

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS**  
**PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO**

**VINICIUS OLIVEIRA SEABRA GUIMARÃES**

**A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DE JOVENS  
UNIVERSITÁRIOS LATINO-AMERICANOS QUE INTEGRAM A *COMUNIDAD  
INTERNACIONAL DE ESTUDIANTES EVANGÉLICOS***

**GOIÂNIA  
2021**

**VINICIUS OLIVEIRA SEABRA GUIMARÃES**

**A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DE JOVENS  
UNIVERSITÁRIOS LATINO-AMERICANOS QUE INTEGRAM A *COMUNIDAD  
INTERNACIONAL DE ESTUDIANTES EVANGÉLICOS***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PPGE/PUC Goiás), linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Dr. Aldimar Jacinto Duarte.

**GOIÂNIA  
2021**

G963a Guimarães, Vinicius Oliveira Seabra  
A ação formativa e a participação social de jovens universitários latino-americanos que integram a Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos / Vinicius Oliveira Seabra Guimarães.-- 2021.  
320 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.  
Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2021.  
Inclui referências: f. 227-240.

1. Juventude. 2. Estudantes universitários. 3. Movimentos sociais - América Latina. I. Duarte, Aldimar Jacinto. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Educação - 2021. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 378.011.3-052(043)



**A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS LATINO-AMERICANOS QUE INTEGRAM A COMUNIDADE INTERNACIONAL DE ESTUDIANTES EVANGÉLICOS**