulo não é a narrativa individual, mas a discussão do grupo. Por esse motivo, não há detalhamento sobre a autoria das falas utilizadas como exemplo; será possível, entretanto, reconhecer alguns dos autores, principalmente os líderes adventistas, porque suas colocações, enquanto liderança, foram consideradas na análise.

⁹³ No dia da realização do grupo focal, os jovens ensaiavam a entrada ritual do casamento do líder jovem com uma adepta da mesma idade, marcado para um mês depois. O casamento parece ser o instrumento mais eficaz para o controle da sexualidade diante das tentações de Satanás na vida dos jovens, o que de novo faz com que se abra para possibilidade de que ocorram uniões em matrimônio precocemente, como meio de se evitar o pecado.

afetivo-sexual. Para eles, o relacionamento afetivo com alguém da mesma crença se justificava pela Bíblia. Conforme a explicação de um dos participantes, quando o casal não compartilha a mesma crença, abre-se um campo para “entrada do demônio” na vida do casal. Além disso, segundo eles, seria difícil que uma pessoa não crente compreendesse a dedicação à Igreja e os atos de “servir a Deus” por parte do crente, o que justificaria a busca por um parceiro ou parceira da mesma fé. A possibilidade de uma relação entre pessoas de fé distintas não foi descartada, entretanto, explicaram que nessa situação, caberia ao adventista “lutar até o final da vida” para que o parceiro ou parceira “aceitasse Jesus” e passasse a compartilhar a mesma fé, como é o ideal preconizado pela religião.

É uma preocupação muito grande dos líderes dentro da Igreja. É preferível você investir e dar apoio pro jovem começar um namoro consciente agora, vai namorar alguém da mesma fé dele e mais futuramente nós vamos ter um casal dentro da Igreja, que vai gerar filhos dentro da Igreja, e tudo mais dentro da Igreja, na mesma fé, do que, mais pra frente, nós termos membros saindo, membros rachando (...).

Entre os jovens do grupo, dois manifestaram a possibilidade de maior tolerância e negociação em relação a diferentes crenças, quando o sentimento entre as pessoas “for forte”. Ressalta-se que os pequenos sinais que esses dois jovens deram no sentido de “abrir mão de sua fé” adventista em nome do amor pela parceira foram reprimidos por sinais de reprovação do restante do grupo, especialmente pelos líderes.

Os jovens adventistas concebiam o namoro como uma etapa “preparatória” para o casamento, o que não significava que qualquer namoro resultaria, obrigatoriamente, em casamento. Trata-se de uma etapa que oferece dados de realidade do convívio entre as pessoas e orienta a decisão acerca do matrimônio. Os jovens afirmaram que é fato comum namoros que começam na Igreja, entre irmãos na fé, terminarem, pois o namoro seria, justamente, um tipo de relação que permite alguma experimentação. Avaliaram que, quando não há afinidade

entre o casal, é melhor que a relação termine antes de virar um casamento, principalmente porque o casamento, diferente do namoro, “é para a vida toda”.⁹⁴

Acho que o namoro serve pra você conhecer a pessoa e ter plena certeza de com quem você tá casando (...)

Namoro pra mim é o início de tudo. (...) Você vai ter com essa pessoa um sentimento, amizade, que você conhece. Aí o sentimento se revela, o sentimento do amor. Você cria uma intimidade maior com essa pessoa. Daí, dessa intimidade, você vai saber se você vai querer casar com ela ou não.

O casamento “é um princípio bíblico criado por Deus”, definido como um tipo de conjugalidade muito importante para todos os jovens. No grupo, havia uma moça e um rapaz que estavam com o casamento marcado e pareciam formar um típico casal jovem evangélico, afirmando estarem satisfeitos por estarem dentro dos preceitos preconizados pela Igreja. Nas Igrejas evangélicas, as uniões conjugais por meio de casamento institucional entre os jovens dessa mesma faixa de idade parecem ser comuns, conforme observado na discussão do grupo e nas entrevistas. A discussão no grupo mostrou que a pouca idade não interferia na decisão acerca do casamento porque, como ele é o que torna o sexo lícito, se preconiza que é melhor um casamento mais cedo na vida das pessoas do que a prática do pecado. A busca por essa situação de legitimidade em relação ao sexo ocorre porque, como afirmaram os jovens nas discussões do grupo, o sexo é uma das “coisas mais difíceis de controlar”. A sexualidade é um domínio sobre o qual não se tem controle e por isso a rigidez parece ser a melhor forma de continuar agradando Deus, apesar da sexualidade.

Os jovens adventistas também definiram o casamento como uma instituição familiar, uma “instituição de Deus”, em que a decisão acerca dos filhos caberia ao casal, que poderia utilizar métodos contraceptivos para o planejamento familiar, orientado pela própria Igreja. Uma das jovens participantes do grupo, por outro lado, afirmou que a decisão final sobre os filhos, mesmo com a utilização de métodos contraceptivos, é de Deus. Para o grupo a

⁹⁴ A separação no casamento não foi explorada nas discussões do grupo, mas na entrevista com uma jovem adventista foi identificado que, apesar dessa premissa de que o casamento é “para sempre”, a Igreja aceita o divórcio após terem sido esgotadas todas as possibilidades, inclusive por meio dos “trabalhos pastorais” oferecidos pela Igreja, para tentar fazer com que a relação continue.

concepção de casamento como instituição familiar implicava na noção de que o casamento deveria estar baseado no “amor”. A relação conjugal do matrimônio foi definida como sendo um “compromisso sério”, que representa e registra o momento em que se decidia querer “passar o resto da vida com alguém”. É o próprio Deus que dá sinais para que o crente saiba quem seria “a pessoa certa”. Os sinais se apresentariam “através de um gesto ou de uma palavra”. A presença de Deus pareceu ser soberana em toda trajetória afetivo-sexual dos jovens adventistas que participaram do grupo focal e, portanto, presente também nas suas concepções sobre conjugalidade.

O prazer do sexo, de acordo com as concepções bíblicas que os jovens aprenderam e nas quais acreditavam, só poderia ser vivido por homem e mulher no casamento. Para eles, o casamento era a forma ideal e verdadeira de se viver a sexualidade e fora deste contexto o sexo era tido como “pecado”, devendo ser evitado, a todo custo.

[Sexo] só depois do casamento. (...) Porque o ato sexual, quando você tem o ato sexual com outra pessoa, isso, conforme o que é ensinado, conforme tá na Bíblia, ambos se tornam uma só carne. Então, se eu vou fazer isso com várias pessoas, que sentido vai ter pra mim? É um compromisso, eu tô entregando o meu corpo, a minha vida, a minha intimidade pra outra pessoa. Então, com certeza, tem que ser depois do casamento, porque... Não pode se tornar uma só carne com todo mundo.

A importância de ser abstinente do sexo antes do casamento. Por que Deus quer isso pro casal? Por que é tão importante não fazer isso antes do casamento? (...) Tornam-se uma só carne... Deus, ele abençoa esse ato, ele é que deu inspiração pro ser humano fazer esse ato, mas dentro do casamento. Em nenhum período da Bíblia ele se refere a esse ato, abençoando ele fora do casamento. Todas as vezes que é fora do casamento tem algum tipo de consequência ruim.

O grupo reconheceu que às vezes os jovens, apesar do controle e do conhecimento da “palavra de Deus”, acabam tendo relações sexuais antes do tempo certo e que isso é ocasionado pela “presença de Satanás”. Como estes jovens não queriam isso em suas vidas, legitimavam todos os mecanismos utilizados pela Igreja para tentar controlar o que parece ser, por vezes, incontrolável. Os jovens adventistas contaram que, no caso de o sexo acontecer antes do casamento entre jovens ou entre casais da Igreja, o “aconselhamento” recebido seria para que o erro fosse reparado com a realização do casamento (SILVA, C.G. et al., 2008). Ou seja, caso as autoridades da Igreja ficassem sabendo do ocorrido, o casal seria julgado e

provavelmente passaria por um período de “disciplina”, para reaprendizado e para “refletir” sobre seus atos. Um caso desses também poderia servir de exemplo a ser utilizado pelas autoridades religiosas, mas sem que os nomes das pessoas envolvidas fossem revelados para o resto da comunidade, sem “expor” o pecador (“um irmão fez isso” ou “aconteceu com uma irmã”) evitando que a pessoa fosse “discriminada” na Igreja, ocorrência que mancharia a atitude zelosa da autoridade religiosa e poderia induzir a pessoa a sair da Igreja, o que não é o objetivo das orientações.

Se chegar ao conhecimento da liderança, eles vão fazer uma reunião com o conselho da Igreja, com a pessoa que fez o ato, e aí eles vão decidir se foi um ato de amor ou um ato de prazer, mesmo, prazer da carne. Aí a pessoa pode pegar uma disciplina ou pode pegar alguns meses de aprendizado.

Você não exerce mais todas aquelas funções que exercia. Por exemplo, eu sou músico, toco em dois conjuntos... Se eu por um acaso vier a fazer isso, eu pegar essa disciplina, eu não vou poder tocar, participar dos cultos com esse grupo, mas eu posso continuar ensaiando, é um período de reaprendizagem.

Por outro lado, se a pessoa se arrependesse e retomasse sua fé, seu caso poderia ser usado como um bom “testemunho de fé”, para ser compartilhado com todos na Igreja. Segundo o grupo, a pessoa é quem decidiria fazer ou não isso. O discurso do jovem líder foi fluente e claro quando justificou os mecanismos de controle da sexualidade para que o jovem crente tivesse condições de cumprir o que se esperava para ele em relação à sexualidade. O grupo discutiu também sobre o arrependimento no caso de pecado, o julgamento a ser realizado pelas autoridades religiosas, a punição, a culpa e o reconhecimento de que uma ocorrência dessas, para eles se tratava de descuido que permite a influência de “Satanás”.

Satanás, que é o nosso maior inimigo, que combatemos hoje dentro das Igrejas ou em qualquer lugar, ele é a peça principal que quer fazer com que esses aqui pequem contra Deus. E a sexualidade é um dos negócios mais difíceis de controlar, porque já veio da natureza humana. Então, se não vigiar, é muito fácil o juvenzinho que toca dentro da Igreja junto com a menininha que canta dentro da Igreja ir lá ter um ato sexual, porque o Satanás deseja isso daí. Então, uma vez deu brecha e pronto. A Bíblia fala que o pecado é o liberalismo pra que o inimigo aja dentro da vida e aja dentro de um convívio. (...) Se ele aqui dentro tiver uma brecha, o Diabo, ele vai querer totalmente destruir esse grupo. (...) Precisa de um arrependimento, precisa de uma busca constante pra que Deus derrame de novo a sua graça e a sua misericórdia pra Jesus entrar na sua vida. (...) Nós estamos buscando o quê? Deus. E se a gente tá buscando Deus, a gente tem que purificar pra que Deus entre. Porque a Bíblia deixa bem claro: ‘de uma fonte não jorram dois tipos de água, ou jorra água limpa, ou jorra água impura’. (...) Então o pecado é a maior arma que Satanás tem pra querer destruir os homens e mulheres de Deus.

Vem da Bíblia que o sexo antes do casamento é pecado. Então ela fez isso, já gerou ali o sentimento de culpa. E daí, desse sentimento de culpa, vem aquele arrependimento: 'Poxa, eu não devia ter feito isso, me sinto mal agora'.

Na trajetória desses jovens, nesse contexto em que o namoro foi considerado “preparatório” para algo mais sério e o casamento considerado como “bíblico”, não havia espaço, para a experiência do “ficar”. A única jovem que relatou ter “ficado” com alguns rapazes, falou mais sobre seu arrependimento, considerando essa experiência como “um ato inconsequente”, que ela não repetiria. Outros jovens afirmaram que “ficar” é “algo sem nenhum sentimento” que “você sente, no outro dia, que não valeu à pena”.

A discussão também revelou que a participação desses jovens nas atividades da comunidade religiosa tomava parte importante do tempo livre (fora o trabalho e os estudos) que dispunham e fazia com que o círculo de relações sociais fosse fortemente ligado à religião. Esse convívio entre iguais era cultivado por eles, que concebiam a vida em religião como uma espécie de proteção das influências do “mundo” exterior, inclusive para o estabelecimento das relações conjugais.

O grupo focal com os jovens umbandistas percorreu outro fluxo e sua dinâmica se deu com participação mais equilibrada entre os participantes, sem que alguém tivesse assumido a liderança do grupo, talvez porque, além do papel de pesquisadora estabelecido na relação com eles, alguns desses jovens me reconheciam como autoridade religiosa de um dos Terreiros, embora tivesse me desligado das atividades religiosas dois anos antes.

Apesar de ter havido maior debate neste grupo, é preciso considerar o esforço de alguns jovens em aproximar seus discursos dos preconizados pela pesquisa, porque: i) reconheciam uma autoridade na pessoa que conduzia o grupo e conheciam o horizonte ético que a orientava; ii) houve a participação de quatro jovens que já tinham sido entrevistados para a pesquisa e que, portanto, conheciam a premissa do estudo; e iii) houve a participação de três ‘agentes jovens’ do estudo PROSARE, referido na apresentação deste trabalho (o agente jovem tinha a responsabilidade de fazer a interlocução entre a equipe do estudo e a

comunidade religiosa da qual ele fazia parte, além de participar tanto das discussões da equipe do estudo quanto das discussões promovidas junto às comunidades religiosas). O fato de terem participado como entrevistados ou como equipe do estudo PROSARE fez com que conhecessem o referencial ético-político-conceitual adotado neste estudo.⁹⁵ Talvez por essas razões se encontre uma maior aproximação do debate ocorrido no grupo umbandista com as diretrizes dos direitos sexuais.

Sendo assim conduzida, a discussão sobre união conjugal apareceu como ponto de contraste. Enquanto na Adventista a união conjugal entre os jovens da Igreja é “promovida” como parte da missão evangélica, no Terreiro de Umbanda há uma espécie de regra não explícita que impede ou, pelo menos, restringe o estabelecimento de vínculos afetivo-sexuais entre “irmãos-de-santo” do mesmo Terreiro. No grupo, o entendimento sobre essa regra foi variado. Uma das jovens disse que se tratava de algo que estava “na raiz” da religião e que, hoje, só existiria na “teoria”, algo que não se traduzia na prática, já que relacionamentos entre irmãos-de-santo aconteciam – ela mesma já tinha namorado um rapaz do seu Terreiro. Outro adepto disse que essa regra procurava garantir que as relações estabelecidas entre as pessoas do mesmo Terreiro (entre a família religiosa, portanto) estivessem despidas de interesses sexuais. Isto significaria que mesmo havendo relacionamento afetivo-sexual entre pessoas que frequentam o Terreiro, quando elas estivessem dentro do espaço sagrado, deixariam de ser ficantes, namorados, esposa ou marido e ocupariam exclusivamente o papel de irmão ou irmã-de-santo. A preocupação, portanto, seria banir todo contato sexualizado⁹⁶ de dentro do espaço sagrado do Terreiro.

Um dos rapazes do grupo ficou surpreso com a existência de uma regra que impediria relacionamento entre irmãos, comparando com o que acontecia em outras religiões em que as

⁹⁵ O jovem líder que participou do grupo focal com adventistas também foi agente jovem da pesquisa PROSARE. No seu caso, diferente do que parece ter ocorrido com os agentes jovens umbandistas, isso não implicou na adoção das referências do estudo para suas concepções acerca da sexualidade. Pode-se até considerar isso como outro ponto de contraste entre os jovens das duas denominações religiosas.

⁹⁶ Com isso, bani-se o contato com toda energia sexual, porque na Umbanda sexo é definido como “energia”.

famílias se formavam a partir da comunidade religiosa. Para ele, esse impedimento sugeriria que a Umbanda “é contra a família”. Parte dos jovens não tinha conhecimento dessa regra, o que demonstrou que não se tratava de algo que era ensinado e repassado aos adeptos, de maneira regular.⁹⁷ Alguns jovens criticaram esta regra justamente pela falta de clareza sobre sua motivação. Uma das jovens observou que não fazia sentido sua existência na medida em que era de se esperar que os casais não “ficassem se agarrando” em qualquer templo religioso, o que incluía o Terreiro. Os jovens se colocaram de forma crítica sobre o uso do corpo e o atributo culturalmente a ele atribuído, como colocou uma das jovens participantes do grupo:

Eu discordo da endemonização do toque, então eu acho que o toque, o contato físico, é uma coisa com intenção. Acho que você pode tocar na mão de alguém com a intenção mais sexual do mundo, mas também pode dar um beijo na boca com a intenção mais carinhosa do mundo. Então, assim, eu sei que na prática é muito difícil dividir isso, de criar um código, então, tipo, até entendo a iniciativa das religiões de tenta proibir tudo de uma vez ao invés de ter que discutir como é relativo isso, mas eu acho que a endemonização do contato físico só diminui o ser humano.

Em relação ao que parecia ser o único interdito sobre sexualidade existente na Umbanda, o grupo concluiu que não se tratava de algo relevante, uma vez que “não é nada imposto e que ninguém vai ser punido se namorar” com irmão ou irmã-de-santo. Na prática, a regra se aplicaria a situações determinadas, por exemplo nalgum caso em que alguém passasse mal durante os rituais e o namorado ou namorada fosse impedido de ajudar porque ao tocar na pessoa estaria passando mais do que a energia de irmão ou irmã, o toque conteria também a energia sexual que o casal troca quando tem relações sexuais, que não é considerada bem-vinda nesses momentos, como se fosse incompatível com o ritual religioso.

Os jovens umbandistas participantes do grupo focal falaram bem mais que os adventistas acerca dos significados que atribuíam ao “gostar”. Eles relacionaram esse sentimento ao estabelecimento de diálogo, ao convívio e à rotina dividida com outra pessoa em um relacionamento. Demonstaram abertura para falar dos sentimentos, das dúvidas e da

⁹⁷ A Umbanda é uma religião recente, de tradição oral e sem uma estrutura institucional centralizada que interfira na forma como são repassados os ensinamentos, tornando-os muito mais suscetíveis às interpretações das autoridades religiosas e dos fiéis.

experimentação na vivência de sua trajetória afetivo-sexual. Quando o tema da discussão era sobre a importância da religião do parceiro ou parceira, de maneira geral todos demonstraram estar abertos a relacionamentos com pessoas de outros credos, desde que houvesse respeito pela prática umbandista. A condição por respeito pela Umbanda foi referida reiteradamente pelos jovens, porque consideravam que havia religiões que não seriam capazes de “respeitar” a prática umbandista, sendo que, por outro lado, a Umbanda tenderia a aceitar as outras religiões, uma vez que para eles a “aceitação” era algo fundante da própria doutrina religiosa.

A gente aprende, aprende na Umbanda, que é uma coisa da, acho que da liturgia da Umbanda trabalhar com arquétipos. Sei lá, se eu posso falar em arquétipo, mas são espíritos que são todos discriminados, são todos excluídos. É o nordestino, que são os baianos, é o caboclo, que é o índio, o velho, o preto velho. Pior ainda, (...) é preto, ainda. Então, assim, isso é uma coisa que a gente aprende aqui [aceitar]... (...) Outras religiões não aceitariam...”

Os jovens umbandistas participantes do grupo focal, tal como os entrevistados individualmente, concebiam a sua religião como aberta e inclusiva. O respeito à religiosidade umbandista seria a condição para o convívio afetivo-sexual com alguém de outra religião que, como eles colocaram, é algo que não costumava acontecer com frequência.

Quando eu entrei na Umbanda, eu tinha um namorado que era testemunha de Jeová e eu era umbandista. Pra mim, eu aceitava a crença dele, (...) a gente conversava tudo, só que pra ele, ele tinha um preconceito contra os umbandistas. Eu tentava explicar, mas era super difícil isso tudo, acho que em certas partes, depende da pessoa e isso vai influenciar no relacionamento.

Diante do que disseram, pareceu que ter namorado ou namorada também umbandista seria conveniente, mesmo que não essencial. De forma diferente dos adventistas, que afirmaram que se esforçariam para converter o parceiro para a sua fé, além de considerarem que a união entre parceiros de distintos credos “abriria espaço para o demônio”, os umbandistas apenas sinalizaram que ter o parceiro umbandista seria algo ideal. Outras falas demonstraram que os jovens umbandistas concebiam o amor como sendo capaz de “superar as diferenças da religiosidade” e que era preciso cultivar o sentimento verdadeiro para que as religiões, mesmo distintas, valorizassem o respeito às diferenças existentes no casal, porque entendem que a “religião existe pra unir as pessoas, não pra separar”. A discussão revelou que o umbandista tinha preconceito em lidar com a própria religião, o que também dificultava a

forma como lidar com isso junto do parceiro ou parceira que desconhecesse a Umbanda.

Outra justificativa para o fato dos jovens umbandistas terem falado mais sobre a afetividade e sobre os seus sentimentos é que eram mais experientes no campo afetivo-sexual que os adventistas. Na discussão com esses jovens, foi possível identificar algumas concepções diretamente relacionadas às diferenças de gênero quando se tratou da afetividade. Os jovens apontaram diferenças na forma como homens e mulheres lidam com a afetividade e a sexualidade além de terem descrito que ocorreram mudanças nos papéis femininos e masculinos mais tradicionais, em função do papel da mulher na sociedade, nos últimos anos.

Entre os jovens umbandistas, a presença religiosa nas suas concepções de conjugalidade apareceu de forma sutil e camuflada, quase ‘não religiosa’. Ao falarem do sentimento de gostar, fizeram referências à “alma”, a “ligações espirituais” estabelecidas com o parceiro ou parceira com quem se relacionavam, mas não se referiram a isso como algo religioso e nem citaram nominalmente a Umbanda. A presença da moralidade religiosa neste campo, dentro de suas trajetórias, parecia bem menor quando comparada com a presença divina na trajetória dos jovens adventistas. Para os umbandistas, as experiências afetivo-sexuais dependiam do modo como cada pessoa sentia e pensava em cada situação por ela vivida. Nesse sentido, as decisões e escolhas ficariam vinculadas ao prazer e ao desejo dos envolvidos no relacionamento. Para esses jovens, um dos maiores desafios no campo afetivo-sexual era tomar a decisão correta, para não haver arrependimento. Para o grupo, as pessoas poderiam ter relações sexuais independentemente do vínculo afetivo que tivessem, mas seria fundamental considerar que mesmo na situação onde não houvesse afetividade, o sexo continuaria sendo “troca de energia” e como tal deveria ser vivido. Segundo o que foi discutido, sempre que alguém tivesse uma relação sexual, na verdade, estaria “fazendo amor”, mesmo sem vínculo.

A discussão ocorrida no grupo focal proporcionou uma reflexão coletiva sobre temas

comuns a todos eles. Além disso, o fluxo das discussões favoreceu o estabelecimento de vínculos de confiança entre os participantes que permitiram aos jovens falarem de suas experiências afetivo-sexuais, dos seus sentimentos e, inclusive, das experiências homoafetivas, antes mesmo de o tema ser introduzido para o grupo. O vínculo do grupo tornou o espaço confiável, inclusive, para que uma das jovens se sentisse confortável em compartilhar com o grupo a experiência de abuso sexual que sofreu na infância.

A religiosidade implicada nas concepções sobre sexualidade dos jovens umbandistas serviu como retórica para algumas de suas visões de mundo. A presença da religiosidade nas concepções sobre o campo afetivo-sexual se deu de forma mais suave e claramente reelaborada por cada sujeito. No grupo dos adventistas, por sua vez, a presença da moralidade religiosa, tal como a interpretavam a partir de suas leituras da Bíblia, apareceu nas discussões de maneira imperiosa, do começo ao fim. Os jovens umbandistas, quando refletiram sobre as orientações religiosas acerca da sexualidade, valorizaram o fato de a Umbanda demonstrar tolerância em relação a algumas questões, geralmente polêmicas. Uma das jovens afirmou que uma das razões para ter se tornado umbandista foi justamente o fato de “ser uma religião sem preconceito”⁹⁸ que não considerava como “pecado a masturbação e o sexo antes do casamento, e se você for gay não vai queimar no fogo do inferno”. Para o grupo, a religião que compartilhavam era algo para ser vivido de forma “mais livre”. Além disso, estes jovens também colocaram que os “consensos religiosos” da Umbanda ainda estavam “em construção”, porque se tratava, segundo um dos relatos, de uma religião jovem que completou seu centenário no ano de 2008.

⁹⁸ A ideia de aceitação parece estar conectada à ideia de “mistura” que caracteriza a Umbanda por definição. Conforme aponta Silva (2005), a Umbanda se torna uma religião justamente ao defender publicamente esse aspecto de “mistura” como algo importante.

A Umbanda é uma religião que tá em construção, a gente tem cem anos, fez cem anos esse ano. A gente não tem quase nada decidido, não é hierarquizada, não tem essa institucionalização hierárquica, com a produção de documentos do que nós defendemos institucionalmente e tudo mais. Então, são coisas que a gente vai formando. Cada um tem a influência do pai-de-santo, tem várias outras influências. (...) Nossa religião tem influência, aquele tripé: o Kardecismo, o Candomblé e a religião católica.”

Os jovens demonstraram compreender e aceitar uma das características mais importantes da Umbanda: ser uma religião em constante transformação, não possuindo um núcleo de poder centralizado e institucionalizado e não possuindo também rigidez simbólica e ritual (MALANDRINO, 2006).

Essa discussão levou os jovens a reconhecerem outras influências que constituíam a Umbanda e o fato dela ser uma religião que se originou de uma “mistura” que a caracteriza como uma religião “mais aberta” e também pode favorecer a existência de discursos e posturas de religiosos da Umbanda, eventualmente, contraditórias. Mesmo com os jovens apresentando dúvidas em relação ao significado real dessa “mistura”, o que foi observado é que entendem a Umbanda como uma religião “muito acolhedora e que acolhe todas as formas de prazer”, inclusive “o prazer gay”, o que é reconhecido como herança “por parte do Candomblé”. Já da parte constitutiva da Umbanda herdada do catolicismo os jovens citaram o “amor” no sentido de que “você pode fazer o que você quiser desde que seja com amor”. O conteúdo da discussão do grupo foi uma demonstração da forma como eles próprios, como sujeitos de sua religiosidade umbandista, “misturam” os discursos considerando importante a “dimensão da espiritualidade”, inspirados pelo Kardecismo.

Para os jovens umbandistas havia distintas conjugalidades, com variada intensidade afetiva. De forma geral, o “ficar” para eles seria algo que não implicava em comprometimentos, enquanto que o namoro seria a manifestação do desejo de dividir, preocupar-se e conviver com o outro, tal como no casamento, concebido como algo “mais sério”, onde a escolha se dá baseada no amor. Entre esses jovens havia indícios de que o casamento, enquanto um sacramento da Umbanda, deveria durar “até que o amor acabe” e

que concebiam a união em matrimônio como tendo um significado espiritual que poderia ser mais importante que o amor entre as pessoas.

Eu acredito que o casamento umbandista, quando ele coloca 'até que o amor acabe', pra mim, (...) quando ele coloca essas coisas, ele dá uma abrangência legal, que é a coisa que acredito, que os espíritos que se afinizam e vão trabalhar (...) porque (...) se gostam necessariamente, mas talvez porque um precisa do outro.

Na discussão sobre as formas de conjugalidades, os jovens umbandistas ressaltaram que, para eles, “ficar”, mesmo sendo uma relação descomprometida, pode incluir a relação sexual, mas ponderaram que deveriam sempre ficar atentos para evitar a “banalização do uso do corpo”, observando o “tipo de energia” da pessoa com quem se relaciona, assim como a “energia” da situação experimentada. Os jovens ressaltaram que todas as relações estabelecidas deveriam implicar em respeito ao outro e respeito aos próprios sentimentos. Em alguns momentos os conteúdos narrados pareciam indicar que suas trajetórias afetivo-sexuais eram definidas mais do lugar do sujeito sexual (e de direito) do que do lugar de sujeito religioso e a religiosidade era utilizada apenas quando convinha, de forma sempre reelaborada e não como regra.

Quando foram questionados sobre relacionamentos afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo, umbandistas e adventistas apresentaram conteúdos ainda mais contrastantes que os já identificados entre eles. Para os jovens adventistas da promessa, a relação entre pessoas do mesmo sexo era “errada” e considerada “pecado”. Tal posição, assim como para outros aspectos da sexualidade, era baseada nas escrituras bíblicas. Estes jovens acreditavam que Deus criou o homem e a mulher para se juntarem e constituírem família. Neste ponto da discussão um dos jovens pegou uma Bíblia para demonstrar que aquilo que falavam sobre a homossexualidade estava nas escrituras sagradas. Muitos dos jovens que participaram do grupo focal com adventistas estavam com sua Bíblia durante a discussão.

Entre os adventistas, os posicionamentos sobre homossexualidade não apresentaram variações pessoais, a visão sobre o assunto era unânime e, portanto, não houve debate. Para

eles, quando o pecado da homossexualidade é cometido, deve haver arrependimento e abandono da prática, de acordo com a doutrina religiosa. Quase todas as falas do grupo se basearam “na palavra” imutável da Bíblia, que não consideraria a homossexualidade como uma possibilidade de vivência da sexualidade por parte da juventude. É importante destacar que Natividade (2009) afirma que a homossexualidade reafirma a dimensão do incontrolável característica da sexualidade.

Apesar de os jovens adventistas terem dito claramente “não aceitem o homossexualismo”, enfatizaram que “essas pessoas” (os homossexuais) deveriam ser tratadas sem “discriminação e preconceito” por parte da comunidade religiosa. Entre eles, é fato que os homossexuais “não herdarão o reino do céu”, assim como os “mentirosos e os glutões”. Em alguns discursos religiosos, a homossexualidade é comparada à pedofilia e a zoofilia. Para os jovens adventistas, mesmo que dissessem que os homossexuais não herdariam “o reino do céu” foram comparados a pecadores ‘menores’, reforçando a preocupação em “não discriminar” que eles próprios relataram. Para o grupo, o papel da Igreja seria o de receber o homossexual, “reeducar” empregando vários esforços e estratégias para que essa pessoa mudasse sua prática e, portanto, mudasse também sua orientação sexual.

Vamos reeducar essa pessoa. (...) Vamos lá, do início, porque, se aconteceu isso, (...) não é da natureza do homem gostar de um homem... Nem de uma mulher gostar de outra mulher, não é da natureza de namoro, de um relacionamento. E, se ela foi educada dessa maneira, nós vamos tentar reeducar pra que ela entenda que o homem foi feito para casar com a mulher e a mulher com o homem, e chega. É só isso e ponto final.

Os jovens reconheceram que uma pessoa, mesmo frequentando a Igreja, uma pessoa poderia continuar mantendo relacionamentos homossexuais na vida particular, mas insistiram que enquanto não mudasse isso não encontraria a “salvação, segundo a palavra de Deus”. Elas argumentaram que quando uma pessoa chega à Igreja ela quer “se sentir bem” nesse lugar e para isso deveria “deixar o pecado de lado”, caso contrário, mantendo sua prática homossexual, ela estará sempre “pecando” e sendo “indiretamente acusada pela Bíblia”. Aceitar a Deus implicaria em deixar de pecar e a Igreja tem mecanismos para apoiar a pessoa

nesse desafio, por ter como princípio “amar o pecador e odiar o pecado”. Se uma pessoa não quer deixar de ser homossexual, não consegue deixar de viver suas relações homoafetivas, os jovens falaram que seria muito provável que essa pessoa deixasse de frequentar a Igreja Adventista da Promessa e fosse em busca de um lugar que aceitasse essa prática. Seria possível, inclusive, que encontrassem templos que aceitam “o homossexualismo”, poderiam encontrar “Igrejas onde todos são homossexuais”, o que foi considerado “uma abominação” pelo grupo de adventistas.

É importante destacar a preocupação do grupo com a “não discriminação” dos homossexuais. Em relação a tal postura, é preciso considerar: i) a participação do rapaz que assumiu a liderança no estudo PROSARE, como agente jovem, em encontros nos quais se enfatizou a importância do direito a não discriminação; e ii) o conflito entre a não discriminação e as orientações religiosas que julgam e condenam as práticas homoafetivas *a priori*, por conceberem a homossexualidade como “errada” e algo que deve ser combatido. Essa relativa preocupação dos jovens adventistas com a não discriminação poderia ser compreendida, no entanto, como uma possível abertura para o diálogo sobre direitos sexuais que incluem os direitos LGBT.

No grupo com os jovens umbandistas, o posicionamento religioso acerca da homossexualidade apareceu no momento em que uma das jovens relatou sua leitura sobre o significado religioso da sexualidade na Umbanda. A discussão revelou que a religião possui uma capacidade de dar sentido ao ato sexual que se pratica com outra pessoa, seja um parceiro do sexo oposto ou do mesmo sexo. No relato da moça havia episódios conflituosos da sua busca por apoio religioso para lidar com a bissexualidade recém descoberta. Esse relato abriu precedente para que os outros jovens se sentissem confortáveis e confiantes para discutirem sinceramente sobre a homossexualidade.

Eu fui criada com o ideal de amor cristão, que é umbandista também. (...) É engraçado, porque o aprendizado que eu tenho de Umbanda é que o ato sexual, ele é a força geradora, é o maior poder que o ser humano tem, é o maior poder e o que ele menos sabe lidar, entendeu?

Então, tem muito essa coisa do medo, tem essa coisa do sentir-se invadido, do sentir-se muita coisa. Ele é a força da geração não só quando um homem e uma mulher se unem no ato. Não é só porque o óvulo e o espermatozóide se unem. Porque eu acredito que se eu tenho vontade de fazer sexo com uma mulher, eu acredito que eu tô mexendo com a força geradora, e eu tô trabalhando com essa energia e muita coisa tá envolvida, a minha alma tá toda envolvida naquele ato. (...) Sempre pensei essa coisa na teoria, você ter essa visão de como um ato, (...) um ato onde você busca um prazer não como uma coisa ruim, porque eu não acredito que prazer seja uma coisa ruim, entendeu? É natural. (...) Eu lembro que a primeira vez que eu fui tentar chegar lá (riso) com um homem, eu entrei em pânico, (...) foi ridículo, (...) entrei em pânico, (...) falei 'sai de perto de mim', foi aquela coisa: 'eu vou embora agora', aquela coisa de chorar na frente do cara e ele nem sabia o que ele tinha feito, mesmo porque o problema não era com ele (riso). Então, acho que é uma energia que você tá trabalhando. (...) Eu sou filha da Oxum, eu sou filha da força geradora da terra, eu sou filha da fertilidade que faz a semente germinar, eu sou filha de tudo isso, entendeu? Eu sou filha de orixá, de toda essa energia. Então acredito que tá tudo isso comigo. (...) Minha mãe falou assim: 'Nossa, como é que você vai pensar em Oxum quando você tá lá na cama? Eu falei: 'Desculpa...'. Mas eu penso em Oxum quando eu tô na cama (...) porque ela, pra mim, ela, pra mim, é a força geradora. Eu tô mexendo com amor, quando se fala assim: 'Oxum é fertilidade, (...) ela é o amor', (...) ela pregou o amor de Deus e ela entendeu o amor que só Deus tem por tudo que é igual ou diferente dele, por tudo que ele fez e se desenvolveu. Então, a Umbanda, e eu acredito nisso, diz (...) a energia que você tá mexendo, a energia que tá envolta naquilo, tanto a energia da geração, a energia do ser humano e a energia que você pega, sei lá, vem de tudo, fica sendo mexida ali. (...) No caso da geração, você tá mexendo até com uma, possivelmente, com uma terceira energia, que é do ser que vai habitar nos nove meses, é o espírito que entrou no acordo de fazer parte da sua família, que você aceitou ou que você pediu. Então, envolve tudo isso pra mim.

Ao se analisar a discussão sobre homossexualidade ocorrida no grupo dos jovens umbandistas se observou que os participantes têm maior abertura para aceitação das relações afetivo-sexuais não heterossexuais, atribuindo significados variados e níveis distintos de aceitação. As posturas dos participantes foram debatidas, havendo tanto a presença de críticas como de depoimentos. Um deles foi o de uma jovem que admitiu a possibilidade dela estabelecer relação afetivo-sexual com outra mulher. Outro depoimento foi o da jovem que assumiu a identidade ao afirmar literalmente: “eu sou bissexual”. Um terceiro depoimento foi o de uma moça que expôs sentimentos e desejos sem revelar se eram direcionados a homens ou mulheres, abrindo possibilidades para a homossexualidade nas suas futuras relações. A postura dos jovens umbandistas de aceitação das relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo e o modo como falaram de suas próprias experiências homoafetivas durante a discussão do grupo também poderia estar relacionada ao fato de alguns desses jovens conhecerem meu status conjugal, casada com mulher, além do referido reconhecimento de autoridade religiosa na minha pessoa.

Em relação às orientações religiosas sobre a homossexualidade, parte do grupo sentia que a Umbanda aceitava a diversidade sexual, outra parte disse desconhecer a existência de alguma orientação religiosa sobre essa questão, mas todos eles, enquanto sujeitos, aceitavam as orientações sexuais não heterossexuais. A discussão conteve também ponderações que alertaram que mesmo que eles interpretassem a religião como “inclusiva”, tinham ressalvas sobre como os outros adeptos agiam diante da “diferença”. Chegaram a contar cenas em que perceberam postura preconceituosa dentro do espaço religioso, que acontecia por interferência e reprodução dos modos como a sociedade lida com a diversidade sexual.

Os jovens indicaram que os distintos modos como os adeptos umbandistas lidavam com homossexualidade se relacionava com a “linha de cada Terreiro”, havendo diferenças na medida em que algumas “linhas aceitam e outras não, o amor entre duas pessoas do mesmo sexo, porque são conservadoras”. Parece que o sentido que empregaram a “linha” na discussão do grupo e nas entrevistas tinha uma conotação mais descolada da linhagem religiosa e estava mais relacionado, quando o tema era sexualidade, à postura particular das autoridades religiosas responsáveis pelo Terreiro e que estavam mais diretamente presentes na socialização para o exercício da sexualidade.

A jovem que revelou ao grupo ser “bissexual” disse que sentia que a Umbanda tinha a “intenção de aceitar a homossexualidade”, mas que havia ainda muita “resistência na postura das pessoas”. Foi colocado que a religião, na verdade, “aceita na teoria”, porque na prática sentiam que a aceitação ainda era incompleta, algo do tipo “vai-não-vai”. Vale lembrar que o interdito de relações afetivo-sexuais entre irmãos e irmãs-de-santo também foi interpretado como algo que está “na teoria”. Nos dois casos o que se observou foi que os jovens interpretaram as normas da Umbanda como regras que permitiam aplicações diferentes das que foram previstas “na teoria”. Reconheceram que se trata de uma religião que se caracteriza

pela capacidade de adaptação e por sua flexibilidade, mas também por ser incompleta, imprecisa, com pouca difusão e conhecimento da doutrina entre os seus adeptos.

Um dos rapazes do grupo afirmou que havia muitos “adeptos que se assumem homossexuais” e que eram aceitos de “uma forma muito bacana” na comunidade religiosa que ele frequentava havia três anos. Apesar disso, esse jovem disse ter presenciado uma “atitude de discriminação dentro da gira” em que um médium se referiu de maneira irônica e em alto tom de voz sobre a orientação sexual homossexual de uma pessoa que havia sido atendida pelos guias. Essa relato incentivou outros jovens do grupo a comentarem que, embora a religião orientasse para que os adeptos aceitem e “amem as pessoas como elas são”, eles ainda reproduziam as atitudes discriminatórias que persistem na sociedade.

Acho que a questão do respeito, da homossexualidade, é uma coisa que devia, é uma coisa muito legal pra ser discutida e pra relacionar com todo o resto, da diferença de religião, da diferença entre homem e mulher. O ponto comum é que somos todos iguais, mas temos dificuldades pra lidar com todos esses sentimentos diferentes.

Um dos jovens do grupo relatou que suas concepções machistas e preconceituosas haviam sido modificadas quando passou a frequentar o Terreiro. Ele chegou a agradecer ao Terreiro e diretamente à sua mãe-de-santo, autoridade religiosa do local, como responsáveis pela mudança no seu modo de pensar. De modo geral, os jovens disseram que nunca presenciaram qualquer orientação religiosa da Umbanda especificamente, sobre a homossexualidade, portanto quando afirmaram que a Umbanda “aceita” a homossexualidade estavam se referindo aos “ensinamentos sobre o amor” que a vivência da religião ensinou para eles e sobre o que “sentem” em relação ao Terreiro onde estavam inseridos, ou seja, que o que importa nas relações afetivo-sexuais é o “amor, independente do sexo”. Ao mesmo tempo também sentiam que, apesar da facilidade com que os umbandistas “falam que não têm preconceito”, a situação poderia mudar caso um adepto passasse pela experiência com alguém de sua família.

Nas falas dos jovens notou-se a presença de concepções religiosas que não se relacionavam diretamente à Umbanda. Trata-se de reelaborações feitas pelos sujeitos em que se percebia uma religiosidade difusa, híbrida, pouco dogmática, mas ainda assim religiosidade. Tais reelaborações se deram a partir de vários referenciais que incluía, por exemplo, além dos ensinamentos de Umbanda, elementos que estavam mais próximos do Candomblé ou do catolicismo. Houve também referências a uma espiritualidade não qualificada e genérica. Por exemplo, a seguinte definição para a bissexualidade:

Eu sou de uma religião reencarnacionista, então eu acredito que, assim, as pessoas são além... acima de tudo, espíritos. A alma, ela gosta de almas, independente do corpo carnal que ela abriga... (...) Acho que eu posso gostar tanto de homem quanto de mulher, porque meu espírito, ele tem essas duas coisas dentro dele, a gente tem dentro da gente a força masculina e a feminina, eu acho que isso independe do corpóreo e sim (...) do gostar e da parte mais profunda.

Os adventistas, por outro lado, demonstraram rigidez ao tratar da homossexualidade, só se referindo às orientações explícitas aprendidas na Igreja e por eles aceitas. Diversos trechos bíblicos condenam a prática entre pessoas do mesmo sexo e suas declarações demonstraram que manifestavam sua religiosidade fazendo uma leitura muito ‘ao pé da letra’ das escrituras sagradas. Natividade afirma em entrevista ao Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos que outras leituras da Bíblia são possíveis, tal como são feitas nas denominações evangélicas inclusivas para a diversidade sexual⁹⁹ (HIRSCH, 2009), reconhecidas inclusive pelo líder jovem durante as discussões. Mas para os jovens adventistas, o papel da Igreja era “reeducar” o pecador homossexual e tê-lo entre os irmãos da Igreja – claro, se o adepto tornar-se heterossexual, tal como acreditavam que Deus espera para as pessoas. Nesse fluxo de pensamento, evidentemente, o amor não conceberia relacionamentos homoafetivos.

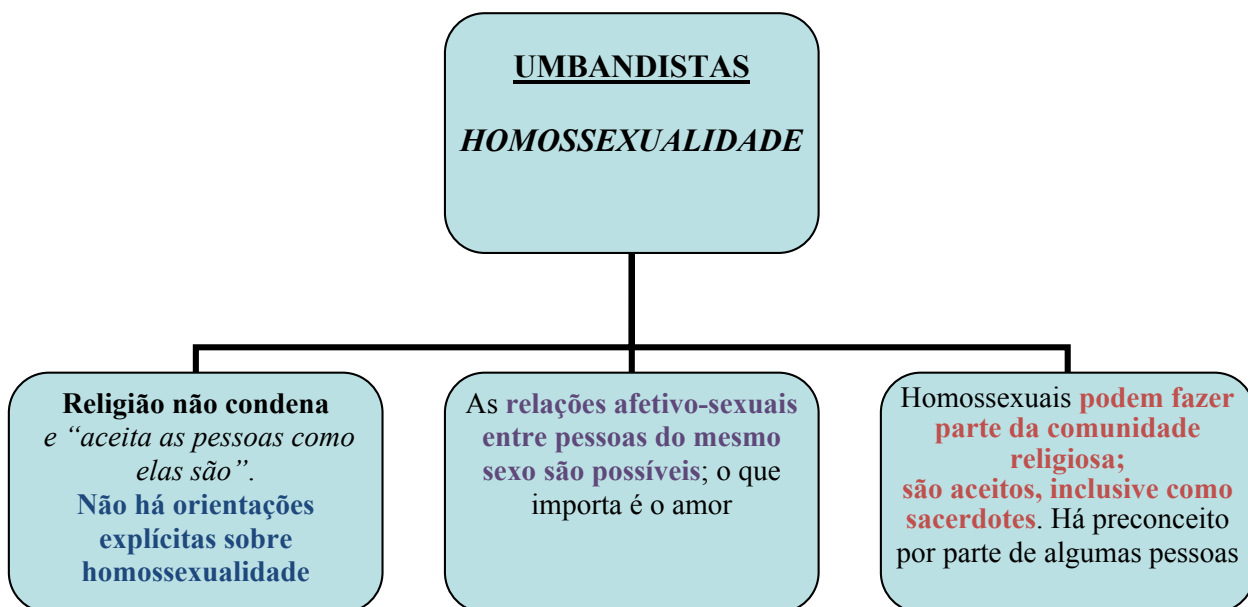
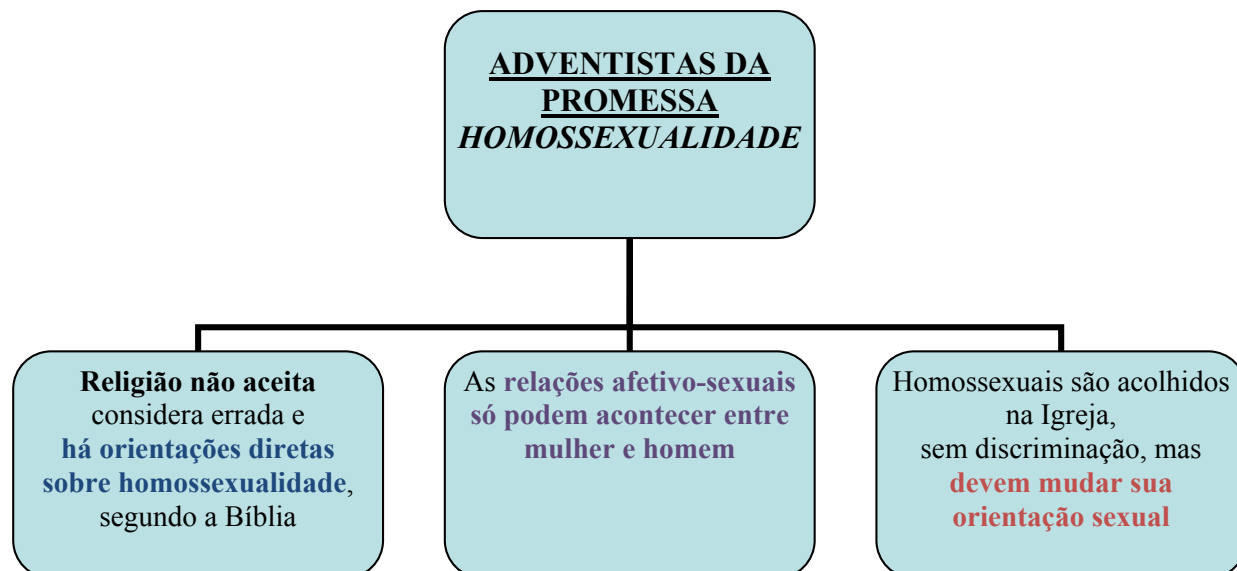
Os umbandistas aparentemente não tinham orientações religiosas diretas sobre a diversidade sexual. A inexistência de orientações, de modo geral, se constitui como uma

⁹⁹ Por exemplo, a Igreja Cristã Contemporânea, a Igreja da Comunidade Metropolitana e a Comunidade Cristã Nova Esperança.

característica dessa religião, que é justamente a de não possuir diretrizes centralizadas para quase nada, nem mesmo para a prática ritual. (MALANDRINO, 2006). Parece que a bricolagem que caracteriza a Umbanda também caracterizava a forma como os jovens articularam e reelaboraram os discursos na construção de suas próprias concepções. Os ensinamentos doutrinários eram portanto absorvidos na própria experiência religiosa, nos episódios vividos durante os rituais, no dia a dia em comunidade. Diferentemente dos adventistas, os umbandistas não possuíam uma escritura sagrada para utilizar como referência e orientação que incluísse, por exemplo, a defesa da aceitação da diversidade sexual por parte da Umbanda. Observaram que essa aceitação era praticada no Terreiro que frequentavam, onde havia homossexuais assumidos, e que dependia diretamente da linha da Umbanda praticada no Terreiro e do modo de pensar das autoridades religiosas. Esses jovens umbandistas demonstraram que podem chegar a compreender a não heterossexualidade e que a diversidade sexual é um direito dos jovens e que, portanto, acreditavam na existência do amor homoafetivo. Apesar disso, e justamente por causa da estruturação fragmentada e prática muito vinculada à interpretação de cada autoridade religiosa sobre a doutrina, não se pode afirmar que a Umbanda tenha orientações religiosas que preconizam abertamente a aceitação da diversidade sexual.

O esquema a seguir compara os dois grupos de jovens em relação à homossexualidade segundo sua inserção religiosa. Tem como objetivo tornar os conteúdos e os contrastes com os quais se trabalhou mais nítidos, além de tentar ressaltar o fluxo de raciocínio da análise.

EXPLORANDO CONTRASTES – HOMOSSEXUALIDADE



Os contrastes encontrados quando se comparou os conteúdos das discussões ocorridas no grupo de jovens umbandistas com os conteúdos das discussões ocorridas no grupo de jovens adventistas sugerem que havia uma abertura dos umbandistas para outros discursos além do religioso, enquanto que para os adventistas as outras redes das quais faziam parte não tinham o mesmo peso da religião e das redes a ela conectadas (família, amigos, namorado ou namorada, esposa ou marido) e nem a importância contida no ato de “servir a Deus”. A abertura dos umbandistas aparentemente lhes conferia maior flexibilidade para lidar com a sexualidade e os deixava mais próximos de escolhas autônomas no campo afetivo-sexual. Por sua vez, a rigidez na forma de viver a sexualidade que aparentemente prevalecia entre os adventistas e parecia haver uma valorização desse comportamento dirigido e regrado, tido como meta ideal comum a todos e cultivado pelos jovens.

Pode-se sugerir que a postura rígida dos jovens adventistas estava relacionada com a adesão religiosa “de berço” e exclusivista da maior parte do grupo. Essa afirmação continua válida mesmo quando se verifica que uma das posturas mais radicais entre eles era a de um convertido à Igreja Adventista da Promessa, justamente o jovem líder, ex-católico. Há outros elementos, além da adesão, nas trajetórias desses jovens que conduziam os adventistas a biografias afetivo-sexuais orientadas por normas rígidas que deveriam garantir o cumprimento das “palavras bíblicas” e que conduziam os umbandistas a biografias que se orientavam por concepções de “energia” e “espiritualidade” como definidoras da sexualidade. No caso dos adventistas, a vida secular que levavam parecia não ser suficiente para promover reelaborações que estivessem afastadas dos valores morais da Igreja. Entre os jovens umbandistas as concepções religiosas pareciam estar diluídas e misturadas com várias outras noções, reelaboradas a partir de muitos outros discursos não religiosos ou mesmo elementos religiosos de outros sistemas de referência.

Mesmo não sendo possível estabelecer uma relação precisa entre a presença de rigidez ou flexibilidade e os seus elementos determinantes, a análise da família ajudou na compreensão do contexto no qual se insere o jovem. A rigidez dos jovens adventistas pode estar relacionada ao fato de a maior parte deles terem vindo de famílias evangélicas pentecostais e de terem recebido uma educação com bases pentecostais. Da mesma maneira, a tendência à flexibilidade dos jovens umbandistas pode estar ligada ao fato de eles terem vindo de famílias religiosas plurais e/ou sem religião, o que parece ter favorecido uma socialização mais diversa, constantemente interpelada por outras moralidades.

Os jovens adventistas da promessa, ao demonstrarem sua preocupação com o sagrado (eles desejavam “agradar a Deus, sobretudo”) inclusive no momento das escolhas afetivo-sexuais, sugerem que o sujeito religioso se faz presente, com suas moralidades, no momento da vivência, no momento de trocas de afeto e carícias com o parceiro ou parceira. Mesmo que esse modo de vida pudesse proporcionar prazer sexual e fazer bem para esses jovens, não se pode deixar de considerar que a presença da moralidade nesses momentos pode levar ao sentimento de medo, culpa e ameaça quando se trata de uma vivência ilícita, tal como é o sexo fora do casamento ou a relação afetivo-sexual com uma pessoa do mesmo sexo, por exemplo.

Entre os jovens da Umbanda, parece que a presença religiosa na vivência das experiências afetivo-sexuais tem a principal função de ajudar o jovem a compreender o seu modo de agir ou a razão dos acontecimentos. Essa função de “dar sentido” tem um cunho mais espiritual do que religioso, porque não se vinculada à religião, não faz parte dos ensinamentos umbandistas. É o caso, por exemplo, da jovem que ao falar sobre sua bissexualidade disse que relações com pessoas do mesmo sexo poderiam acontecer e deveriam ser aceitas, porque “a alma não tem um sexo”. O que também se observou entre os umbandistas foi a presença da autoridade religiosa e sua interpretação da doutrina umbandista, que pareceu ter muito impacto sobre o modo como os jovens lidavam com a sexualidade. Para

os jovens umbandistas, no campo afetivo-sexual era importante sentir-se bem em cada situação ou episódio vivido e procurar traduzir no comportamento os princípios genéricos de amor e respeito, que poderiam ou não estar relacionados com os ensinamentos umbandistas. Entre eles não apareceu explicitamente a intenção de agradar às divindades ou cumprir as normas religiosas quando se tratou da sexualidade, o que, ao contrário, foi explícito entre os adventistas, que colocaram que se sentem bem em agradar a Deus em todos os momentos, inclusive na vivência da sexualidade.

Capítulo VII
Discussão

As jovens e os jovens religiosos participantes deste estudo concebem a sexualidade e as relações afetivo-sexuais a partir de distintos discursos, como sujeitos de suas trajetórias que reeditam a socialização para a sexualidade proposta e exercida nas comunidades religiosas das quais participam. Na narrativa de jovens cristãos há reprodução das orientações religiosas e entre jovens das religiões afro-brasileiras há também ausência de referências religiosas para a dimensão afetivo-sexual. Observou-se distintas maneiras de negociar com dogmas, moralidades, punições, permissões e orientações da religiosidade quando se trata das vivências no campo da sexualidade, conjugalidade, afeto e da saúde reprodutiva.

A análise demonstrou que há possibilidades de aproximação entre as experiências e as concepções das jovens e dos jovens religiosos participantes deste estudo e as concepções nas quais se baseiam os defensores dos discursos que promovem os direitos sexuais e os direitos reprodutivos para a juventude, referência ético-política do quadro que adotou este estudo. As possibilidades de aproximação ocorrem inclusive nos casos caracterizados por concepções rígidas sobre sexualidade mas que não estão, entretanto, diretamente orientada pelas moralidades religiosas. Outras concepções, ainda, se constituem a partir de posturas que se opõem a algumas das moralidades da religião de escolha.

Moças e rapazes religiosos, ao viverem suas experiências com a sexualidade, a vivem como um sujeito plural que se utiliza de uma gama de possibilidades e combinações de valores, scripts e repertórios, de acordo com diversos critérios que orientam a sintonia com o desejo nos diferentes episódios e contextos da vida que envolvem a sexualidade. Os jovens apresentaram a construção de sua trajetória afetivo-sexual, utilizando-se de inúmeras referências ao constituírem seu modo de ver o mundo. Com este trabalho pode-se reconhecer que para uma análise da religiosidade é necessário levar em conta que cada adepto ou adepta é

um sujeito religioso, reeditor contínuo de suas concepções quando se trata de viver a religiosidade e a sexualidade.

É possível se conceber o sagrado e a sexualidade de formas específicas e diversificadas, de acordo com as ligações estabelecidas entre jovens e códigos religiosos que são reeditados por eles e de acordo com a forma como moças e rapazes se inserem na comunidade religiosa de pertencimento e em outras redes. Tal como discutiu Paiva (2005), neste estudo também pode-se constatar que, como sujeitos sexuais, jovens religiosos constituem-se a partir da esfera da sexualidade organizada socioculturalmente por cenários sexuais específicos relacionados a um contexto cultural compartilhado com outros grupos e comunidades. Enquanto adeptos e adeptas de uma religião, como sujeitos religiosos, estes jovens estão também relacionados a um cenário sexual que, ao mesmo tempo, é atualizado pela pessoa, como sujeito sexual, em cada contexto intersubjetivo para vivência da sexualidade e a cada cenário institucional de vivência da religiosidade.

A diversificação e pluralismo no reconhecimento e construção de identidade do sujeito sexual-religioso (com suas rupturas, deslizamentos e trajetórias singulares) só é perceptível, tal como aponta Sanchis (2001, p.45), quando se desloca a análise do discurso dogmático das religiões para a sua realização na subjetividade do indivíduo. Nos resultados apresentados nos capítulos anteriores, concordando com este autor, pode-se de fato observar que entre estas moças e rapazes religiosos há uma progressiva centralização da vida religiosa nas experiências subjetivas, ao mesmo tempo idiossincráticas e comunitárias. Observou-se especialmente, neste estudo, como as variações dos arranjos efetivados pelos jovens e pelas jovens demonstram a proeminência ora do sujeito religioso ora do sujeito sexual, de acordo com o contexto e com o posicionamento que assumem frente a alguns temas.

A inserção do jovem e da jovem entrevistados nas comunidades religiosas de pertencimento orientavam suas ações, que ao mesmo tempo estavam mediadas pelas

transformações que faziam a partir do conteúdo simbólico e moral que lhes era oferecido. Ou seja, as normas e valores religiosos só fazem sentido, de fato, no contexto da conduta real dos indivíduos e não podem ser dissociados das ações concretas que os orientam, nem dos padrões culturais a que estão associados ou do histórico de seu processo de socialização.

Entre os jovens pentecostais entrevistados, o sujeito era movido pela moralidade religiosa que definia, em última instância, o modo que viviam a sexualidade, submetendo o sujeito sexual ao religioso. A reprodução de moralidades implicava num movimento de reforço e legitimação por parte do sujeito e do grupo. Diante desse achado, é possível concordar com Natividade (2006, 2009) quando este discute sobre a tendência a existir um processo de repressão, por parte do grupo religioso, e de culpa, por parte do sujeito, quando irmãos evangélicos pentecostais se sentem atraídos por pessoas do mesmo sexo ou quando vivem uma experiência homoafetiva. Os jovens e as jovens pentecostais deste estudo optavam por um comportamento de acordo com as orientações que aprendiam na comunidade religiosa, ainda que admitissem a possibilidade de ocorrerem relações sexuais ilícitas entre a juventude que frequentava a Igreja. Nesse sentido, parece que a autonomia era substituída pelo desejo de serem responsáveis perante Deus e pela permanente luta de evitarem qualquer ato de pecado.

Mesmo quando o sujeito religioso parecia se sobrepor e ganhar relevância na trajetória afetivo-sexual dos jovens, no momento de decidir, de escolher na cena e contexto intersubjetivo, de viver a sexualidade, mobilizava-se um ou outro sujeito que respondia às expectativas, atitudes e ações demandadas naquela situação. De fato, mobilizava-se a dinâmica de um sujeito plural em contexto. Sob uma rígida moral sexual, as decisões no campo afetivo-sexual podem estar sujeitas a algum tipo de ameaça e repressão, o que pode levar ao sofrimento quando a vivência se distancia do idealizado. Mesmo assim, jovens reeditam suas concepções para dar conta da situação vivida, utilizando o repertório oferecido

por outros discursos a que têm acesso, como foi o caso da narrativa do rapaz pentecostal ao tornar-se pai antes do casamento.

Os católicos e as católicas participantes do estudo demonstraram gradações distintas de autonomia que, nos termos de Martins (2009), poderiam expressar uma “autonomia religiosa” decorrente das novas formas de religiosidade católica, resultantes do exercício de mediação ou de uma interpretação mais livre no interior dessa cultura religiosa. Ainda segundo a autora, na medida em que a religiosidade se torna emocional, ela vai se afastando da regulamentação institucional.

As trocas culturais se dão a partir da “matéria-prima simbólica socialmente disponível” para jovens. É um processo que extrapola a comunidade religiosa e serve, inclusive, na construção de outra maneira de classificar e atualizar crenças e religiões, tal como colocou Novaes (2001) e tal como foi mais observado na trajetória religiosa dos jovens e das jovens umbandistas, por exemplo. Neste estudo, as moças e rapazes demonstraram se encaminhar para uma ou outra combinação de traços de *ethos* privado, demonstraram fazer uma gestão coerente da sua afetividade-sexualidade e das suas relações com o conhecimento sobre saúde reprodutiva.

Na trajetória destes jovens, identificou-se a presença e intersecção entre os três “vetores cruciais” da vivência das religiosidades jovens, tal como definido por Duarte (2006, p.73). Moças e rapazes religiosos: i) lidam com a experiência de se relacionar com a moralidade, no interior de sua família de origem, ii) estão expostos aos valores de liberdade e racionalidade da “ideologia individualista que prevalece nas sociedades modernas (o subjetivismo)” e iii) também estão expostos às diferentes “ofertas religiosas do mercado de opções” presentes no mundo social que envolvem os sujeitos.

As experiências em torno da sexualidade e da vida religiosa compõem disposições duradouras e poderosas porque, como coloca Natividade (2005), são experiências

constitutivas dos domínios que fornecem o sentido do “eu” aos sujeitos. No caso dos evangélicos pentecostais participantes do estudo, parece ser a experiência religiosa a que mais contribuiu para a construção desse sentido do eu. Na época da realização do estudo, esses rapazes e moças tinham ainda poucas experiências afetivo-sexuais em suas trajetórias, que compreendidas como processuais, como dinâmicas e também por estarem em movimento estão sujeitas a adquirirem outros contornos e conteúdos tão logo sejam constituídas por mais experiências desse tipo; ou sujeitas a serem modificadas a partir de outras experiências da vida cotidiana, incluindo as religiosas.

Jovens elegem as diretrizes e doutrinas a serem incorporadas nas suas vidas privadas e que orientam suas decisões e escolhas pessoais, inclusive para a vivência da religiosidade, demonstrando a preeminência do subjetivismo. Entre pentecostais, entretanto, a eleição da parte da doutrina a ser incorporada parece não deixar quase qualquer elemento de fora e parece não realizar filtragem dos significados ensinados pela comunidade. De acordo com a definição aqui adotada e com a análise realizada, a aparente reprodução doutrinária presente no conteúdo das narrativas de jovens pentecostais sugere que o protagonismo do sujeito religioso, definido pela demonstração de sua capacidade de extrapolar os limites institucionais, não pode ser observado entre os jovens da Assembleia de Deus e da Igreja Adventista da Promessa.

A escolha religiosa de parte dos rapazes e das moças cristãos participantes foi também consequência do pertencimento familiar. Apesar disso, verificou-se, tal como apontado por Gomes (2006), que o sujeito não abdica das escolhas individuais, conduzidas pelo subjetivismo hegemônico na cultura ocidental moderna. Para os católicos, a iniciação precoce na religião foi estruturante e a presença dela em suas vidas é algo considerado bom e desejado. Esse contexto aproxima as narrativas de pentecostais e católicos, demarcadas pelo momento da tomada de decisão acerca da religião. Mesmo reconhecendo a importância da

educação religiosa “de berço” nesta decisão pessoal, há maior valorização das experiências que conduziram os jovens e as jovens para a escolha religiosa que extrapola a herança familiar.

Nos relatos dos rapazes e moças entrevistados encontrou-se indícios de que fazer parte de famílias com trajetória religiosa constituída por pouco trânsito entre diferentes denominações religiosas poderia ser visto como favorável à adoção de posturas mais rígidas e que pertencer a famílias com alguma pluralidade religiosa poderia levar a posturas mais flexíveis e críticas. A análise psicossocial construcionista, entretanto, ensina a ter cautela ao interpretar o sentido das concepções e do movimento implicado neste processo: seria preciso aprofundar a compreensão do modo de socialização para a religião empregado pelas famílias, investigar o envolvimento da juventude religiosa com as diversas redes de socialização e também as conexões (ou desconexões) ‘religiosas’ entre estas redes de pertencimento e a distância (ou proximidade) de outras redes de sociabilidade e socialização importantes, como o trabalho e a escola; compreender melhor a relação entre esses espaços e a moralidade de cunho religioso. Ou seja, sugere-se aprofundar a compreensão de como o sujeito religioso constrói suas concepções a partir dessa múltipla e conectada experiência de pertencimento a diversas redes na sua trajetória de vida.

De maneira geral, os jovens participantes do estudo não se encontravam radicalmente submetidos a tradicionais autoridades religiosas e refletiam, nas suas concepções, a atualidade de um momento de desaparecimento das fronteiras simbólicas rígidas entre cosmologias religiosas, entre campo religioso e campo mágico esotérico, entre religião e novas crenças seculares, tal como demonstrou Novaes (2006) ao explicar o fenômeno do crescimento de jovens que se declaram “sem religião” numa pesquisa realizada junto a universitários.

A experiência de conjugalidade vivida e desejada e o modelo ideal de relacionamento afetivo-sexual dominante entre as moças e os rapazes religiosos que participaram deste estudo

foi o modelo conjugal heterossexual-monogâmico. Prevaleceu a ideia do amor romântico cujo ideal cultivado seria tanto o de encontrar um relacionamento afetivo dentro da mesma “fé”, ressaltado principalmente por pentecostais, como escolher os relacionamentos afetivos e sexuais sempre com base no amor, que é a condição fundamental de acordo com a concepção de todos.

Entre evangélicos pentecostais parece ser comum a ocorrência de uniões conjugais precoces, o que, sem dúvida, sugere uma temática importante para ser investigada e aprofundada. É preciso compreender o modo de viver a sexualidade quando a decisão pelo matrimônio se dá em contextos onde prevalecem a intenção de agradar a Deus e o comprometimento em não cometer pecados. As narrativas aqui analisadas deixam portanto questões que, ao serem respondidas, poderão contribuir mais para a compreensão da socialização para a sexualidade na juventude. Poderiam as atividades realizadas pelas comunidades religiosas, com intenção de promover a formação de casais entre os jovens, assim como o trabalho pastoral de aconselhamento realizado junto aos jovens, estimular matrimônios precoces? Como é a dinâmica estabelecida entre a autonomia das escolhas afetivo-sexuais e a experiência de participar dessas atividades promovidas pela comunidade religiosa?

Para rapazes e moças pentecostais, fazer parte de uma comunidade religiosa oferece uma proteção das influências do “mundo de fora”. Esse mundo, de acordo com Pacheco, Silva e Ribeiro (2007), é percebido como constituído de essências ruins e que são afastadas na medida em que se passa a pertencer a uma comunidade pentecostal. A proteção pode ser ainda maior se parceiro ou parceira (namorado/a, noivo/a, marido/esposa) for escolhido ou escolhida entre irmãos e irmãs da mesma fé. É necessário compreender, com a realização de outros estudos, as relações afetivo-sexuais estabelecidas a partir da Igreja e aquelas estabelecidas a partir de outras redes sociais. É preciso descobrir se o sujeito procura proteção

ao fazer suas escolhas afetivo-sexuais na comunidade religiosa e também o quanto essa sensação de estar protegido por uma relação afetivo-sexual entre “iguais”, do ponto de vista religioso, pode tornar jovens pentecostais vulneráveis a tomarem decisões com pouca autonomia e responsabilidade diante de situações novas, de desejos desconhecidos e religiosamente ilegítimos que possam surgir ao longo de suas trajetórias.

Para procurar compreender melhor a postura de jovens pentecostais, é preciso lembrar que as comunidades religiosas aqui estudadas fazem parte da “explosão pentecostal” de adeptos descrita por Jacob e colaboradores (2003). Trata-se de um fenômeno social recente que se caracteriza, segundo Antoniazzi (2004), pelo aumento progressivo das religiões evangélicas pentecostais e neopentecostais a partir dos anos 80, persistindo até os tempos atuais. Para Gomes (2006), o campo religioso brasileiro das últimas décadas é caracterizado por um pluralismo de tendência exclusivista, ou seja, constituído de denominações religiosas pentecostais que não permitem a adoção de outros códigos religiosos além dos oficiais: o pluralismo ocorre majoritariamente a partir do crescimento e da diversificação do ramo evangélico pentecostal.

Poucos sinais de trânsito religioso entre diferentes denominações evangélicas, que é o que caracteriza o pluralismo religioso atual, tal como discutem Montero (2006) e Almeida (2004), foram encontrados entre os participantes do estudo. Aqui, essa vivência parece menos importante e o que se destaca é o fato de que alguns jovens pentecostais pertenciam à terceira geração de família adventista da promessa, por exemplo. Aqui, portanto, parece que se sobressai uma tradição evangélica institucional em detrimento do pluralismo entre distintas denominações evangélicas.

Ao se considerar, então, o contexto da expansão evangélica pentecostal e as características dos jovens e das jovens participantes é possível afirmar que outras denominações pentecostais poderiam apresentar resultados semelhantes aos obtidos com as

comunidades incluídas neste estudo, porque surgidas em épocas similares e também por serem herdeiras do mesmo padrão norte americano de protestantismo, como destaca Campos (2005) ao discutir a origem histórica (ainda pouco explorada) do pentecostalismo brasileiro. Ou seja, é possível que a rigidez em relação a sexualidade encontrada entre os jovens adventistas da promessa e assembleianos participantes deste estudo seja extensiva a todas as Igrejas Adventistas da Promessa e todas as da Assembleia de Deus.

Uma interpretação possível para as razões que levaram jovens evangélicos a se posicionarem de forma mais inflexível em relação à sexualidade estaria relacionada à herança histórica da cultura religiosa cristã. De acordo com a discussão apresentada por Prandi (2008, p.159),

a cultura cristã jovem costuma se mostrar como a própria negação da juventude, caracterizada por sua rebeldia, imprudência e ousadia. Nela, o fervor religioso exasperante do jovem soa despropositado, e sua confiança na liderança adulta tem algo de ingênuo e subserviente. Muito de suas atitudes revela a sublimação do sexo, quando não sua castração.¹⁰⁰

As religiões pentecostais são exclusivistas, ou seja, são modelos que não permitem aos seus adeptos a combinação com elementos de outras religiões, e são religiões que se definem em oposição a outras. A progressiva adesão religiosa às Igrejas evangélicas, especialmente às pentecostais, altera a dinâmica da sociedade em geral e reflete-se no cotidiano das pessoas e das famílias, como foi o caso das moças e rapazes participantes deste estudo.

Neste trabalho se pretendeu fornecer elementos para melhor se compreender a sexualidade na juventude ao mesmo tempo em que se buscou identificar possíveis caminhos para a promoção de um diálogo com a juventude religiosa. É intenção, portanto, contribuir para a garantia dos direitos dos jovens no campo da sexualidade, assumindo que cada moça e cada rapaz religiosos são sujeitos de suas religiosidades, capazes de estabelecer diálogos entre o discurso religioso e os diversos discursos sobre sexualidade, inclusive o discurso dos direitos sexuais. Entre os jovens participantes da pesquisa, as moças e os rapazes pentecostais demonstraram que suas posturas se movimentavam no sentido contrário ao das posturas que

¹⁰⁰ PRANDI, R. Converter indivíduos, mudar culturas, **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v.20, n.2, nov.2008, p. 155-172, p. 159.

valorizam o avanço e ampliação dos direitos sexuais, especialmente quando questionados sobre o exercício da sexualidade antes do casamento e fora de uma orientação sexual heterossexual. No caso do aborto, entretanto, quase todos os jovens participantes, de todas as diferentes religiões pesquisadas, se posicionaram de maneira mais rígida, demonstrando o quanto essa questão é, de fato, polêmica e complexa no Brasil.

Moças e rapazes adeptos das religiões afro-brasileiras parecem estar mais próximos do reconhecimento do exercício da sexualidade como um direito e classificam suas religiões como “inclusivas”, o que parece estar relacionado com o próprio processo histórico constitutivo do Candomblé e da Umbanda. De acordo com Silva (2005, p.56), os Terreiros estão presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial como núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, segmentos que encontraram neles um espaço onde reconstruir suas heranças, suas experiências sociais, afirmando sua identidade cultural. A religião adquiriu a função de restituir algum conforto espiritual e esperança para grupos perseguidos e estigmatizados. A Umbanda é uma religião que, desde o princípio de sua constituição se apresentou, conforme Pierucci (2006) coloca, como dirigida a todos os brasileiros. O caso do Candomblé, como discute Amaral (1992), é o de uma religião que “vê o corpo como o mediador da vida, fonte de prazer” e na qual os adeptos vivem a sexualidade “como reconciliação dos desejos”.

O contraste entre as concepções dos jovens e das jovens participantes é maior quando se trata da homossexualidade. O discurso das moças e rapazes participantes da matriz evangélico-pentecostal acerca da homossexualidade valoriza a “acolhida” pastoral oferecida pelas Igrejas às pessoas com práticas homossexuais. O acolher acontece, embora a pessoa acolhida seja condenada moralmente como pecadora. Parece que entre pentecostais a única leitura possível da homossexualidade é como “pecado”, o que torna qualquer orientação sexual não heterossexual fadada a ser sempre ilegítima aos olhos de Deus. A partir desse

achado, ficam algumas questões que também podem se constituir em desafios para ampliação e garantia dos direitos. Seria possível contar com esses jovens para apoiar projetos de leis que, por exemplo, condenem a homofobia ou garantam o direito ao matrimônio para casais homossexuais? Como lidariam com a religiosidade e com as suas experiências da sexualidade no caso de se perceberem atraídos por alguém do mesmo sexo?

A aceitação ou rejeição da conjugalidade homoafetiva não está vinculada apenas às orientações religiosas. Na medida em que a não aceitação pentecostal aproxima rapazes e moças dos ditames religiosos de suas comunidades para a sexualidade, a aparente aceitação por parte dos jovens de Candomblé e Umbanda afasta-se de orientações religiosas acerca da sexualidade preconizadas por suas comunidades, uma vez que tais orientações parecem não existir. Entre os participantes do estudo, são as moças e os rapazes católicos que se opõem mais diretamente à orientação religiosa oficial, porque aceitam a homossexualidade apesar da oposição da Igreja.

Mesmo entre os jovens que apresentaram maior rigidez nas suas concepções se identifica algum tipo de abertura para o estabelecimento de diálogo com outros discursos da atualidade, no que tange à sexualidade e aos direitos para a juventude. O fato de terem aceitado participar do estudo, com o apoio de suas autoridades religiosas, por exemplo, demonstrou que há um interesse comum na promoção de melhores condições para a juventude e abertura para a discussão desses temas, que foram todos explicitados deste o primeiro contato com as comunidades, além de constarem no termo de consentimento livre e esclarecido. Essa afirmação é especialmente válida porque a maior parte dos jovens participantes eram lideranças em suas comunidades, o que, sem dúvida, interferiu nos achados aqui descritos.

Moças e rapazes pentecostais vivem situações nas quais estabelecem negociações e chegam a tomar decisões em desacordo com as orientações da comunidade religiosa, apesar

de levarem a cabo uma postura rígida e em sintonia com os ditames bíblicos. Situações tais como os casos de gravidez fora do matrimônio acontecem e demonstram que mesmo as trajetórias afetivo-sexuais controladas e vigiadas dos jovens pentecostais são dinâmicas e orientadas por discursos distintos que se definem em contexto. Além disso, a postura rígida que adotam é reconhecida como tal por esses jovens pentecostais, que a legitimam, dado que mantê-la também produz sentido em suas vidas. Ou seja, seguir as regras da Igreja é o caminho da “salvação” reconhecido pelos jovens, o que só se concretiza na medida em que se distanciam de um mundo desregrado, certamente dominado pelas influências de Satanás. Em termos práticos, fazer sexo antes do casamento e ter relações homoafetivas são elementos deste mundo desregrado que devem ser evitados, a todo custo.

Entre entrevistadas e entrevistados católicos observou-se o que outros pesquisadores têm discutido acerca dos fiéis e da diversidade católica. Martins (2009) defende que os católicos assumem posições relativamente autônomas em relação à sexualidade e reprodução. O trabalho de Martins, assim como este estudo, demonstra que os fiéis refletem uma maior abertura do catolicismo à modernidade contemporânea na medida em que há modos variados de ser católico e católica e de relacionar-se com os valores e as práticas institucionais. Os jovens entrevistados, em lugar de seguirem a moral sexual católica, tomavam como base aquilo que julgavam mais apropriado e que estava em sintonia com seus valores individuais, o que revela também a incorporação de outros valores presentes nos discursos disponíveis na sociedade atual. O subjetivismo na forma de viver a religiosidade é mais evidente na situação em que os jovens católicos se posicionaram favoráveis ao sexo antes do casamento, ao uso do preservativo e à homossexualidade.

Há negociações entre linhas mais tradicionais com outras mais modernas, como se nota nas narrativas de moças e rapazes católicos e da moça e do rapaz anglicanos. Havia uma forma de constituição mais moderna na organização do *ethos* privado desses jovens que

também estava presente nos discursos de suas autoridades religiosas que, por sua vez, pareciam estar em sintonia com linhas doutrinárias católicas e anglicanas que se apresentavam remodeladas para o mundo moderno.

Entre jovens de Umbanda e Candomblé havia outro tipo de subjetivismo que se constituía menos de embates ou de negociações complexas com as orientações religiosas e mais de embates e combinações de elementos de um repertório maior e mais diversificado de discursos. No caso de jovens umbandistas, as negociações travadas por eles e elas (como sujeitos sexuais) se davam entre as escolhas pessoais e os valores trazidos pela família. Isso demonstra que a trajetória da construção de identidade pessoal e a reedição de valores para a sexualidade configuram-se por meio do processo de socialização nos seus diferentes níveis.

A trajetória religiosa de alguns jovens das religiões afro-brasileiras incluía a passagem por distintas denominações religiosas (por uma trajetória religiosa plural) e, portanto, incluía o pertencimento institucional a diferentes religiões. Esse parece ser um ponto importante a ser considerado nos estudos que pretendem discutir religiosidade na atualidade. Um exemplo emblemático da elaboração pessoal a partir da pluralidade de discursos foi o descrito pelos jovens umbandistas. Como argumenta Benedetti (2006), suas experiências não foram simples deslocamentos entre distintas instituições religiosas, mas escolhas da esfera subjetiva que desembocaram em novos contextos e novas realidades intersubjetivas e que, portanto, foram vivências desejadas pelo sujeito. Mesmo o trânsito religioso entre as religiões pentecostais, bem como as conversões evangélicas, contêm também esse sentido subjetivo de escolha para os jovens. A disposição do *ethos* de jovens que, como sujeitos sociais, articulam outras dimensões presentes nas cenas das suas vidas cotidianas foi o que levou estes rapazes e moças à adesão religiosa.

As diferentes carreiras biográficas demonstraram o acesso a diferentes discursos e elaborações; apontaram para a construção de trajetórias autônomas, porque constituídas

também da pluralidade de vivências em redes que não fazem parte da comunidade religiosa e que permitem o contato com discursos mais seculares – como os dos movimentos de prevenção das DST/Aids, dos movimentos feministas e LGBT. Entre cristãs e cristãos evangélicos, a experiência religiosa do pertencimento a outras instituições religiosas, assim como o contato com redes de sociabilidade desconectadas das comunidades religiosas foi bem menor.

Entre os jovens participantes, foram rapazes e moças de Umbanda e Candomblé que demonstraram maior reconhecimento do exercício da sexualidade como direito. Essas duas religiões se encontram em uma categoria religiosa que, segundo dados do IBGE descritos por Jacob e colaboradores (2003), apresenta tendência à queda do número de adeptos. Os jovens evangélicos pentecostais, que apresentaram posturas mais rígidas e alinhadas ao discurso de grupos e movimentos contrários à ampliação dos direitos sexuais, por sua vez, compõem uma categoria religiosa que demonstra tendência ao crescimento do número de adeptos. Poderiam estes dados estarem acenando para um ‘novo’ retrato da juventude brasileira? A cultura brasileira será, no futuro, marcada pelo *ethos* evangélico? Poderia isso transformar a identidade nacional, ou seja, o povo brasileiro deixar de lado a imagem de possuidor de uma sexualidade erotizada, sensual e saliente, nos termos de Parker (1991)? Poderiam as trajetórias afetivo-sexuais dos jovens serem cada vez mais vigiadas a fim de se garantir que se mantenham abstinente até o casamento, como temem os movimentos que defendem os direitos sexuais como um direito central da cidadania, ou como temem os discursos de saúde sexual para a prevenção da Aids centrados no uso do preservativo?

A resposta a estas perguntas reduziria muito a complexidade observada nos cenários pesquisados, entretanto o que se pretende é destacar situações especiais que envolvem moralidades religiosas e a garantia de direitos. Nesse sentido, a compreensão dessa tendência religiosa deve ser aprofundada a partir de outros estudos que abordem sexualidade e

moralidade evangélica pentecostal também a partir da experiência dos sujeitos. A forma como esses jovens vivem a religiosidade reafirma a importância dessa dimensão em suas vidas, que se apresenta com diferentes intensidades e sempre de acordo com o momento vivido, sempre em movimento, portanto. Na trajetória da juventude pentecostal aqui estudada, observou-se também que as redes de sociabilidade das quais participam rapazes e moças convergem ao grupo da comunidade religiosa, como é o caso das redes de lazer, de atividades musicais e da própria família.

O segmento da juventude religiosa tomado genericamente, ou seja, sem considerar as diferentes escolhas religiosas institucionais, se diferencia de uma outra juventude apenas por ter uma religião de escolha. A religião fornece uma visão de mundo com categorias próprias, confere motivos para a trajetória e modelos para a vida, tal como coloca Geertz (1989). Além disso, a religião maneja categorias que constroem a subjetividade, impulsionam sua ação, orientam e qualificam o seu comportamento externo e suas atitudes profundas, de acordo com o que discutiu Sanchis (2008). Não se deve reduzir jovens religiosos à sua religiosidade, nem insistir em uma visão universal de juventude que perca de vista o sujeito plural, aquele que se constitui, pela definição de Costa (1995), de “camadas” que se definem como “teias narrativas de crenças e desejos”, fazendo com que o sujeito seja, então, uma “tessitura, uma movimentação constante de redescrições de si e dos outros”. Assim, a cada momento da constituição de suas trajetórias afetivo-sexuais, os jovens e as jovens invocam uma ou várias dessas “redes de crenças” para assumirem condutas, pensamentos e atos conscientes; enquanto sujeitos plurais e sujeitos de suas trajetórias no cotidiano, lidam e escolhem entre discursos conflitantes ou combinatórios, presentes no seu universo pessoal a cada cena ou episódio vivido.

Este estudo procurou, também, demonstrar que a religiosidade presente nas cidades contemporâneas se apresenta como decorrência de transformações que envolvem,

simultaneamente, processos de institucionalização e de desinstitucionalização religiosas. Os evangélicos pentecostais, os anglicanos e mesmo os católicos apresentaram-se mais institucionalizados quando comparados aos rapazes e moças das religiões afro-brasileiras. Os jovens umbandistas e as moças do Candomblé, por sua trajetória religiosa plural, demonstraram uma institucionalização mais fluida e transitiva, inclusive porque a forma como suas religiões se organizam é completamente diferente das religiões cristãs. Conforme colocou Prandi (2004), cada Terreiro é autônomo e auto-suficiente e não existe uma organização institucional que os unifique.¹⁰¹ Já as religiões pentecostais, por exemplo, por se caracterizarem pela forte proposta de exclusivismo ideológico dos fiéis, como classificou Gomes (2008), se organizam em torno de um “compromisso identitário” com instituições centralizadas e normatizadas.

Há muito ainda a ser estudado sobre juventude religiosa e, nesse sentido, fica aqui sugerida a realização de investigações que complementem este trabalho, incluindo a noção de espaço geográfico no desenho do estudo: trabalhar com jovens religiosos de determinadas áreas geográficas e observar qual é a oferta religiosa disponível para a juventude nesses territórios. Um estudo nesse sentido possibilitaria a observação mais direta das interações e das dinâmicas tal como se dão na vida cotidiana, com base na reconstrução de cenas por meio de entrevistas e grupos de discussão e também por meio da observação etnográfica mais tradicional. Essa perspectiva permitiria traçar e compreender as distintas redes de socialização que moças e rapazes religiosos participam e, principalmente, compreender como se dão as tramas e as conexões entre seus discursos encarnados em cenas e observar como elas alimentam as posturas e concepções de jovens para a sexualidade e para os direitos sexuais e direitos reprodutivos.

¹⁰¹ PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso, **Estudos Avançados**, v.18 n.52, 2004, p. 223-238.

Em termos de procedimentos metodológicos, os grupos focais constituíram-se em um instrumental interessante para a investigação da sexualidade e da religiosidade. Os grupos promovem a interação entre jovens ao mesmo tempo em que permitem aprofundar as percepções pessoais sobre o pertencimento religioso. O grupo ofereceu oportunidade para que os jovens fiéis refletissem, de forma coletiva, sobre suas religiosidades e sobre aspectos essenciais que constituem seus repertórios de vida. Nesse sentido, fica também como indicação para outros estudos a realização de grupos de discussão com a participação de rapazes e moças de distintas denominações religiosas, que seriam mais do que grupos focais (procedimento eficaz de coleta de dados) porque assumiriam também o interesse em promover o diálogo entre jovens de comunidades religiosas distintas, com orientações que geralmente entram em conflito. Esse instrumental teria como objetivo compreender melhor a juventude religiosa ao mesmo tempo em que procuraria ampliar o debate sobre direitos sexuais, entre outros direitos para a juventude.¹⁰²

Neste trabalho confirmamos o que foi afirmado por Rohden e Equipe Gravad (2005), que é preciso refinar o debate referente à religião como pertencimento institucional ou como crença e, mais ainda, enquanto um sistema de valores compartilhados. Como reflexão crítica para os estudos psicossociais da sexualidade e da religiosidade na juventude, fica indicado que a noção de sujeito plural se mostrou adequada para compreender o campo das subjetividades compartilhadas no qual está implicado o manejo singular de diferentes discursos realizado por cada pessoa. Para compreender como o sujeito religioso-sexual lida com a cultura sexual, com suas crenças ou com a tradição religiosa, é preciso considerar posição de classe, relações de gênero e relações raciais como estruturantes do cenário sexual e, portanto, fontes que informam as cenas vividas, e que não tivemos espaço para analisar neste trabalho. O contexto – que se constitui das orientações religiosas institucionais, dos

¹⁰² Um ensaio nesse sentido aconteceu na pesquisa PROSARE, em que foram realizadas oficinas com jovens de diferentes religiões. Nessas oficinas discutia-se os resultados da pesquisa, na perspectiva dos direitos humanos.

modos como se organizam as religiões, da atuação das autoridades religiosas, das redes sociais de pertencimento e da família – age sobre o sujeito modificando e desenhando seus cenários sexuais. O contexto, portanto, está no sujeito assim como o sujeito está vivendo o contexto, dando origem a um movimento que se materializa nas cenas concretas, nas intersubjetividades personificadas na vivência da sexualidade e da religiosidade.

Capítulo VIII
Considerações finais

A análise que aqui se realizou partiu do modo como os jovens e as jovens lidavam com os diversos discursos presentes na construção da subjetividade e tentou demonstrar que jovens são sujeitos únicos, inseridos em redes sociais com acesso a discursos de diversos domínios da vida social, seculares e religiosos. As posturas mais rígidas exemplificam a interação entre a experiência com a religião e com a sexualidade na juventude e demonstram alguns dos desafios específicos implicados na situação em que se relacionam. Independente do modo como se dá a interação, há sentidos diferentes em cada uma das distintas experiências com a religião, em cada trajetória individual no campo da sexualidade e da religiosidade, experiências inseridas em contextos socioculturais.

O sujeito plural – sexual, de direito e religioso – se mostra quando a moça ou o rapaz religioso estão em uma cena intersubjetiva específica. No caso dos grupos estudados, o sujeito religioso escolheu participar de uma comunidade religiosa institucionalizada e demonstrou que ao empregar o sistema de crenças doutrinárias propagado pelas autoridades hierárquicas religiosas em sua vida cotidiana, o faz frequentemente com significativas modificações. Essa discussão foi trazida por Watanabe (2005) ao destacar a importância da história e vivência dos fiéis na análise dos fenômenos religiosos. É atributo do sujeito religioso recriar, reeditar e reconstruir o sistema de crenças na sua própria experiência.¹⁰³ Quando se estuda a religiosidade do ponto de vista do sujeito religioso é possível ter acesso à religião viva e não apenas a sistemas de valores e crenças ou dogmas propagados pela hierarquia da instituição religiosa.

Este estudo fortalece a noção de que a dinâmica da religiosidade, inclusive quando ela se apresenta de forma agregada (uma bricolagem), distintos universos religiosos reunidos

¹⁰³ Inclusive no caso das moças e rapazes pentecostais, porque renovam as crenças nas suas vidas na medida em que a reprodução da moralidade é adotada em suas próprias concepções.

(como observou-se na trajetória religiosa das moças e rapazes umbandistas), é definida singularmente em cada trajetória biográfica e, na vida cotidiana, em cada contexto. A compreensão do religioso nas sociedades modernas, tal como apontou Duarte (1983b), deve superar a perspectiva “nominalista linear”, incorporando um sentido mais amplo de “visão de mundo estruturante”, porque a religiosidade também é construção da cultura, tal como ensina Geertz (1989).

A religiosidade vivida pelos jovens participantes do estudo refletia a religiosidade dos dias de hoje. Os adeptos religiosos jovens, de forma geral, têm maior poder de escolha na atualidade, em detrimento de uma aceitação naturalizada dos parâmetros religiosos e culturais socialmente herdados ou tal como vivida no passado. Mesmo que a experiência dos rapazes e das moças pentecostais parecesse reproduzir a doutrina de forma literal, não deixava de ser sua doutrina de escolha que dava sentido às suas trajetórias. Pode-se afirmar, então, que os sujeitos religiosos (incluindo, portanto, os pentecostais) conquistaram, em distintos graus, a “liberdade de transgredir dogmas, ultrapassar fronteiras, desobedecer as ortodoxias e desrespeitar a unidade doutrinária”, como Birman (2001, p.62) discute.

Na tentativa de melhor compreender o movimento que se realiza entre abertura e rigidez nas concepções sobre sexualidade e direitos humanos de jovens religiosos, a análise exemplificou como se dá a prática religiosa declarada pelos brasileiros, de acordo com dados do censo. Ao mesmo tempo, i) diminuem os adeptos das religiões afro-brasileiras, que são os que demonstram neste estudo mais potencialidade para aceitar o exercício autônomo e livre da sexualidade como direito e, portanto, em sintonia com a luta pela garantia dos direitos sexuais e reprodutivos; ii) estaciona o crescimento do catolicismo, justamente em um momento em que os fiéis demonstram capacidade para se opor às posturas religiosas oficiais sem abdicarem da sua religiosidade; iii) aumenta progressivamente o número de adeptos evangélicos pentecostais, que nesta pesquisa demonstraram uma rigidez maior, mais afastada do horizonte

ético-político dos direitos humanos nos quais estão incluídos direitos sexuais e direitos reprodutivos.

De forma geral, a fórmula utilizada pelas religiões pentecostais busca desfazer a “mistura sincrética” que costuma qualificar a cultura brasileira e, ao mesmo tempo, busca constituí-las em religiões que se caracterizam em oposição a outras culturas religiosas, como a Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras. As instituições pentecostais se somam a outras religiões cristãs e assumem alguns papéis que caberiam ao Estado, tal como demonstra Birman (2001), levando-as a se transformarem em religiões de inclusão social, quando estão à frente da execução de programas de atenção a pessoas em situação de exclusão, atuando no espaço público (mídia eletrônica, especialmente) e na política. Ao mesmo tempo, destaca-se o crescimento das bancadas evangélicas nos diferentes níveis do Legislativo, com atividades que vão na contracorrente dos direitos sexuais e direitos reprodutivos.

Os resultados obtidos a partir da utilização da noção de sujeito religioso demonstram que esse enfoque pode colaborar para uma melhor compreensão do segmento da juventude religiosa, das instituições religiosas e dos jovens, de maneira geral. A noção de sujeito religioso parece ser fértil para o debate sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos, para a afirmação do sujeito de direitos sexuais, quando concebe um sujeito plural, sujeito sexual e também religioso. Essa noção consegue dar conta de como o sujeito negocia os discursos oficiais e os discursos da tradição religiosa com a experiência de outros discursos presentes em sua vida cotidiana, inclusive com discursos modernos sobre sexualidade e direitos sexuais.

A experiência com a sexualidade na vida dos rapazes e moças que se abordou neste estudo constituía-se de um discurso produzido a partir de outros tantos discursos a que tiveram acesso em suas carreiras e se orientava por referências e modelos variados, tal como discutiu Knauth e colaboradores (2006), fonte de inspiração para a utilização da noção de carreiras afetivas e sexuais. Referências e modelos tanto podem contribuir positivamente

como virem a se tornar obstáculos para a conquista da autonomia, valorizada pela abordagem dos direitos humanos, por parte dos jovens. Quanto mais a dimensão da sexualidade se regula pela religião, mais as escolhas de jovens para a vida afetivo-sexual se restringem a essas regras, excluindo aproximação com outros discursos.

A experiência religiosa e a sexualidade constituem a subjetividade de moças e rapazes religiosos, conduzindo-os às distintas formas de ver o mundo, permanentemente reelaboradas no fluxo da experiência social. A experiência religiosa se singulariza em cada sujeito e se legitima quando compartilhada entre pares da comunidade religiosa, de forma mais institucionalizada. Ao pensarmos em singularidade (e na permanente reelaboração presente na vida dos jovens), seria possível afirmar que a juventude religiosa estudada teria potencial para reformular alguns dos referenciais cristãos que se encontram ainda majoritariamente compartilhados nas tradições brasileiras, no cenário sexual? Assume-se que essa reformulação sempre se inicia nos sujeitos, como diria Mead (1992), e no universo deste estudo encontrou-se indícios de sua existência na postura dos rapazes e moças católicos e também, mesmo que de maneira distinta, na postura dos anglicanos e dos afro-brasileiros.

Indicando o muito a ser feito, ainda, este trabalho pretendeu ser uma contribuição para esclarecer que as mudanças estruturais se iniciam a partir de sujeitos encarnados em indivíduos concretos. Para melhor compreender (e estimular, eventualmente) as mudanças, a utilização da noção de sujeito plural tem se mostrado adequada. Ele é plural porque nos permite compreender o dinamismo do plano da intersubjetividade, porque dá conta da sinergia de combinações nas quais o sujeito religioso é sempre protagonista da sua religiosidade, apesar do caráter mais dogmático do discurso religioso que, eventualmente, esteja presente nas suas concepções. O sujeito sexual também pode ser protagonista e regulador de sua trajetória afetivo-sexual nessa sinergia, seguindo orientações mais ou menos rígidas, adaptando-se ao contexto.

Apesar do subjetivismo no modo de viver a religiosidade, o pertencimento a um grupo ou a uma comunidade moral¹⁰⁴ marca de forma aguda a religiosidade vivida por moças e rapazes. Fazer parte de um grupo religioso é, portanto, um diferenciador ético-moral que os distingue e separa de jovens que não pertencem a tais comunidades. A marca do pertencimento religioso pode existir, como Scott e Cantarelli (2004) discutem, independente da intensidade da adesão às ideias e às práticas das instituições religiosas.

As trajetórias juvenis aqui apresentadas exemplificam formas de lidar com os diversos discursos: da moralidade religiosa, dos direitos, da saúde e outros tantos que fazem parte do cotidiano de jovens em geral. Com os resultados aqui apresentados se pretendeu colaborar na promoção da saúde sexual, tal como em outras iniciativas discutidas em Paiva (2002, 2005) e em Ayres (2002). Ou seja, este trabalho se soma a outros que também buscam o fortalecimento do sujeito sexual, regulador da experiência cotidiana, capaz de lidar com a complexidade e com os múltiplos fatores que competem pela sua atenção consciente no exercício da sexualidade, ao longo da vida, tal como visto em Paiva (1996). Os jovens são seres em contínua interação social, que estabelecem intercâmbios sexuais e vínculos afetivos que estão na mesma categoria de qualquer outra atividade humana (BARBIERI, 1990), como as que acontecem na instituição religiosa entre outras instituições sociais (família, trabalho, escola ou universidade, redes de lazer e outras).

Do ponto de vista da formulação de políticas públicas para a juventude, a religiosidade vivida pelos sujeitos é mais importante que a simples repetição, em falas e posturas, de dogmas da religião institucionalizada. É preciso compreender as tramas intersubjetivas nas quais se inserem os jovens adeptos, além dos modos como lidam com esse sistema de crenças: cada cena ou episódio adquire uma conotação única, ainda que religiosa, que se desloca do sistema institucional religioso ‘puro’ e passa a ser manipulado pelo próprio sujeito. Cada

¹⁰⁴ E, mais uma vez, as moças e os rapazes evangélicos foram os que melhor exemplificaram a ideia de comunidade moral.

jovem lida com a religiosidade de forma contextual, a cada cena do cotidiano, a cada interação intersubjetiva.

A coexistência de discursos distintos sobre a sexualidade pode se apresentar de forma conflituosa, mas também pode proporcionar (especialmente se houver algum investimento) o estabelecimento de acordos e diálogos que se somem às movimentações de fortalecimento de uma sociedade democrática que inclua sexualidade e reprodução como direitos humanos fundamentais a serem protegidos e promovidos.

Ainda há muito o que se investir para que jovens tenham noção de si como sujeitos autônomos, mobilizados por contextos intersubjetivos. Sobretudo, os jovens devem ser estimulados a se reconhecerem e serem reconhecidos como seres capazes de combinar repertórios, de estabelecer diálogos entre discursos distintos sobre religiosidade (como sujeitos religiosos), discursos que atribuem significados distintos para a sexualidade e a forma de vivê-la (como sujeitos sexuais), e os projetos em relação ao exercício de seus direitos, como cidadãos (como sujeitos de direito). Essa abordagem seria bem distinta daquela disseminada cotidianamente pela mídia, pela escola, pelas lideranças religiosas que defendem que a adolescência é uma fase transitória de experiência inicial, uma fase natural comandada pelos hormônios da qual jovens saem curados para uma vida adulta harmônica, coerente, apaziguada, sem conflitos, conforme aponta Paiva (1996, 2005). Assume-se que todos são, portanto, capazes de construir suas trajetórias de vida no campo da sexualidade, interpretando e recriando distintos discursos reguladores de maneira autônoma e atualizada para o seu contexto sociocultural e político. Há de se tratar a juventude como processo e se investir em meios para que jovens sintam-se donos de suas decisões, capazes de realizar o agenciamento das suas emoções, da sensibilidade, das diferentes falas, discursos e práticas – compondo, assim, a ideia de unicidade e subjetividade. É na dinâmica das relações que rapazes e moças se estabelecem como pessoas e como cidadãos e cidadãs, diante de si mesmos e dos outros.

Como Castro e colaboradores (2004), considera-se que é nessa dinâmica que a sexualidade se vai processando, contribuindo para demarcar fases, trajetórias individuais e formas de ser e estar no mundo.

Para a formulação de políticas cada vez mais inclusivas, que garantam o direito a não discriminação e a plena cidadania com base nas distintas orientações sexuais e adesões religiosas, é preciso que se estabeleçam diálogos institucionais com os sujeitos que ocupam diferentes posições nas comunidades religiosas. O debate deve incluir e valorizar o sujeito, além de autoridades e lideranças da hierarquia das religiões, e considerar a experiência particular da religiosidade desse sujeito. Esse exercício de diálogo é o instrumental que possibilita uma melhor compreensão da ‘tensão em diálogo’ entre religiosidade e direitos sexuais e reprodutivos que também se identificou neste estudo.

As políticas públicas voltadas para a juventude também deveriam, portanto, contemplar as especificidades do contexto de jovens religiosos como sujeitos de direito, ao mesmo tempo em que, num Estado participativo e secular, as políticas públicas no campo da sexualidade deveriam se mover pelo diálogo com as diversas posições religiosas. Se a participação no diálogo se ampliasse nesta direção, seria possível afirmar que também se avançaria na efetivação de uma sociedade mais democrática.

A análise aqui realizada estruturou-se no quadro ético-político que entende que a democracia só efetiva-se apenas quando se garante também os direitos sexuais e direitos reprodutivos como constitutivos da cidadania. Espera-se que as reflexões apresentadas contribuam para ampliar e enriquecer o debate nos campos da saúde sexual e da saúde reprodutiva para a juventude, de forma que os jovens sejam entendidos como sujeitos plurais que devem gozar plenamente seus direitos: à educação, acesso à saúde (incluindo saúde sexual e saúde reprodutiva), acesso à informação, direito à religiosidade, direito a não-discriminação na perspectiva dos direitos humanos. Espera-se que os resultados apresentados

se tornem de fácil utilização por parte dos responsáveis pela elaboração de políticas para juventude com vistas a torná-las cada vez mais inclusivas, buscando fortalecer a autonomia plena de jovens cidadãos e cidadãs, por meio também do fortalecimento de uma democracia secular onde a laicidade funcione como uma forma de regulação social, um caminho para a justiça social e uma condição fundamental da igualdade.

A pluralidade característica de nossas sociedades demanda um instrumento jurídico que possa garantir a convivência entre as pessoas, apesar das diferenças, e que possa também garantir a liberdade de consciências. O Estado laico de fato está condicionado a uma contínua negociação de conflitos. A tensão entre a defesa dos valores religiosos e as liberdades individuais, como destacaram Gomes e colaboradores (2009b, p.19), fica em evidência quando o assunto é o exercício da sexualidade e as decisões sobre os usos do corpo, na atuação organizada de indivíduos e grupos conservadores com o objetivo de impactar e obstruir determinadas demandas da sociedade civil no campo legislativo.

Não se partiu da ideia de que havia, *a priori*, conflito entre a religião e a experiência da sexualidade autônoma entre os rapazes e moças estudados. Mas desde o início se tinha a certeza de que a religião ainda se fazia – e faz – presente nas diversas dimensões da vida, mesmo que de maneira modificada. Havia também a noção de não atribuir à religiosidade um formato estático, de algo que se apresenta sempre como intrinsecamente repressivo. A movimentação dinâmica dos discursos indicou a importância da promoção do debate entre as orientações que se encontram disponíveis para os rapazes e moças nos diversos contextos de socialização, com vistas a se compreender melhor as juventudes brasileiras, considerando sua classe social, sua cor da pele, seu sexo, sua orientação sexual e também sua religiosidade. Parece mais interessante que o diálogo com as comunidades religiosas seja conduzido sob a inspiração dos direitos humanos e dos princípios da laicidade, de forma a tentar superar os desafios próprios desse diálogo. Homossexualidade e relações sexuais fora do casamento são

classificadas como pecado em algumas religiões – mas, apesar disso, os religiosos, os leigos e as autoridades da hierarquia precisam compreender que em sua comunidade essas experiências existem e fazem parte do direito ao livre exercício da sexualidade dos adeptos, como sujeitos de direito. Ventura e colaboradores (2003) descreve, em partes, a perspectiva ético-política-normativa dos direitos humanos que este trabalho adota:

(...) a efetiva implementação dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, sob a perspectiva dos direitos humanos, demanda uma ação político-jurídica emancipatória, criativa e transformadora que, enfrentando tabus, assegure aos indivíduos a titularidade de direitos (...) o princípio democrático deve incluir também o princípio da laicidade do Estado, de forma que não haja nenhum tipo de comprometimento ou orientação pautada por tradições ou qualquer forma de credo religioso, para justificar as violações dos direitos à igualdade diante da lei e ao exercício, em igualdade de condições, de todos os direitos previstos nos diversos instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos.

No caso dos direitos sexuais e direitos reprodutivos, o que também está em jogo no cenário sociopolítico são as tensões entre o ideal de laicidade e os valores religiosos na gestão da vida política do país quando se pensa em fortalecer um Estado radicalmente democrático. Como demonstra Gomes e colaboradores (2009a), os segmentos cristãos desempenham papel ativo na formação da opinião pública, influenciando fortemente a formulação de políticas, de legislações referentes a temas considerados polêmicos – homossexualidade, aborto e eutanásia. Diante deste quadro, há que se priorizar algumas estratégias para superação do impasse e, como defende Pierucci (2008, p.12), quando se reivindica a secularização, deve se priorizar a “secularização do Estado como ordem jurídica”, principalmente para os “cidadãos-sujeitos-de-direitos”, buscando leis que possuam o caráter de serem revisáveis, para garantia de um “Estado democrático de direito”, porque justamente não se trata de leis “divinamente reveladas”.

Nesse momento do debate acirrado no campo dos direitos sexuais, não se pode abrir mão de realizar novos estudos que busquem compreender algumas das instituições que compõem a esfera mais ampla de decisões políticas no país e, ao mesmo tempo, algumas das organizações religiosas que atuam no espaço público, e que busquem também aprofundar o

conhecimento sobre a dimensão pessoal, a experiência da religiosidade e a vivência cotidiana dos sujeitos.

A contribuição que o trabalho aqui realizado tentou dar para o campo psicossocial foi indicar a dinâmica plural e complexa das religiosidades brasileiras e da religiosidade das pessoas que se filiam a uma comunidade religiosa, buscando validar a compreensão da perspectiva do sujeito, da singularidade da sua religiosidade. Foi também indicar que é preciso compreender como essa religiosidade se faz presente no espaço público, encarnada em autoridades que legislam em nome da religião inclusive nas esferas públicas de decisão no país.

Para se pensar na promoção do diálogo entre religiosidade, o movimento em direção à garantia dos direitos sexuais e direitos reprodutivos e o estímulo da autonomia dos jovens, é preciso admitir que a religiosidade é permanentemente reeditada e passível de mudanças.

Não há dúvida de que é pelos indivíduos que as culturas se transformam e também que é por meio deles que se efetivam movimentos no sentido de conservar as moralidades religiosas tal como estão. Esse processo dinâmico se define concretamente na relação que sujeitos estabelecem com as moralidades. A permanência pode aliar-se à mudança se a forma de transmitir as orientações religiosas se integrar na intenção de transformar. Nas palavras de Sanchis (2008), “é transmitindo-se, afirmando-se, confrontando-se, que as culturas se transformam”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 111-122.

_____. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.19, n.56, p.15-27, out.2004.

_____.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.15, n.3, p.92-100, jul.-set.2001.

AMARAL, R. O Ethos do povo de santo. In: _____. **Xirê!**: o modo de crer e viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 1992, p.57-75.

ANTONIAZZI, A. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte**, Belo Horizonte, v.3, n.5, p. 13-39, jul.-dez.2004.

ARAÚJO, M.F. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicologia: ciência e profissão**, Brasília, v.22, n.2, p.70-77, jun.2002. Cons. Fed. e Reg. de Psicologia. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000200009&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1414-9893.

ARIÉS, P. O amor no casamento. In: ARIÉS, P.; BÉJIN, A. **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 153-162.

ÁVILA, M.B. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.19, Supl. 2, S465-S469, 2003, p.S466.

AYRES, J.R. Práticas educativas e prevenção de AIDS: lições aprendidas e desafios atuais. **Interface - Comunicação, saúde, educação**, Botucatu/São Paulo, v.6, n.11, p.11-24, ago.2002.

BARBIERE, T. de. Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica. In: AZERÊDO, S.; STOLCKE, V. (Coords.). **Seminário Direitos Reprodutivos**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, PRODIR, 1990. p.25-45.

BENEDETTI, L.R. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Rio de Janeiro: Vozes, 2006, p.123-134.

BERGER, P.I.; LUCKMANN, T. **A construção social de realidade**. 11^a.ed. Petrópolis: Vozes, 1994, 247p.

BERQUÓ, E. (Coord.). **Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids**. Brasília: Ministério da Saúde, 2000. Série Avaliação, 4.

· De acordo com: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração, Rio de Janeiro, 2002.

BIRMAN, P. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, P. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p.59-86.

_____. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará / UERJ, 1995, 203p.

_____. Relações de gênero, possessão e sexualidade. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.1, n.3, 1991, p.37-58.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, n.2, ago.2005, p.403-414.

BLANCARTE, R. El porqué de un Estado laico. In: LIENDO, G.; BARRIENTOS, V.; HUACO, M. (Comp.). **Memorias del Primer Seminario Internacional: fomentando las libertades laicas**. Lima, Peru: Red Iberoamericana por las Libertades Laicas; El Colegio Mexiquense; Universidade Mayor de San Marcos, 2008, p.27-46.

BOZON, M. Sexualidade e conjugalidade: a redefinição das relações de gênero na França contemporânea. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.20, p.131-156, 2003.

_____. **Sociologia da Sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004, 170p.

BRANDÃO, C.R. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.261-288, set.-dez.2004. Revista do Instituto de Estudos Avançados da USP.

BURDICK, J. Pentecostalismo e identidade no Brasil: mistura impossível? In: MAGGIE, Y.; REZENDE, C.B. (Orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CALAZANS, G. Cultura adolescente e saúde: perspectivas para a investigação. In: OLIVEIRA, M.C. (Ed.). **Cultura, adolescência, saúde: Argentina, Brasil, México**. Campinas: Consórcio de Programas em Saúde Reprodutiva e Sexualidade na América Latina (CEDES/COLMEX/NEPO-UNICAMP), 1999, p.44-98.

CAMPOS, L.S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p.100-115, set.-nov.2005.

CAMURÇA, M.A. A realidade das religiões no Brasil no Censo IBGE-2000. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 35-48.

CASTRO, M.G.; ABRAMOVAY, M.; SILVA, L.B. A iniciação sexual dos jovens. In: _____. **Juventudes e Sexualidade**. Brasília: UNESCO, Ministério da Educação, Ministério da Saúde, 2004, p.66-103, 409 p.

CATÓLICAS pelo Direito de Decidir. **Pensamento da juventude católica sobre sexualidade e reprodução e Estado laico**. São Paulo: Publicações CDD, 2007. Pesquisa de opinião pública realizada pelo IBOPE entre 2006 e 2007.

CAVALCANTI, A; XAVIER, D. (Orgs.). **Em defesa da vida**: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católica pelo Direito de Decidir, 2006, 226p.

CAVALCANTI, R. Religião e seus posicionamentos I (Mesa 1), In: GIUMBELLI, E. (Org.). **Religião e Sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.17-63. Coletânea de seminário organizado pelo Centro Latinoamericano em Sexualidade e Ciências Sociais/Clam da UERJ e pelo Instituto de Estudos da Religião/Iser, out. 2003.

COMITÊ LATINO-AMERICANO e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) et al (Orgs.). Manifesto da Campanha por uma Convenção Interamericana dos Direitos Sexuais e dos Direitos Reprodutivos. Brasil, fev. 2008. Disponível em : <www.convencion.org.uy>, publicado com apoio da Fundação Ford, Hivos e Oxfam Novib. Texto abreviado e adaptado por Regina Jurkewicz.

CORRÊA, S. Cruzando a linha vermelha: questões não resolvidas no debate sobre direitos sexuais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, a.12, n.26, p.101-121, jul.-dez.2006.

COSTA, J.F. A construção cultural da diferença dos sexos. **Sexualidade, Gênero e Sociedade**, Rio de Janeiro, a.2, n.3, p. 3-8, jun.1995. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/construcao_cultural.html>.

_____. **A subjetividade exterior**. (Palestra apresentada em 2001 sob o título “A Externalização da Subjetividade”). Texto inédito disponível em: <<http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/>>.

COUTO, M.T. Gênero e comportamento reprodutivo no contexto de famílias em pluralismo religioso. In: HEILBORN, M.L. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.230. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

DUARTE, L.F.D. *Ethos* privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M.L. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.166-167. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

_____. *Ethos* privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: _____. et al. (Org.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006, p.51-88.

_____. Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e ‘religiosidade’ das classes trabalhadoras urbanas (Três ensaios sobre pessoa e Modernidade). **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n.41, p.1-69, 1983a. Nova série Antropologia.

_____. O culto do eu no templo da razão (Três ensaios sobre pessoa e Modernidade). **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n.41, p.1-69, 1983b. Nova série Antropologia.

DUARTE, L.F.D. et al. Família, reprodução e *ethos* religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: _____. et al. (Org.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p.15-50.

FARRIS, J.R. Autoridades morais no comportamento sexual humano: implicações para a religião e a psicologia. In: ARCURI, I.G.; ANCONA-LOPEZ, M. (Orgs.). **Temas em Psicologia da Religião**. São Paulo: Vetor, 2007, p. 115-136.

FERNANDES, R.C. Religião e seus posicionamentos I (Mesa 1). In: GIUMBELLI, E. (Org.). **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p. 17-63. Coletânea de seminário organizado pelo Centro Latinoamericano em Sexualidade e Ciências Sociais/Clam da UERJ e pelo Instituto de Estudos da Religião/Iser, out. 2003.

FOULCAULT, M. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. 18ª ed. São Paulo: Graal Editora, 2007, p.23.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989. 323p.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1992, 228 p.

GIUMBELLI, E. (Org.). **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005. Coletânea de seminário organizado pelo Centro Latinoamericano em Sexualidade e Ciências Sociais/Clam da UERJ e pelo Instituto de Estudos da Religião/Iser, out. 2003.

GOLDENBERG, M. Sobre a invenção do casal. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.89-104, 2001. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v1n1/artigos/Artigo%207%20-%20V1N1.pdf>>.

GOMES, E.C. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE, L.F.D. et al. (Org.). **Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária / FAPERJ, 2009a, p.45-70.

_____. Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não? In: GOMES, E.C. (Org.). **Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira**. Aparecida/São Paulo: Ideias e Letras, 2009b, p.169-187.

_____. Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural. In: DUARTE, L.F.D. et al. **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006, p. 191-218.

_____. Onde está o pluralismo: manifestações da religião na metrópole. **Enfoques**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, mar.2008. p.50-72. Revista eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - UFRJaneiro, Instit. de Filosofia e Ciências Sociais.

GOMES, E.C.; NATIVIDADE, M.; MENEZES, R.A. Parceria civil, aborto e eutanásia: controvérsias em torno da tramitação de projetos de lei. In: GOMES, E.C. (Org.). **Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira**. Aparecida/São Paulo: Ideias e Letras, 2009a, p. 188-210.

_____. Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In: DUARTE, L.F.D. et al. (Org.). **Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de**

projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond Universitária / FAPERJ, 2009b, p.15-44.

GRUMAN, M. O lugar da cidadania: estado moderno, pluralismo religioso e representação política. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.1, p.95-117, 2005. (PUCSP)

HEILBORN, M.L. Construção de si, gênero e sexualidade. In: _____. (Org.). **Sexualidade: o olhar das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p 40-59.

_____. Experiência da sexualidade, reprodução e trajetórias biográficas juvenis. In: _____. et al. **O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária e Editora FioCruz, 2006.

HEILBORN, M.L.; CABRAL, C.S. Práticas e normas sexuais de jovens brasileiros. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14, 2004, Caxambu/MG. **Anais...** Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2004.

HEILBORN, M.L. et al. Apresentação: sexualidade, família e *ethos* religioso. In: _____. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

HEILBORN, M.L. e Equipe Gravad. Uniões precoces, juventude e experimentação da sexualidade. In: _____. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

HIRSCH, O. Igrejas inclusivas. **Clam** – Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. Rio de Janeiro, 13.jan.2009. Entrevista com Marcelo Natividade. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=5032&sid=43>>. Acesso em 18.out.2009.)

JABOR, J.M. et al. A prática do amor e o amor prático: identidade e sentimentos em uma família religiosa de classe média. In: DUARTE, L.F.D. et al. (Org.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p.169-190.

JACOB, C.R. et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**, Rio de Janeiro: Editora PUC, Edições Loyola, CNBB, 2003, 240p.

KNAUTH, D.R. et al. As trajetórias afetivo-sexuais: encontros, união e separação. In: HEILBORN, M.L. et al. **O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária e Editora FioCruz, 2006, p. 30-58.

LEAL, A. Práticas sexuais no contexto da conjugalidade: o que implica a intimidade? In: HEILBORN, M.L. et. al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.62-63. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

LIMA, L.L.G. Confissão e Sexualidade. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (Orgs.). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996, p. 38-59.

LOREA, R.A. Acesso ao aborto e liberdades laicas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.12, n.26, jul.-dez.2006, p.185-201.

LUNA, N. Religiosidade no contexto das novas tecnologias reprodutivas. In: DUARTE, L.F.D. et al. (Orgs.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p. 113-150.

MACHADO, M.D.C. Religião, família, individualismo. In: DUARTE, L.F.D. et al. (Org.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006, p. 89-112.

MALANDRINO, B.C. **Umbanda**: mudanças e permanências - uma análise simbólica. São Paulo: EDUC / FAPESP, 2006, 292p.

MARDONES, J.M. **¿Adónde va la religión?**: Cristianismo y religión en nuestro tiempo. Santander: Editorial Sal da Terra, 1996.

MARIANO, R. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião - Rever**, São Paulo, n.4, ISSN 1677-1222, dez-2008. Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC-SP. (Revista eletrônica: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.htm>)

MARIZ, C.L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil**: Continuidades e rupturas. Petrópolis, Vozes, 2006, p. 53-68.

MARTINS, A.D. Catolicismo contemporâneo: tratando da diversidade. In: GOMES, E.C. **Dinâmicas contemporâneas de fenômeno religioso na sociedade brasileira**. Aparecida/São Paulo: Ideias e Letras, 2009, p. 125-146.

MATOS, M. **Reinvenções do vínculo amoroso**: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Editora UFMG, 2000.

MEAD, G. **Mind, Self, and Society**. Chicago: Chicago University, 1992. (Original work published 1934).

MENDONÇA, A.G. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil**: Continuidades e rupturas. Petrópolis, Vozes, 2006, p. 89-110.

MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento**: Pesquisa qualitativa em Saúde. Rio de Janeiro: Hucitec-ABRASCO, 1996.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n.74, p. 47-65, mar.2006.

MOORE, H. Compreendendo sexo e gênero (Tradução de Júlio Assis Simões, para uso didático, do original Understanding sex and gender). In: INGOLD, Tim (ed.) **Companion encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, 1997.

NATIVIDADE, M. Homossexualidade, gênero e *cura* em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.21, n.61, 2006.

_____. Homossexualidade masculina e experiência pentecostal. In: HEILBORN, M.L. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.247-272. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

_____. Ser homossexual ou ser evangélico?: dilemas de construção de identidade. In: GOMES, E.C. **Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira**. Aparecida/São Paulo: Ideias e Letras, 2009, p. 101-124.

NEGRÃO, L. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

NOVAES, R.R. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, P. (Org.). **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001, p. 81-207.

_____. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.321-330, set.-dez.2004. Revista do Instituto de Estudos Avançados da USP.

_____. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 135-160.

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

PACHECO, E.T.; SILVA, S.R.; RIBEIRO, R.G. Eu era do mundo: transformações do auto-conceito na conversão pentecostal. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v.23 n.1, p.53-62, Jan.-Mar.2007.

PAIVA, G.J. Identidade e pluralismo: identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões japonesas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v.20, n.1, jan.-abr.-2004.

PAIVA, V. A Psicologia redescobrirá a sexualidade? In: **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.13, n.4, p.641-651, out.-dez.2008, p.65. Depto. de Psicologia. Universidade Estadual de Maringá.

_____. Analysing sexual experiences through ‘scenes’: a framework for the evaluation of sexuality education. **Sex education**, Londres, v.5, n.4, p. 345-359, 2005.

_____. Cenas sexuais, roteiros de gênero e sujeito sexual. In: BARBOSA, R.M.; PARKER, R. (Orgs.). **Sexualidades pelo avesso: direitos, identidade e poder**. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999, p.250-271.

_____. *Scripts e Cenas Sexuais*. In: _____. **Fazendo arte com camisinha**. São Paulo: Summus Editorial, 2000, p.211-242.

_____. Sem mágicas soluções: A prevenção e o cuidado em HIV/AIDS e o processo de emancipação psicossocial. **Interface – Comunicação, saúde, educação**, Botucatu/São Paulo, v.6, n.11, p.25-38, ago.2002.

_____. Sexualidades adolescentes: escolaridade, gênero e o sujeito sexual. In: PARKER, R.; BARBOSA, R.M. (Orgs.). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996, v.1, p. 213-234.

PAIVA, V.; AYRES J.R.; FRANÇA Jr., I. Expanding the flexibility of normative patterns in youth sexuality and prevention program. **Sexuality Research & Social Policy** (Journal of NSRC), Califórnia, v.1, n.1, 2004, p.83-97.

PAIVA, V.; SANTOS, S.; BLESSA, C. Vulnerabilidade dos jovens do litoral de sul de São Paulo e Rio de Janeiro às DST/Aids, exploração sexual e abuso de álcool e drogas ilícitas: um estudo em Iguape (SP) e Parati (SP). Pesquisa financiada pelo CNPq. Processo: 475790/2004-9.

PARKER, R.G. **A construção da solidariedade**: Aids, sexualidade e política no Brasil. Rio de Janeiro: ABIA/IMS-UERJ / Relume-Dumará, 1994.

_____. **Corpos, prazeres e paixões**. São Paulo: Best Seller, 1991.

PEDREIRA, E.R. Religião e seus posicionamentos I (Mesa 1). In: GIUMBELLI, E. (Org.). **Religião e Sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.17-63. Coletânea de seminário organizado pelo Centro Latinoamericano em Sexualidade e Ciências Sociais/Clam da UERJ e pelo Instituto de Estudos da Religião/Iser, out. 2003.

PETCHESKY, R.P. Derechos y necesidades: repensando las conexiones en los debates sobre salud reproductiva y sexual. In: GRUSKIN, S. (Org.). **Derechos sexuales y reproductivos**: aportes y dialogos contemporaneos. Lima, Peru: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2001, p.27-41.

PIERUCCI, F. Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p.17-34.

_____. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, São Paulo, v.20, n.2, p.9-16, 2008. Revista de Sociologia da USP.

PRANDI, R. Converter indivíduos, mudar culturas, **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v.20, n.2, nov.2008, p.155-172, p.159.

_____. Nos Terreiros e no mundo. In: _____ **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira, São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 141-238.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso, **Estudos Avançados**, v.18 n.52, 2004, p. 223-238.

RIOS, L.F. **O feitiço de Exu**: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblecistas. 2004. 330f. Tese de Doutorado – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

RIOS, L.F. et al. Os cuidados com a “carne” na socialização sexual dos jovens. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.13, n.4, p.673-682, out.-dez.2008. Depto. de Psicologia. Universidade Estadual de Maringá. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n4/v13n4a05.pdf>>.

RIOS, R.R. Para um direito democrático da sexualidade. Rio de Janeiro: Centro latino-americano em sexualidade e direitos humanos / Instituto de Medicina Social, 2005. p. 2-34.

Coleção Documentos – Website. Disponível em
<http://www.clam.org.br/pdf/roger_dirdemsex_port.pdf>, acesso em 01/junho/2009.

RODRIGUES, C.S.L. Católicas e femininas: identidade religiosa e sexualidade de mulheres católicas modernas. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.2, p.36-55, 2003. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_rodrig.pdf>.

ROHDEN, F. & Equipe Gravada. Religião e iniciação sexual em jovens de camadas populares. In: HEILBORN, M.L. et al. (Org.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p. 177-206. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade.

RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of politics of sexuality. In: PARKER, R.G.; AGGLETON, P. **Culture, Society and Sexuality**. Londres: UCL Press, 1999. p.143-178.

SALTOLIN, J.L. Religião e seus posicionamentos II (Mesa 2). In: GIUMBELLI, E. (Org.). **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p.73-109. Coletânea de seminário organizado pelo Centro Latinoamericano em Sexualidade e Ciências Sociais/Clam da UERJ e pelo Instituto de Estudos da Religião/Iser, out. 2003.

SANCHIS, P. Cultura brasileira e religião...: passado e atualidade... **Cadernos CERU**, São Paulo, s.2, v.19, n.2, p.71-92, dez.2008.

_____. Religiões, religião: alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____. (Org.). **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p.9-58.

SANTOS, B.S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v.5, n.1-2, 1993, p.32.

SANTOS, E.S.; MANDARINO, C.M. Juventude e religião: cenários no âmbito do lazer. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.3, p.161-177, 2005. (PUCSP) Revista eletrônica disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>.

SCOTT, R.P.; CANTARELLI, J. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. **Caderno CRH**, Salvador, v.17, n.42, p.375-388, set.-dez.2004.

SEGATO, R. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Editora UNB, 1995.

SILVA, C.G. **Mulheres: casamento, Aids e doenças sexualmente transmissíveis**. 1999. 182f. Dissertação de Mestrado – Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999. (título obtido: Mestre em Ciências Sociais)

_____. O significado de fidelidade e as estratégias para prevenção da Aids entre homens casados. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v.36, n.4, ago.2002. Faculdade de Saúde Pública. USP. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102002000500007&lng=en&nrm=iso>.

SILVA, C.G. et al. Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.13, n.4, p.683-692, out./dez.2008. Depto. de Psicologia. Universidade Estadual de Maringá. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n4/v13n4a06.pdf>>.

SILVA, F.F. **A escola e a construção de projetos profissionais**: escolarização, imagens do trabalho e dos gêneros. 2003. 165f. Dissertação de mestrado – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SILVA, V.G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, 149p.

_____. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre o neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p.207-228.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 1995.

VANCE, C. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.7-31, 1995. Ed. Relume-Dumará.

VARGAS, C.Z. Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites. **Última Década**, Cidade Viña del Mar, n.20, p.47-69, jun.2004.

VENTURA, M. (Org.); IKAWA, D.; PIOVESAN, F.; BARSTED, L.L. (Colabs.). Princípios dos Direitos Sexuais e Reprodutivos. In: _____. **Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos na perspectiva dos Direitos Humanos**: síntese para gestores, legisladores e operadores do direito. Rio de Janeiro: Advocaci, 2003, p.49-54.

VILLELA, W.V.; DORETO, D.T. Sobre a experiência sexual dos jovens. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.22, n.11, p. 2467-2472, nov.2006.

WATANABE, T.H.B. Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n.1, p.15-30, 2005. (PUCSP)

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G.L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias das sexualidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.35-83.

Sites consultados:

<<http://www.abiaids.org.br>>

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/lg/noticias/2009/03/090317_papaaidsafricafn.shtml>

<<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/353042.pdf>>

<http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=5381>

<http://www.estadao.com.br/vidae/not_vid333981,0.htm>

<<http://www.iapro.com.br/index.php>>

<http://www.jesussite.com.br/noticias_detalhe.asp?id_news=73>

<http://journals.lww.com/aidsonline/Abstract/2005/10004/Optimistic_perception_of_HIV_AIDS_unprotected_sex.6.aspx>

<<http://maracatu.org.br/o-maracatu/breve-historia/>>

<<http://nepaids.incubadora.fapesp.br/portal/projeto>>

<<http://www.paradasp.org.br/>>

<<http://rozangelajustino.blogspot.com/>>

<<http://veja.abril.com.br/120809/homossexuais-podem-mudar-p-015.shtml>>

<<http://www.xamanismo.com.br>>

ANEXOS

ANEXO I - ROTEIRO DAS ENTREVISTAS PROFUNDIDADE (BERQUÓ, 2000; PAIVA; SANTOS; BLESSA, 2004)

A - Caracterização do entrevistado	INSTRUÇÕES / ORIENTAÇÕES
<p>1) Quantos anos você tem?</p> <p>2) Em que cidade você nasceu?</p> <p>3) Como você define a sua cor? (espontânea)</p> <p>4) Tomando as categorias do IBGE, você se classificaria como: branco, preto, pardo, amarelo ou indígena?</p> <p>5) Com quem você mora?</p> <p>6) Você está estudando?</p> <p>7) Até que série estudou?</p> <p>8) Você trabalha? Fazendo o que? Descreva sua rotina.</p> <p>9) Qual seria a soma da renda mensal das pessoas que vivem com você na sua casa? E por pessoa?</p> <p>10) Descreva como é a sua casa. (quantos e quais cômodos, como é construída, aonde se localiza)</p> <p>11) Você é casado(a), solteiro(a), mora junto, viúvo(a), separado/divorciado(a)?</p> <p>12) Tem filhos?</p> <p>13) Se tiver, quantos? Quando se aplicar.</p>	<p><i>Após a definição apresentar as categorias do IBGE e pedir para a pessoa se auto-classificar numa delas: branco, preto, pardo, amarelo e indígena.</i></p> <p><i>Barraco, alvenaria, área de invasão, represa, encosta, córrego, fundo e vale.</i></p>

B – Religião	INSTRUÇÕES / ORIENTAÇÕES
<p>14) A religião é importante para você?</p> <p>15) Como você se tornou um praticante desta religião?</p> <p>16) Você já foi praticante de outra religião?</p> <p>17) Como é sua vida como membro dessa comunidade religiosa?</p> <p>18) O seu/sua centro/terreiro/igreja oferece alguma atividade com os jovens? O que é oferecido? O que você acha disso?</p> <p>19) Você já recebeu informações sobre como cuidar da saúde, gravidez, contracepção, DST/Aids no/na seu/sua centro/terreiro/igreja?</p> <p>20) Você já recebeu informações sobre direitos e cidadania no/na seu/sua centro/terreiro/igreja?</p>	<p><i>Explorar o significado da religião na vida dele(a).</i></p>

C - Concepções sobre gênero, sexualidade, corpo e prazer	INSTRUÇÕES / ORIENTAÇÕES
<p>21) Por favor, gostaria que você contasse a história da sua vida afetiva. Desde a primeira vez que se interessou por outra pessoa....</p> <p>22) Você costuma conversar sobre sexo? Com quem?</p> <p>23) E na sua comunidade religiosa, você conversa sobre sexo? Com quem?</p> <p>24) O que você conversa?</p> <p>25) O que você considera importante para transar com alguém?</p> <p>26) Do seu ponto de vista, quando e em que situação os meninos devem iniciar sua vida sexual?</p> <p>27) E as meninas?</p> <p>28) E sua religião, o que recomenda sobre isso?</p> <p>29) O que pensa sobre sexo antes do casamento?</p> <p>30) O que você espera do casamento?</p> <p>31) O que você pensa das relações extraconjugais?</p> <p>32) O que sua religião diz sobre essas questões?</p> <p>33) Você já se envolveu afetivamente com alguém do mesmo sexo?</p> <p>34) Já transou com alguém do mesmo sexo?</p> <p>35) O que você pensa sobre transar com pessoas do mesmo sexo?</p> <p>36) No/na seu/sua centro/terreiro/igreja tem gays, lésbicas ou travestis? Como as pessoas lidam diante Das diferentes orientações sexuais?</p> <p>37) E sua religião, o que diz sobre a homossexualidade?</p> <p>38) Você usa algum método para evitar gravidez? Com quem se informou? Onde pega?</p>	<p>Explorar os detalhes da vida afetiva e sexual durante o relato da história; estimular o relato das cenas para apreender os relacionamentos; buscar diferenciar os tipos de relação (“ficar”, namoro, etc).</p> <p><i>Existem diferenças no envolvimento afetivo/sexual de acordo com a parceria e o contexto.</i></p> <p>Procurar sempre explorar as cenas a partir da vivência do/da entrevistado e procurar explorar a concepção da religião do/da entrevistado sobre os temas.</p>

<p>39) O que você pensa sobre masturbação?</p> <p>40) E na última vez que transou, você usou/sabe se parceiro(a) usou algum método para evitar ter filhos?</p> <p>41) Já aconteceu algum caso de gravidez com adolescentes na sua comunidade?</p> <p>42) E você já passou por isso?</p> <p>43) O que sua religião diz a respeito da gravidez na adolescência?</p> <p>44) Alguma mulher da sua comunidade religiosa já fez aborto? Como sua/seu centro/terreiro/igreja lidou com a questão? Se não aconteceu ou não sabe, como você acha que seria a reação?</p> <p>45) Seu/sua centro/terreiro/igreja orienta sobre esses temas? Como?</p> <p>46) Você conhece alguém que sofreu violência doméstica? Como sua comunidade reage nessa situação? Se não conhece/sabe, como a comunidade reagiria?</p> <p>47) Qual sua opinião sobre prostituição?</p> <p>48) E a sua religião, o que diz?</p> <p>49) O que você pensa sobre o uso de álcool e outras drogas? Você costuma beber ou usar outras drogas? E cigarros?</p> <p>50) O que a sua religião diz sobre isso?</p> <p>51) O que você acha que os jovens de outras religiões pensam sobre esses temas que tratamos aqui?</p>	<p>Levantar o grau de conhecimento da pessoa sobre métodos contraceptivos. Estar atento para informações erradas e/ou distorcidas.</p> <p>Levantar quem deve se preocupar/a quem cabe a responsabilidade para evitar ter filhos.</p> <p>Explorar se há diferenças no uso de contraceptivos de acordo com quem se transa: namorado (termos usados pela pessoa) onde, quando e como se transa.</p>
--	--

D – DST e Aids	INSTRUÇÕES / ORIENTAÇÕES
52) O que vem à sua cabeça quando se fala em doenças sexualmente transmissíveis (DST)? Você conhece algum amigo da sua idade que já teve DST, gonorreia...E você já teve? Pode me contar como foi?	<i>Levantar o grau de conhecimento das DST. Estar atento para informações erradas e/ou distorcidas.</i>
53) O que vem à sua cabeça quando se fala em aids?	
54) Como se previne DST e Aids?	<i>Verificar quais estratégias de prevenção às DST são usadas pela pessoa na sua vida cotidiana (usa camisinha, “tira antes”, procura farmácia, posto de saúde, etc).</i>
55) O que sua religião diz desses temas?	
56) O que você pensa da camisinha? Você usa? Onde você pega?	
57) E a sua religião?	<i>Levantar as associações que a palavra Aids faz emergir (simbolismos).</i>
58) Você sabe onde se faz o teste para o HIV na cidade onde mora?	<i>Levantar o grau de conhecimento sobre o HIV/Aids. Estar atento para informações erradas e/ou distorcidas.</i>
59) Onde você recebe informações sobre DST e aids?	<i>Estar atento a noções como grupos de risco, preconceitos, estigmas.</i>
60) Conte uma situação em que você correu o risco de pegar o vírus da aids.	
61) Caso diga não: Conte uma situação que você acha que você pode pegar o vírus da Aids? Como você imagina que seria?	<i>Procurar sempre explorar as cenas a partir da vivência do/da entrevistado e procurar explorar a concepção da religião do/da entrevistado sobre os temas.</i>
62) Na sua comunidade religiosa tem alguma pessoa vivendo com HIV/Aids? Como a comunidade lida com isso? Você conhece alguma pessoa vivendo com HIV/Aids?	<i>Descrição de cena (Verificar transformações de sentido e significado mudando os elementos constitutivos da cena. Exemplo: se houvesse uma pessoa que vivesse com alguém aids na sua comunidade, como seria?)</i>

E - Direitos	INSTRUÇÕES / ORIENTAÇÕES
<p>63) O que é Direitos Humanos para você?</p> <p>64) De quem é a responsabilidade para garantia dos direitos dos jovens?</p> <p>65) Qual é o papel da religião na garantia dos direitos dos jovens?</p> <p>66) O que é cidadania para você? Você consegue relacionar religião e cidadania?</p> <p>67) O que você acha que as outras religiões dizem sobre os direitos dos jovens?</p> <p>68) O que a/o sua/seu centro/terreiro/igreja pensa sobre a questão da cidadania e direitos dos jovens?</p> <p>69) Sua/seu centro/terreiro/igreja luta pelos direitos de algum grupo específico?</p> <p>70) O que você acha que precisa ser feito para atingirmos uma democracia religiosa? Como você relaciona direito e religião?</p> <p>71) Do ponto de vista da sua religião você saberia dizer o que são direitos quando se pensa em sexualidade?</p>	<p>Se o entrevistado demonstrar dificuldade para responder, deixe-o confortável e exemplifique; se necessário, ao final, retome o tema e explique.</p> <p>Para além da opinião e do modo de pensar, procurar explorar as CENAS solicitando exemplos a partir das respostas.</p> <p><i>Tentar estimular a reflexão mesmo que haja contradição entre o modo do entrevistado pensar em relação a sua religião.</i></p>
<p>ESTAMOS ENCERRANDO NOSSA ENTREVISTA, Você gostaria de dizer algo que considera importante? Fique à vontade....</p>	<p><i>Estimular o entrevistado para que deixe algo registrado, inclusive sobre a percepção de ter participado de uma entrevista como essa...</i></p>

MUITO OBRIGADA PELA PARTICIPAÇÃO!!!!

ANEXO II - ROTEIRO DOS GRUPOS FOCAIS

Perguntas para discussão	Condução da discussão
<ul style="list-style-type: none"> ✓ O que é gostar de alguém? O que é amor? ✓ O que é amor, segundo sua religião? Como ela pensa o amor entre as pessoas? ✓ Quem já gostou ou gosta de outra pessoa? Como é? Como descobriu? ✓ Quem namora? Se sim, com quem? Se não namora, por que não? O que acham do namoro? ✓ O que sua religião fala do namoro? E suas lideranças religiosas? Vocês concordam com elas? ✓ E ficar? Vocês ficam? Contem sobre a última vez que ficou com alguém. Se não ficam, por que não? ✓ O que sua religião diz sobre ficar? Ela permite? ✓ E sobre relações sexuais, quando é o momento certo para ter? Vocês já tiveram experiências? Como foi? Se não tiveram, o que esperam para a primeira vez? E se não acontecer como o esperado? ✓ O que sua religião diz sobre relações sexuais? E suas lideranças religiosas? Você concorda? ✓ E casamento? Com quem vocês esperam casar? Por que? Quando? ✓ Qual a importância do sexo no casamento? ✓ O que pensam sobre as relações fora do casamento? Por que? ✓ Qual o momento de ter filhos? Quem decide? Como seria o ideal? ✓ O que sua religião orienta sobre gravidez e filhos? Você concorda? ✓ E se alguém começar a gostar de alguém do mesmo sexo, assumiria como um relacionamento? ✓ O que sua religião pensa sobre relacionamento entre pessoas do mesmo sexo? Você concorda? E suas lideranças religiosas? 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>Introduzir a atividade com a promoção de ambiente de confiança e acolhedor, após discussão e assinatura de termos de consentimento</i> ✓ <i>As perguntas devem ser desencadeadoras e levar ao tema seguinte</i> ✓ <i>Deve ser privilegiada a narração na forma de cenas</i> ✓ <i>Quando houver relato espontâneo de diferenças de percepções e significado para homens e mulheres, deve ser explorado</i> ✓ <i>Tentar fazer com que todos participantes se coloque em cada um dos temas</i> ✓ <i>Quando houver conflito, deverá ser mediado garantindo escuta e oportunidade de fala a todos</i> ✓ <i>Tentar aproveitar o ritmo espontâneo da discussão para trazer novos temas/questões</i> ✓ <i>Obter percepções dos grupos de jovens que estejam o mais próximo possível do mundo vivido e experimentado por eles.</i> ✓ <i>O grupo de discussão deve durar, no máximo, 3 horas</i> ✓ <i>As discussões serão conduzidas, em termos de tempo de duração, de acordo com a quantidade de participantes</i>

ANEXO III - TERMOS DE CONSENTIMENTO E DE ASSENTIMENTO



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Termo de Assentimento Livre e Esclarecido

A sexualidade no contexto das relações amorosas entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo

Você está sendo convidado/a para participar de uma entrevista e/ou de um grupo de discussão. Essas atividades fazem parte de uma pesquisa que tem como objetivo compreender melhor o mundo de jovens religiosos. Essa pesquisa está sendo realizada por Cristiane Gonçalves da Silva para obtenção do título de doutora, junto ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP, sob a orientação da Professora Doutora Vera Paiva.

Os/as frequentadores/as e adeptos/as de templos religiosos (igreja, terreiro, centro) estão sendo convidados a falar, na entrevista ou na discussão em grupo, sobre suas experiências religiosas, suas experiências amorosas, sobre seus ideais, sobre o que pensa em relação à sexualidade e em relação aos direitos.

A entrevista e o grupo devem durar aproximadamente 2 horas e serão gravados em áudio. O conteúdo registrado será transcrito posteriormente para fins de análise, como parte da pesquisa.

O seu nome assim como o nome do seu templo não serão mencionados em nenhuma forma de divulgação do estudo. Você pode deixar de participar da entrevista ou da discussão em grupo, a qualquer momento, sem nenhum problema. Espera-se que os resultados desse estudo possam contribuir para ampliar os conhecimentos sobre as juventudes e orientar políticas públicas.

Sinta-se a vontade para perguntar, caso tenha qualquer dúvida sobre a pesquisa, inclusive depois da entrevista. Nesse caso, por favor, entre em contato com a responsável: *Cristiane Gonçalves da Silva*, no Instituto de Psicologia/NEPAIDS (Av. Prof. Mello Moraes, 1721 / São Paulo – fones:(11)3091-4184 e 3091-4362).

Sua participação e contribuição nesse estudo são extremamente valiosas e, por isso, agradeço.

Assentimento

São Paulo, ____ de _____ de 2008

Eu, abaixo assinado, afirmo que li e compreendi o conteúdo deste termo e concordo em participar da entrevista e com as colocações nele apresentadas. Estou ciente também que um responsável estará consentindo a minha participação.

Assinatura do Participante

**Cristiane Gonçalves da Silva
Pesquisadora Responsável
Instituto de Psicologia da USP**



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

A sexualidade no contexto das relações amorosas entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo

Você está sendo convidado/a para participar de uma entrevista e/ou de um grupo de discussão. Essas atividades fazem parte de uma pesquisa que tem como objetivo compreender melhor o mundo de jovens religiosos. Essa pesquisa está sendo realizada por Cristiane Gonçalves da Silva para obtenção do título de doutora, junto ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP, sob a orientação da Professora Doutora Vera Paiva.

Os/as frequentadores/as e adeptos/as de templos religiosos (igreja, terreiro, centro) estão sendo convidados a falar, na entrevista ou na discussão em grupo, sobre suas experiências religiosas, suas experiências amorosas, sobre seus ideais, sobre o que pensa em relação à sexualidade e em relação aos direitos.

A entrevista e o grupo devem durar aproximadamente 2 horas e serão gravados em áudio. O conteúdo registrado será transcrito posteriormente para fins de análise, como parte da pesquisa.

O seu nome assim como o nome do seu templo não serão mencionados em nenhuma forma de divulgação do estudo. Você pode deixar de participar da entrevista ou da discussão em grupo, a qualquer momento, sem nenhum problema. Espera-se que os resultados desse estudo possam contribuir para ampliar os conhecimentos sobre as juventudes e orientar políticas públicas.

Sinta-se a vontade para perguntar, caso tenha qualquer dúvida sobre a pesquisa, inclusive depois da entrevista. Nesse caso, por favor, entre em contato com a responsável: *Cristiane Gonçalves da Silva*, no Instituto de Psicologia/NEPAIDS (Av. Prof. Mello Moraes, 1721 / São Paulo – fones:(11)3091-4184 e 3091-4362).

Sua participação e contribuição nesse estudo são extremamente valiosas e, por isso, agradeço.

Consentimento

São Paulo, ____ de _____ de 2008

Eu, abaixo assinado, afirmo que li e compreendi o conteúdo deste termo e concordo em participar da entrevista e/ou grupo de discussão e concordo com as colocações nele apresentadas,

Assinatura do Participante

**Cristiane Gonçalves da Silva
Pesquisadora Responsável
Instituto de Psicologia da USP**



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

A sexualidade no contexto das relações amorosas entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo

O/A jovem _____ (escrever apenas primeiro nome) está sendo convidado(a) para participar de uma entrevista e/ou de um grupo de discussão. Essas atividades fazem parte de uma pesquisa que tem como objetivo compreender melhor o mundo de jovens religiosos e está sendo realizada por Cristiane Gonçalves da Silva para obtenção do título de doutora, junto ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora Vera Paiva.

Os/as frequentadores/as e adeptos/as de templos religiosos (igreja, terreiro, centro) estão sendo convidados a falar, na entrevista ou na discussão em grupo, sobre suas experiências religiosas, suas experiências amorosas, sobre seus ideais, sobre o que pensa em relação à sexualidade e em relação aos direitos.

A entrevista e o grupo de discussão deverão durar aproximadamente 2 horas e serão gravados em áudio. O conteúdo registrado será transcrito posteriormente para fins de análise, como parte da pesquisa.

O nome do entrevistado ou participante do grupo de discussão assim como o nome do templo que o/a jovem frequenta não serão mencionados em nenhuma forma de divulgação do estudo. O jovem poderá deixar de participar da entrevista ou do grupo, a qualquer momento, sem nenhum problema. Espera-se que os resultados desse estudo possam contribuir para ampliar os conhecimentos sobre as juventudes e orientar políticas públicas.

Sinta-se a vontade para perguntar, caso tenha qualquer dúvida sobre a pesquisa, inclusive depois da entrevista. Nesse caso, por favor, entre em contato com a responsável: *Cristiane Gonçalves da Silva*, no Instituto de Psicologia/NEPAIDS (Av. Prof. Mello Moraes, 1721 / São Paulo – fones:(11)3091-4184 e 3091-4362).

A participação e contribuição dele/dela nesse estudo é extremamente valiosa e, por isso, agradeço.

Consentimento

São Paulo, de de 2008

Eu, abaixo assinado, afirmo que li e compreendi o conteúdo deste termo e autorizo a participação de _____ (colocar apenas primeiro nome do/a jovem) na entrevista ou na discussão em grupo e afirmo também que concordo com as colocações apresentadas.

Assinatura do Participante

**Cristiane Gonçalves da Silva
Pesquisadora Responsável
Instituto de Psicologia da USP**

ESTE TERMO DE CONSENTIMENTO DEVE SER GUARDADO JUNTO COM O RESPECTIVO TERMO DE ASSENTIMENTO
--

ANEXO IV - ARTIGO PUBLICADO¹⁰⁵**RELIGIOSIDADE, JUVENTUDE E SEXUALIDADE:
ENTRE A AUTONOMIA E A RIGIDEZ¹**

Cristiane Gonçalves da Silva^{*}
Alessandro Oliveira Santos[#]
Daniele Carli Licciardi[¶]
Vera Paiva^ª

RESUMO. Este artigo descreve como jovens religiosos e autoridades religiosas das respectivas comunidades compreendem a sexualidade, considerando suas experiências pessoais e como membros de comunidades religiosas. A análise pretende contribuir para que políticas públicas dedicadas à promoção da saúde sexual da juventude considerem a religiosidade no contexto de um Estado laico e da promoção do direito à prevenção. Foram realizadas 26 entrevistas abertas e semidirigidas em diferentes comunidades da região metropolitana da cidade de São Paulo (comunidade Católica, de Umbanda, do Candomblé e de diferentes denominações Evangélicas) sobre iniciação sexual, casamento, gravidez, contracepção e prevenção das DSTs/aids, homossexualidade, aborto e direitos humanos. Observou-se como jovens e autoridades religiosas convivem com a tensão entre tradição e modernidade e os distintos discursos sobre a sexualidade. Como sujeitos religiosos (do discurso religioso) e sujeitos sexuais (de discursos sobre sexualidade), devem ser incorporados pelos programas como sujeitos de direito nos termos de sua religiosidade.

Palavras-chave: juventude, religião, sexualidade.

**RELIGIOSITY, YOUNG PEOPLE AND SEXUALITY:
BETWEEN AUTONOMY AND RIGIDITY**

ABSTRACT. Current article describes how religious young people and the religious authorities of their communities understand sexuality. Knowledge is based on personal experiences as well as members of a religious community. Analysis investigates the manner public policies devoted to the sexual health of young people take religiosity into account within the context of a lay state and within the context of the right to disease prevention. Twenty-six open and half-structured interviews were undertaken in different communities (Catholic communities, Umbanda, Candomblé and different Evangelic denominations) of the metropolitan region of São Paulo SP Brazil. Interviews covered sexual initiation, marriage, pregnancy, contraception and STD/Aids prevention, homosexuality, abortion and human rights. It has been reported that youth and religious authorities experience the tension between tradition and modernity and distinct discourses on sexuality. As religious subjects (of the religious discourse) and sexual subjects (of sexuality discourses), they should be integrated into programs as subjects with their rights, within their own religiosity terms.

Key words: Young people, religion, sexuality.

**RELIGIOSIDAD, JUVENTUD Y SEXUALIDAD:
ENTRE LA AUTONOMIA Y LA RIGIDEZ**

RESUMEN. Este artículo describe como los jóvenes religiosos y sus autoridades religiosas comprenden la sexualidad, embasados en su experiencia personal y como miembro de comunidades religiosas. El análisis pretende contribuir para políticas públicas de promoción de salud, en el contexto del estado laico y de la promoción y protección del derecho a la prevención. Veintiséis entrevistas abiertas y semi-dirigidas fueron realizadas junto a diferentes comunidades religiosas de la región metropolitana de São Paulo (católicas, religiones de matriz afro-brasilera Umbanda y Candomblé y diferentes denominaciones Evangélicas) sobre: iniciación sexual, casamiento, embarazo, aborto, contracepción y prevención de DST/SIDA, homossexualidad y derechos humanos. Se ha observado como los jóvenes y sus autoridades religiosas han convivido con la tensión entre tradición y modernidad, y con los distintos discursos sobre la sexualidad. Como sujetos religiosos (del discurso religioso) y sujetos sexuales (del discurso sobre sexualidad), deben ser incorporados por los programas como sujetos de derecho en los termos de su religiosidad.

Palabras-clave: Juventud, religión, sexualidad.

¹⁰⁵ SILVA, C.G.S. et al. Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 4, p. 683-692, out./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n4/v13n4a06.pdf>>.

¹ Apoio: U.S. National Institute of Child Health and Human Development, PROSARE/CEBRAP – Fundação Mac Arthur e Capes.

^{*} Doutoranda em Psicologia Social, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo-USP e Núcleo de Estudos para Prevenção da Aids (NEPAIDS), São Paulo.

[#] Doutor em Psicologia, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, NEPAIDS, São Paulo.

[¶] Graduada em Psicologia. NEPAIDS, São Paulo.

^ª Doutora. Professora no Instituto de Psicologia/USP e NEPAIDS, São Paulo.

Autores convidados.

Vários estudos no campo de gênero e sexualidade vêm explorando a importância do universo religioso como instância reguladora das sexualidades brasileiras, em interação com diversos outros discursos disseminados pela mídia, como os de inspiração tecnocientífica no campo da sexologia ou da prevenção da aids (Citelli, 2004; Cunha, 2000; Heilborn, 2006; Parker, 1991). Cresce a predominância de uma ideologia que valoriza a individualidade e a secularização, ressignifica as práticas sociais, desloca as fronteiras das instâncias que compõem a sociedade (Burity, 2001; Gruman, 2005) e modifica a gestão da religiosidade sobre a sexualidade. A esfera religiosa tem renovado seus discursos sobre o gênero e a sexualidade, mantendo-se como dimensão sociocultural relevante no processo de socialização para a normatividade sexual.

Observa-se que a forte tradição católica brasileira foi sendo modificada nas últimas décadas e transformada em uma quase explosiva polissemia religiosa (Brandão, 2004). Além disso, vários estudos têm demonstrado que entre pessoas pertencentes à mesma denominação religiosa não há, necessariamente, unidade na vivência. No seio da considerável diversidade religiosa brasileira atual pode ser encontrada uma dinâmica conjugação de códigos de diferentes religiões, frequentemente, numa mesma família – onde o pai é católico, a mãe é evangélica e os filhos são de religiões afro-brasileiras, por exemplo. As pessoas, portanto, escolhem como viver sua religiosidade. Nesse contexto, como coloca Duarte (2006), cada discurso religioso codifica as atitudes morais consideradas razoáveis para o seu rebanho, cabendo aos fiéis comparar as codificações disponíveis e se aproximar da congregação que dialoga com sua própria disposição moral.

Esse mesmo autor chama de “subjetivismo” o valor estruturante da religiosidade contemporânea que reforça a primazia da escolha pessoal do sujeito (Duarte, Jabor, Gomes & Luna, 2006). O “sujeito religioso” é o protagonista de sua religiosidade, é o ator histórico da sua religião de escolha e emprega em seu cotidiano um sistema de crenças que foram propagadas pelas autoridades religiosas, porém não o faz sem modificações, recriando-o para sua experiência (Watanabe, 2005). A relação de autoridade que os fiéis estabelecem com suas lideranças e referências religiosas, segundo Farris (2008), serve às necessidades individuais e sociais da pessoa e do grupo, e mesmo as escolhas das autoridades religiosas (padre, educadores, reverendos, pastores, diaconisas, pais e mães-de-santo) refletem processos cognitivos, emocionais e sociais. Pesquisas feitas sob o olhar do fiel permitirão acesso à religião viva, à experiência cotidiana com a religião, ou seja, à religiosidade, e não apenas aos sistemas de dogmas e valores propagados pela hierarquia que interpreta a tradição (a religião).

A religiosidade tem sido indicada como uma

alternativa importante de sociabilidade e lazer para jovens e adolescentes (Santos & Mandarino, 2005). Durante um dos períodos da vida em que os *scripts* que orientam a experiência da sexualidade e os vários roteiros para a vida amorosa, conjugal e reprodutiva ficam bastante salientes, os valores compartilhados com a família ou a comunidade mais próxima são especialmente relevantes. Diante desses contextos, quais seriam os efeitos deste subjetivismo religioso na socialização sexual dos jovens?

A última pesquisa nacional sobre sexualidade demonstrou que o sentido da iniciação sexual e crescimento do uso do preservativo na primeira relação sexual tem sido diferente entre grupos de diferentes religiões (Paiva, Calazans, Venturi & Dias, 2008). Embora a promoção do preservativo e a educação sexual nas escolas fossem apoiadas por mais de 90% dos brasileiros, independentes de sua religião, poucas iniciativas no campo dos programas de DSTs/aids conseguiram abordar sistematicamente os jovens religiosos em diálogo com suas crenças e nos seus próprios termos, garantindo o seu direito à prevenção, como o acesso ao preservativo e à informação de como utilizá-lo.

Mais recentemente, várias iniciativas junto à juventude têm trabalhado a promoção da saúde sexual no campo da prevenção das DSTs e HIV, definindo como principal resultado de projetos e programas o fortalecimento do *sujeito sexual* (Paiva, 1999) compreendido como sujeito de direitos sexuais e do direito à prevenção (Paiva, 2005; Paiva, Pupo & Barboza, 2006). Essa abordagem conceitual-metodológica pressupõe que a esfera da sexualidade se organiza socioculturalmente e não existe uma sexualidade essencial ou um sentido natural para o “desenvolvimento adequado” da sexualidade. Nesse quadro observa-se que o discurso da prevenção disputa a atenção do sujeito com vários outros discursos sobre a sexualidade – por exemplo, os discursos religiosos ou produzidos pelos movimentos sociais, como o de lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais. Se nenhuma normalidade técnica justificaria a normatização da vida sexual dos jovens, a literatura tem discutido que o sucesso dos programas de prevenção das DSTs/aids depende do diálogo com os sujeitos nos termos de sua vida cotidiana e de seu cenário sociocultural (Paiva, Ayres & França Jr, 2003; Paiva, 2005). Os projetos de pesquisa que resultaram neste artigo buscaram esse diálogo.

Este artigo buscou compreender como jovens religiosos e suas autoridades religiosas (padres, educadores religiosos, reverendos, pastores, diaconisas, pais e mães de santo) concebem a sexualidade, focalizando os significados e os sentidos atribuídos às experiências sexuais antes do casamento, ao início da vida sexual, à homossexualidade, à gravidez não planejada e ao aborto.

MÉTODO

Analisaremos 26 entrevistas semi-estruturadas e em profundidade realizadas com 8 autoridades religiosas e 18 jovens religiosos, rapazes e moças, de 9 comunidades das matrizes afro-brasileira (Candomblé e Umbanda), Católica e Evangélica² (históricas e pentecostais). As autoridades religiosas entrevistadas aprovaram ou indicaram diretamente os jovens de sua comunidade que foram, então, entrevistados. As entrevistas abordaram informações e opiniões sobre a iniciação sexual, contracepção, aborto, homossexualidade, direitos humanos, as doenças sexualmente transmissíveis e a prevenção da aids, investigadas a partir de cenas densamente descritas que exploravam o posicionamento de sua comunidade religiosa sobre os referidos temas.

As primeiras autoridades entrevistadas foram indicadas por participantes do Grupo de Trabalho Religiões e Aids³, composto por religiosos de várias denominações, ativistas e técnicos de governos de municípios e do Estado de São Paulo envolvidos no enfrentamento da epidemia de HIV/aids. Os primeiros entrevistados indicaram, então, outras lideranças religiosas que consideraram sensibilizadas para o tema da aids.

Cada entrevistado assinou termo de consentimento ou assentimento livre e esclarecido antes das entrevistas, que foram gravadas, transcritas e discutidas segundo análise temática de conteúdo. As pesquisas, que resultaram nesse artigo, foram aprovadas por Comitês de Ética em Pesquisa⁴ a que foram submetidas. A idade, sexo e vinculação religiosa dos entrevistados estão descritos na Tabela 1.

Tabela 1. Entrevistados Caracterizados por Matriz, Posição na Comunidade Religiosa, Sexo e Idade.

Matriz Religiosa	Autoridades - Número e posição/ comunidade religiosa	Sexo	Idades (em anos)
Afro-brasileira (3 entrevistas)	1 mãe-de-santo/Umbanda	F	46
	1 pai-de-santo/Umbanda	M	36
	1 ialorixá/Candomblé	F	44
Católica (2 entrevistas)	1 educadora religiosa/ Católica	F	63
	1 padre/Católica	M	42
Evangélica (3 entrevistas)	1 diaconisa/Assembleia de Deus	F	42
	1 reverendo/Anglicana episcopal	M	33
	1 pastor/Adventista da Promessa	M	29
Jovens			
Afro-brasileira (6 entrevistas)	1 participante/Umbanda	F	18
	2 participantes/Candomblé	F	15
	3 participantes/Umbanda	M	22
Católica (6 entrevistas)	3 participantes/Católica	F	16, 18 e 20
	3 participantes/Católica	M	15, 16 e 16
Evangélica (6 entrevistas)	1 participante/Anglicana Episcopal	F	17
	1 participante/Assembleia de Deus	F	25
	1 participante/Adventista da Promessa	F	21
	1 participante/Anglicana Episcopal	M	23
	1 participante/Assembleia de Deus	M	22
	1 participante/Adventista da Promessa	M	18

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As narrativas dos entrevistados, autoridades ou jovens, incorporam tanto os sentidos mais modernos para expressão da sexualidade, que ambicionam a autonomia, como os sentidos enraizados em valores tradicionais da moral religiosa mais heterônoma.

A sexualidade foi reconhecida como foco de interesse e reflexão em todas as comunidades religiosas estudadas. O sexo foi significado como sagrado, concebido como dádiva de Deus ou presente

dos Orixás. Portanto, a religiosidade ganha legitimidade para normatizar o *ethos* privado e a dimensão sagrada da construção da sexualidade, dos corpos e dos desejos. Há, assim, presença de uma ordem moral e de padrões de conduta considerados ideais cada denominação religiosa desenvolve modos específicos de orientar comportamentos e de disciplinar seu rebanho. Os entrevistados não se envergonham da sexualidade pois a concebem-na como divinizada se orientada pela moral que valorizam, compartilham e ressignificam.

² Sem espaço para aprofundar as distinções no campo evangélico, estamos nomeando de “evangélicos históricos” os fiéis das religiões derivadas da Reforma Protestante. Chamamos de “evangélicos pentecostais” os adeptos da Assembleia de Deus e os Adventistas da Promessa que, por sua crença apoiada no pentecostalismo, se afastaram do movimento da Reforma.

³ Esse Grupo de Trabalho é coordenado pela Coordenação Estadual de DST/Aids de São Paulo desde 2003.

⁴ Comitê Nacional de Ética em Pesquisa e Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Para os jovens dos diferentes templos, o espaço religioso foi identificado como importante espaço de identidade e pertencimento. Descreveram seu processo de reconhecimento e escolha das autoridades representadas nos clérigos (pastores, reverendos, diaconisas, etc.), nos padres, nas lideranças leigas ou nas divindades espirituais (caboclos, pretos-velhos, etc.), nos Orixás, na bíblia. A relação de cada fiel com essas autoridades inicia-se com a escolha de “suas” autoridades religiosas, que reconhecem como referências para seu modo de ver o mundo e como possíveis aconselhadores. Em todas as matrizes, entretanto, nem sempre se sentiam confortáveis para falar com as autoridades sobre suas dúvidas e experiências sexuais.

A adesão religiosa dos jovens entrevistados mais frequentemente é descrita como herança familiar. A adesão que “vem de berço” é mais comum entre os jovens evangélicos pentecostais e católicos que herdaram da mãe, do pai ou de ambos a religiosidade cristã. Herdar implica ser socializado pela moral compartilhada pela família e por uma comunidade religiosa. Para as duas jovens do Candomblé, a socialização precoce na religião ocorreu fora da família nuclear, quando foram acolhidas, ainda meninas, pela família-de-santo e pela mãe-de-santo, como “tuteladas”, para depois se tornarem filhas-desanto, o que configura uma herança familiar distinta. A jovem umbandista relatou uma herança religiosa dupla: Catolicismo por parte do pai e Umbanda por parte da mãe; seduzida pelos cantos e tambores escolheu a Umbanda.

Os católicos indicaram que podem viver a herança religiosa familiar sem participar mais efetivamente dos rituais e das atividades da comunidade. Essa flexibilidade pode facilitar posicionamentos mais independentes da moral católica exposta pelo Vaticano, como no caso do uso do preservativo e do sexo antes do casamento. Evangélicos pentecostais, por outro lado, enfatizaram que a sua adesão religiosa, mesmo quando iniciada por herança familiar, só foi considerada como uma adesão completa quando fizeram sua própria escolha pessoal. Alguns jovens chegaram a se afastar da religião e escolheram voltar, como num processo de (re)conversão que valoriza de maneira ímpar a religiosidade na vida desses jovens. Os rapazes umbandistas, ao se converterem, deixaram de se considerar “sem religião” para compartilhar novos modos de significação, demonstrando também uma escolha pessoal importante. Relacionaram à sua conversão religiosa mudanças no modo de conceber a sexualidade: o ato sexual passou a ser concebido como um “canal para troca de energia” que merece cuidado e atenção: os fluidos sexuais são energias vitais, não devem ser trocados com qualquer pessoa; valoriza-se a troca de “coisas boas”, ideia também presente nas narrativas das autoridades de Umbanda.

“(…) Eu não troco minha energia com qualquer

um. (...) Eu acho que o principal ponto na minha religião é a questão da energia. É a troca da energia que é uma energia sublime, é uma energia criadora, mesmo que seja só por prazer, é criadora” (jovem garota umbandista).

Rapazes e moças católicos entrevistados tinham mais dificuldade em falar de sua própria sexualidade, embora demonstrassem conhecimento sobre métodos contraceptivos e defendessem o uso do preservativo em desacordo com a posição oficial da Igreja Católica. Para os jovens evangélicos pentecostais, assim como para suas autoridades, o exercício da sexualidade deve ser prática permitida apenas no casamento, pois antes disso, sexo significa “pecado”, “fornicação”. Dádiva de Deus, sexo pode ser bom quando lícito e ruim quando ilícito. Quando lícito, o prazer é obra sagrada e quando ilícito é pecado e deve ser repellido. O casamento assume a posição estratégica de domesticação do desejo sexual e a sua sacralidade, segundo algumas falas, poderia até proteger contra doenças.

Algumas das autoridades cristãs entrevistadas (nenhuma pentecostal) afastaram-se da leitura mais “ao pé da letra” das palavras sagradas e admitiram mudanças, valorizando espaços de reflexão sobre a sexualidade. Não reconheceram de forma explícita, entretanto, a existência de vida sexual ativa entre os jovens de sua comunidade como fizeram as autoridades de Umbanda e Candomblé.

Entre pais e mães das religiões afro-brasileiras, o período ideal para início da vida sexual estava associado a uma “maturidade”, pouco definido. Autoridades das igrejas Anglicana e Católica admitiram que a iniciação sexual independe do casamento. Evitaram classificar o sexo antes do casamento como pecado ou falar da abstinência até o casamento como ideal único para vida dos jovens. A iniciação apareceu mais associada à maturidade do que ao casamento, maturidade definida por parâmetros físico-psíquicos e pela capacidade de assumir a responsabilidade pela nova vida.

“(…) tem que ter assim uma maturidade para assumir o risco de tudo isso. Normal o homem e a mulher querer um ou outro, a mulher ou o homem querer o sexo, basicamente é normal. Não é a gente que vai definir a idade. Mas a gente diz que é a maturidade de cada uma (...)” (autoridade católica).

Com exceção dos evangélicos pentecostais, os jovens manifestaram maior abertura para experiências sexuais antes do casamento. Os jovens afro-brasileiros e católicos consideraram que a sexualidade faz parte do cotidiano juvenil e valorizaram o cuidado, a responsabilidade, o consentimento de ambos os parceiros e também a maturidade para optar pelo início da vida sexual. Destacaram também que a autonomia de cada jovem deve resultar do acesso à informação. Portanto, não há idade certa para iniciar a vida sexual, e sim, condições ideais para que isso aconteça. Especialmente entre os jovens religiosos afro-

brasileiros, esta condição incluía a prática de sexo seguro, ou seja, o uso de preservativo.

Alguns jovens evangélicos pentecostais consideraram essa “fase da vida” uma constante ameaça de “queda”, ou seja, um período vivido sob risco de ceder às tentações da “fornicação” e relataram que se tendia a antecipar o direito ao sexo casando-se precocemente. Domar hormônios e desejos desafia mais os rapazes. Jovens cristãos atribuíram aos rapazes, ao gênero masculino, um comportamento dominado pelos hormônios. Os hormônios não integraram a narrativa sobre a sexualidade das meninas, parecendo “naturalmente” menos impulsivas, como já se observou em outros estudos (Paiva, 1999).

Os umbandistas apresentaram a maior abertura e disponibilidade para escutar postulados morais e religiosos diferentes dos seus, respeitando a diversidade e posicionando-se mais firmemente como sujeitos religiosos ao reelaborar alguns dogmas da tradição; mas outras autoridades entrevistadas, mesmo sem abandonar a atitude de pregadores de sua verdade, demonstraram valorizar ou aceitar a construção da autonomia e do diálogo entre pessoas que pensam de maneira diferente.

Em relação ao discurso dos direitos sexuais, os líderes religiosos afro-brasileiros demonstraram-se mais abertos, se comparados com as autoridades pentecostais. A posição sobre a homossexualidade apreendida nas narrativas foi a que colocou as religiões em lugares mais extremados. Jovens umbandistas demonstraram maior abertura e respeito pela diversidade sexual, trouxeram inclusive relatos de experiências homoafetivas vividas por eles ou por pessoas muito próximas e entre frequentadores dos terreiros. Já os jovens evangélicos pentecostais se posicionaram tal como preconizam as leis ditadas por suas autoridades religiosas, ou seja, defendiam que Deus “não aprova” a homossexualidade e que só seria possível haver relação afetivo-sexual entre mulheres e homens. A homossexualidade é concebida como “pecado” e a Igreja forneceria subsídios para que mulheres e homens sejam “libertados” dela, caso queiram se aproximar das leis divinas e de Deus. Os relatos dos evangélicos pentecostais negavam a existência de frequentadores não heterossexuais em seus templos ou em outros templos irmãos. Só seria possível ser evangélico pentecostal identificando-se e sendo identificado como heterossexual. Para as meninas do Candomblé, por outro lado, a homossexualidade teria o estatuto de algo “normal” e era “aceita” por elas e pela comunidade religiosa. À semelhança dos jovens católicos, ao mesmo tempo faziam questão de dizer que não eram homossexuais. Moças e rapazes católicos foram mais enfáticos sobre a necessidade de respeito à diversidade sexual.

De maneiras distintas, autoridades católicas e anglicana entrevistadas admitiram que a homossexualidade era uma questão importante a ser

considerada na vida em comunidade. Católicas entrevistadas consideravam a homossexualidade um fato com o qual se deveria lidar sem condenação *a priori*. A autoridade anglicana relatou que os fiéis estavam abertos para a aceitação de clérigos assumidamente homossexuais atuando em sua Igreja. Entre autoridades religiosas afro-brasileiras, a homossexualidade era concebida a partir dos lugares para os gêneros feminino e masculino, expressos pela mitologia dos Orixás ou por histórias contadas na comunidade. Essas autoridades defendiam códigos e valores religiosos que ajudariam a aceitar a homossexualidade.

O tema da gravidez na adolescência foi abordado espontaneamente por jovens entrevistados e autoridades, preocupados com a gravidez ocorrida fora de hora e que deveria ter sido evitada (“prevenida”). As autoridades indicaram que, para atingir a ideal inexistência de casos de gravidez não planejada entre jovens da comunidade, lançavam mão de estratégias de prevenção e orientação ancoradas tanto no discurso normativo religioso quanto nos discursos técnicocientíficos que concebem a gravidez na adolescência como “perigo”, um problema social que interrompe planos (Brandão, 2006; Paiva, 1999, 2005). As diferentes estratégias para lidar com o “problema” representaram bem os dois pontos de vista extremos nesse debate, presentes em todas as matrizes: alguns abordavam a gravidez recomendando e informando sobre métodos contraceptivos, incluindo a camisinha como proteção para evitar gravidez e DST/aids. Preocupam-se em ser diretos e explícitos junto aos pais, defendendo a necessidade de que os jovens adolescentes tenham acesso a preservativos. Outros indicavam o sexo após o casamento (apenas uma autoridade pentecostal utilizou a palavra “abstinência”) como sendo o caminho ideal de conduta para jovens.

“(…) a gente procura aconselhar, dar todo apoio, ajuda material, espiritual, psicológica, o que preciso for. (...) A gente tenta prevenir **[gravidez não planejada]** com palestras (...) a gente entende que só se use camisinha, (...) pra você evitar a gravidez **[no casamento]** (...) **[para solteiros]** a gente tenta exatamente o contrário: não use camisinha e não faça sexo” (autoridade da Assembleia de Deus).

Nas falas de todos os religiosos entrevistados a gravidez se definia principalmente por “gerar vida”, que é maior obra divina. Essa noção se sobrepunha a outras mesmo quando a gravidez ocorria em momentos inadequados. Mesmo desestruturando, a gravidez produziria uma migração obrigatória (“passagem”) da jovem (ou dos jovens) para a condição de um sujeito “responsável” pela gestação de outra vida. Esse processo de mudança justificaria o “acolhimento” como melhor caminho para lidar com esses casos, entendimento que foi comum a todos os entrevistados das diferentes matrizes.

O acolhimento com o respaldo da comunidade deveria estender-se para além do par mãe-filho, em

princípio atingindo todos os envolvidos. Os rapazes, entretanto, raramente são mencionados ou diretamente implicados nas cenas dos casos de gravidez, mas as orientações e eventuais procedimentos se aplicariam a eles também. Casos reais e cenas parecem servir como modelos para abordar o tema junto aos outros jovens da mesma comunidade. Para todos os grupos e matrizes, o acolhimento significava “conforto”, aliviar o peso do sofrimento das pessoas (pecadores: desviantes, desequilibrados, fracos, doentes). Acolher também guardava o sentido de evitar julgamentos morais nos casos de gravidez não planejada e considerar o contexto no qual ocorreu. As ordens divinas indicam acolher a todos e a qualquer um, independentemente das causas do seu sofrimento.

Entre os evangélicos pentecostais, entretanto, acolher não significava apagar o fato de que as regras foram desrespeitadas. A gravidez decorrente de uma relação sexual fora ou antes do casamento é falta considerada “mais grave”, nas palavras das autoridades e dos jovens. Sendo fruto de relação sexual pré-marital significava “pecado”, “fornicação”, cuja punição “reparadora” deveria ser o casamento, promotor da “comunhão”. Os jovens pentecostais, mesmo quando não concordavam, legitimavam o procedimento dos pastores compreendendo que o casamento, nesses casos, não seria uma imposição, mas uma orientação, um “caminho possível”. Conselho ou imposição, o casamento tem o sentido de instrumento reparador que retira os envolvidos da condição de pecadores, embora também se encontre entre os entrevistados desse grupo a noção de que, mesmo como ação reparadora de um pecado, o casamento só pode se dar com base no amor, ideal de casamento típico da modernidade ocidental (Bozzon, 2003). Flexibilizase a moral e o casamento é retirado da condição de imposição e castigo; o afeto (ou a falta dele) pode favorecer a autonomia, por parte dos jovens, em relação às escolhas de casamento.

“(…) e quando acontece [gravidez não planejada], a gente apoia, a Igreja apoia, dá toda atenção, orienta. (...) a gente procura não forçar um casamento. (...) enquanto Igreja, chegamos à conclusão que o casamento não resolve o problema e pode ser mais um problema. (...) se não há um amor na relação (...) depois vem uma destruição de toda uma família. Não, a gente prefere sempre orientar dizendo do valor que a pessoa tem, da menina, do jovem (...)” (autoridade da Igreja Adventista da Promessa).

Um dos jovens evangélicos pentecostais entrevistados contou que não acatou o casamento como instrumento reparador da gravidez ocorrida em uma relação sexual ilícita com sua namorada. Escolheu não se casar, mesmo concordando que esta orientação religiosa é legítima, segundo os dogmas e normas para esses casos. Sua oposição ao ideal moral religioso, situação também encontrada em outras cenas e narrativas, indicou a possibilidade de escolha do sujeito diante de opções conflitantes, ou seja, a atuação de um “sujeito religioso”.

Embora a ideia de acolhimento para os casos de gravidez não planejada esteja presente nas falas dos jovens, em todas as matrizes estes tendiam a ser mais radicais que suas autoridades quanto ao sentido negativo de uma gravidez ocorrida fora de hora, percebida como consequência de “comportamento irresponsável” ou algo que aconteceria a alguém que está em contexto familiar “desestruturado”.

“Foi uma amiga minha. (...) Ela, não é atirada! Sei lá, é meio mais maloqueira. (...) eu acho que o pensamento dela sobre sexo, essas coisas, mais aberta (...) ela não tá nem aí. (...) Ela é novinha, acho que tem 16 anos. (...) Essas meninas que não têm religião, que o pai e a mãe são distantes, entendeu? (...) brigam muito (...) eu acho que a religião ajudaria” (jovem católica).

Os jovens das religiões afro-brasileiras também associaram a gravidez não-planejada ao comportamento irresponsável, um “vacilo” em relação ao uso de métodos contraceptivos, mas também a um ritual de passagem para um ciclo de responsabilidade. A gravidez não planejada é um perigo que muitos entrevistados consideravam distante, embora tenham relatado episódios e cenas ocorridos nos seus círculos de relações – com a irmã, prima, amigas, colegas da escola e da comunidade religiosa.

Para todos os jovens entrevistados, assumir a gravidez era a única possibilidade, o caminho para que se ocupe outro lugar, o de mãe responsável pela gestação, pelo cuidado e educação de seu filho. Algumas das falas sobre gravidez não planejada foram seguidas de comentários sobre o aborto, antes mesmo de o tema ser abordado. O aborto foi significado como “pecado” para os religiosos cristãos e/ou como problema social e de saúde apenas para algumas autoridades entrevistadas. A gravidez fora de hora deve ser evitada a todo custo e as autoridades assumiam-se como aconseladoras orientando sobre suas consequências. De modo geral, todos os religiosos entrevistados demonstraram rejeição total ao aborto, significado como um “erro” condenado pelas autoridades e jovens de todas as matrizes. O aborto nos casos previstos na legislação (estupro e risco de vida para mãe) foi interpretado como aceitável por apenas algumas autoridades entrevistadas.

Para jovens umbandistas e do Candomblé, assim como para mães e pais-de-santo, o aborto foi rejeitado porque implica na interrupção do curso da vida previsto nas leis de reencarnação espiritual, com consequências importantes para a trajetória das pessoas envolvidas e também para sua espiritualidade. Para religiosos evangélicos e católicos, o aborto foi também significado como um ato que “interrompe a vida”, interpretado como “grave pecado”. Apesar da condenação ao aborto, o acolhimento foi descrito em muitos casos e cenas em que se contextualizou a escolha pelo procedimento com a indicação de preocupação em não julgar precipitadamente.

Entre todas as autoridades entrevistadas, apenas uma relativizou uma condenação *a priori* do aborto. Declarou que essa seria uma possibilidade de escolha, considerando-se o contexto da gravidez. Essa autoridade umbandista admitiu estar em desacordo com as orientações religiosas tradicionais, dialogando como sujeito da sua religiosidade, sem conflito aparente com os dogmas e sem se sentir desacreditada na sua legitimidade. É importante lembrar que as religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, caracterizam-se pela autonomia nuclear de cada espaço religioso, de cada linhagem familiar - quando há linhagens na Umbanda (Negrão, 1996). Os dogmas sofrem a marca de cada pai ou mãe-de-santo, abrindo ou restringindo o espaço para a transgressão, para maior ou menor rigidez da hierarquia nos terreiros e centros, contexto com o qual a pessoa, como sujeito da sua religiosidade, deve lidar.

Todos os pentecostais afirmaram que somente Deus tem direito sobre a vida, e algumas falas apoiam a criminalização do aborto, concebendo-o como assassinato e crime. Nas cenas narradas, os personagens mais comuns eram as mulheres, geralmente condenadas *a priori*. Os homens estavam quase sempre ausentes das cenas relatadas. Alguns relatos justificavam a rejeição ao aborto com base na crença da vida desde a concepção – pois sendo vida, não admite interrupção.

“É um assassinato (...). Independente da forma que ela foi gerada, nós não temos o direito de tirar a vida. O que a Bíblia nos orienta é isso, que Deus é que dá a vida e ele é o único que tem o poder de tirá-la. Independente de como aconteceu. Se aconteceu nós precisamos esperar em Deus, deixar nascer e tomar as providências cabíveis para criar, educar, ensinar e formar” (autoridade da Igreja Adventista da Promessa).

Como então “acolher”? Mesmo os criminosos, segundo os entrevistados, deveriam ser recebidos por Deus ou pelas divindades para abrandar e expiar seu sofrimento. Assim, em todas as matrizes há ritos (e punições) que permitiriam chegar ao perdão. Nas comunidades evangélicas e católicas, a mulher que aborta era recebida, mas como pecadora, condição que independe da pessoa ou da situação vivida. Chega antecipando sua culpa e ocupando a posição que pode ampliar a sua estigmatização e seu sofrimento. Alguns jovens atribuíram ao aborto uma irresponsabilidade ainda maior que aquela atribuída à gravidez não planejada. Reproduziram o discurso das autoridades a que recorriam para justificar sua própria condenação. Alguns jovens da Umbanda e do Candomblé, por outro lado, indicaram mais tolerância com o aborto em determinados contextos. Embora reconhecessem sua condenação pelos dogmas e orientação das autoridades religiosas afro-brasileiras, com as quais concordam, alguns jovens admitiram que essa poderia ser uma escolha.

Importante destacar que, apesar de todos os

jovens entrevistados parecerem mais intolerantes que as suas autoridades mais velhas em relação ao aborto, o acolhimento apareceu nas suas falas em relação à mulher concreta que pratica o aborto. No caso dos evangélicos, acolher implica em dar oportunidade para que a mulher se reconheça como pecadora e deseje atingir o perdão. Embora observássemos nuances e posições distintas entre os jovens religiosos entrevistados, foi possível identificar uma homogênea recusa ao aborto sobrepondo-se às pequenas demonstrações de tolerância. A oposição ao aborto, mesmo no caso de gravidez resultante de estupro, repetiu-se nas narrativas de rapazes e moças socializados na Umbanda, na Igreja Adventista, na Anglicana. No depoimento das moças católicas, a oposição à descriminalização do aborto apareceu associada ao temor de que fosse utilizado como método contraceptivo. Jovens pentecostais defenderam a contracepção como estratégia de planejamento familiar (apenas no casamento) e reproduziram uma forte condenação ao aborto.

Entre os rapazes e moças católicos, umbandistas e moças do Candomblé a associação com aborto era com a não-utilização de métodos contraceptivos na relação sexual; coincidentemente os jovens da Umbanda e do Candomblé indicaram maior conhecimento e valorização do discurso da saúde pública sobre a prevenção das DSTs/aids.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os jovens entrevistados de diversas comunidades, mediante autorização ou indicação de lideranças mais velhas que reconheciam como suas autoridades religiosas, compreendem a sexualidade com sentidos que expressam a intensidade da tensão entre os diversos discursos com que convivem, articulando a moral e tradição religiosa com valores e discursos contemporâneos. Os sentidos e significados atribuídos à sexualidade, à iniciação sexual, ao sexo antes do casamento e à homossexualidade, à gravidez não planejada e ao aborto, às vezes tornam mais flexíveis a moralidade tradicional e as regras predominantes no discurso religioso; em outros momentos, tendem a reforçar significações mais fundamentalistas e baseadas numa rígida moralidade.

Diante dos temas abordados nas entrevistas, os jovens indicaram reconhecer pelo menos dois distintos códigos normativos, pelos quais eram também interpelados: leis divinas, que se somam aos valores construídos por esses jovens na subjetividade compartilhada na sua comunidade religiosa, e normas para convívio social mais amplo – sejam estas discursos tecnocientíficos, como o discurso da educação em saúde, sejam códigos consolidados na legislação - leis sobre aborto ou associadas ao direito à não-discriminação. Reconheciam e buscavam o cumprimento de códigos que, em algumas situações,

podem ter orientações opostas. Como sujeitos de sua religiosidade (sujeitos religiosos), em algum episódio e cena de sua vida cotidiana identificaram as distintas orientações presentes nos diferentes códigos e as colocaram em tensão ou, eventualmente, fizeram-nas dialogar.

Pastores e a bíblia orientam mais fortemente a vida de evangélicos pentecostais. Entre os católicos, os sacerdotes podem ter sua autoridade diluída e educadores religiosos da comunidade assumem um lugar importante, mantendo eventualmente uma postura crítica em relação às orientações do Papa. Ainda que reconhecido por eles como a autoridade máxima da Igreja, os jovens não aceitam todas as suas orientações, que consideram antiquadas. Abrem mão da lei de inspiração divina para dar lugar a outros padrões sociais contemporâneos, aos discursos que valorizam o uso do preservativo e de métodos contraceptivos, além de serem abertos a diversas orientações sexuais e ao sexo antes do casamento. Muitos dos jovens entrevistados, ao estabelecerem relação com suas autoridades religiosas, reforçavam cotidianamente sua identidade como parte de um grupo religioso e, ao mesmo tempo, singularizavam sua experiência autônoma como sujeitos de sua religiosidade e sexualidade.

Foi interessante notar como entre os religiosos afro-brasileiros a valorização dos direitos sexuais e reprodutivos e, abertamente, do discurso da prevenção, foi inspirada pela autoridade representada na figura do pai ou mãe-de-santo. Jovens umbandistas e do Candomblé aprenderam com suas autoridades a lidar com a noção de direitos associada à superação da discriminação religiosa, que marca a história dessas religiões no Brasil.

Ao descrever e refletir criticamente sobre a relação entre heteronomia religiosa e autonomia do sujeito no campo da religiosidade e da sexualidade, este artigo pretendeu contribuir para subsidiar políticas públicas que possam considerar as especificidades da juventude religiosa. Pretendeu também lidar com os desafios daí decorrentes para a elaboração de programas que pretendem levar em conta o discurso religioso do ponto de vista da religiosidade dos sujeitos participantes das políticas públicas nessa área. Com base nesse estudo, avaliamos que a noção de “sujeito religioso” permite descrever a experiência dos entrevistados ao mesmo tempo em que é interessante para planejar a colaboração com grupos religiosos na perspectiva dos direitos humanos, garantindo aos jovens das comunidades e em processo de socialização sexual o direito à prevenção; ou seja, essa noção pode ser operativa para garantir o direito à informação completa sobre métodos contraceptivos e às tecnologias de prevenção das DSTs/aids, e sobre seus direitos, como o direito à saúde e à não-discriminação (Paiva et al., 2006).

Há várias possibilidades de trabalho com prevenção inspirada pelos direitos humanos. A abordagem multicultural dos direitos humanos, proposta por Boaventura Souza Santos (2003), pode ser mais produtiva, por respeitar cada concepção de dignidade humana, valorizar a diferença e permitir interpretar o universo religioso - como diria Valle (2005) - pela apropriação que os sujeitos fazem dos seus códigos de moralidade. Nessa perspectiva, o diálogo com as comunidades religiosas no campo da promoção da saúde sexual deverá significá-las e incorporá-las como sujeitos de direitos e compreendê-las também como sujeitos religiosos, lançando mão da *hermenêutica diatrópica* definida por Santos (2003); deverá garantir um modo de compreensão e interpretação em diálogo que seja capaz de reconhecer que cada cultura (e concepção de dignidade) é sempre incompleta, se observada da perspectiva de outra.

Se valorizarmos o diálogo que o sujeito religioso articula entre os discursos sobre sexualidade que frequentam seu cotidiano, buscando lidar com a tensão e o conflito entre tradição e modernidade no plano individual, no plano programático estaremos aprendendo o caminho para o diálogo com as comunidades das diferentes matrizes e suas concepções próprias de heteronomia moral religiosa. A noção de “acolhimento”, que emergiu das religiosidades de todas as matrizes e merece ser mais bem investigada e analisada, apareceu como um momento interessante, em que um diálogo nessa perspectiva vem se impondo na experiência viva da religião.

Ao longo desta análise foi possível verificar que mesmo a religiosidade de comunidades já sensibilizadas para a resposta ao HIV/Aids implica desafios para o fortalecimento da laicidade em sociedades democráticas. O aborto e a homossexualidade são os temas que carregam as maiores marcas da heteronomia moral religiosa, interpeladas pela tensão entre modernidade e tradição. Nesses temas o discurso religioso é mais duro e resistente ao discurso dos direitos sexuais e direitos reprodutivos, cuja promoção e proteção têm sido incluídas como parte da definição de saúde sexual (WHO, 2006).

Este estudo nos ajudou a consolidar a noção de que, como sujeitos do cotidiano, somos mobilizados por contextos intersubjetivos e capazes de combinar repertórios, estabelecer diálogos entre discursos distintos sobre religiosidade (como sujeitos religiosos), sobre sexualidade (como sujeitos sexuais), sobre direitos, desejos ou projetos (com sujeitos de direito). Todos são, portanto, capazes de construir suas trajetórias de vida no campo da sexualidade interpretando e recriando distintos discursos reguladores de maneira autônoma e atualizada para o seu contexto sociocultural e

político. Assim todos os brasileiros, independentemente de sua religião, devem ser considerados no planejamento de políticas públicas que promovem a saúde e os direitos sexuais.

REFERÊNCIAS

- Bozon, M. (2003). Sexualidade e conjugalidade - a redefinição das relações de gênero na França contemporânea. *Cadernos Pagu*, 20, 131-156.
- Brandão, C. R. (2004). Fronteira da Fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, 18(52), 261-288.
- Brandão, E. R. (2006). Gravidez na adolescência: um balanço bibliográfico. Em M. L. Heilborn, E. M. L. Aquino, D. R. Knauth & M. Bozon (Orgs.), *O aprendizado da sexualidade – reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros* (pp. 61- 95). Rio de Janeiro: Fiocruz & Garamond Universitária.
- Burity, J. A. (2001). Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, 4, 27- 45.
- Citelli, M. C. (2005). *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002) – revisão crítica*. Centro Latinoamericano em sexualidade e direitos humanos – IMS/UERJ. Rio de Janeiro: CEPESC.
- Cunha, O. M. (2000). Depois da festa: movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. Em S. E. Alvarez, E. Dagnino & A. Escobar (Org.), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos – novas leituras* (pp. 333-382). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Duarte, L. F. D. (2006). A guisa de introdução: o que perguntamos à família e à religião? Em L. F. D. Duarte, M. L. Heilborn, M. L. Barros & Peixoto, C. (Orgs.), *Família e Religião* (pp. 7-13). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Duarte, L. F. D., Jabor, J. M., Gomes, E. C., & Luna, N. (2006). Família, reprodução e ethos religiosos: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. Em L. F. D. Duarte, M. L. Heilborn, M. L. Barros & C. Peixoto (Orgs.), *Família e Religião* (pp. 15-50). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Farris, J. R. (2008). Autoridades morais no comportamento sexual humano: implicações para a religião e a psicologia. Em I. G. Arcuri & M. Ancona-Lopez (Orgs.), *Temas em Psicologia da Religião* (pp. 115-136). São Paulo: Vetor.
- Gruman, M. (2005). O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 95-117.
- Heilborn, M. L. (2006). Ente as tramas da sexualidade brasileira. *Revista de Estudos Feministas*, 14(1), 43-59.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: EDUSP.
- Paiva, V., Calazans, G., Venturi, G., & Dias, R. (2008). Idade e uso de preservativo na iniciação sexual de adolescentes brasileiros. *Revista de Saúde Pública*, 42(suplemento 1), 45-53.
- Paiva, V., Pupo, L. R., & Barboza, R. (2006). O direito à prevenção e os desafios da redução da vulnerabilidade ao HIV no Brasil. *Revista de Saúde Pública*, 40(suplemento), 109-119.
- Paiva, V. (2005). Analyzing sexual experiences through 'scenes': A framework for the evaluation of sexuality education. *Sex Education*, 4(5), 345-359.
- Paiva, V., Ayres J. R., & França Jr. I. (2003). Expanding the flexibility of normative patterns in youth sexuality and prevention program. *Sexuality Research & Social Policy - Journal of NSRC*, 1(1), 83-97.
- Paiva, V. (1999). Cenas sexuais, roteiros de gênero e sujeito sexual. Em R. M. Barbosa & R. Parker (Orgs.), *Sexualidades pelos avesso: direitos, identidades e poder* (pp. 249-269). Rio de Janeiro: Editora 34.
- Santos, B. S. (2003). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. Em B. S. Santos, *Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (pp. 429-461). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santos, E. S., & Mandarino, C. M. (2005). Juventude e Religião: cenários no âmbito do lazer. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 161-177.
- Valle, J. E. R. (2005). Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. Em M. M. AmatuZZi (Org.), *Psicologia e Espiritualidade* (pp. 59-108). São Paulo: Paullus.
- Watanabe, T. H. B. (2005). Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 15-30.
- WHO - World Health Organization (2006). *Defining Sexual Health: Report on technical consultation on sexual health - 2002 (Sexual Health Document Series)*. Geneva, Switzerland.

Recebido em 14/06/2008

Aceito em 19/08/2008

Endereço para correspondência: Cristiane Gonçalves da Silva. Rua Antonio Doll de Moraes, 149, ap. 1009, Diadema, CEP 09920-540, São Paulo-SP. E-mail: crica@usp.br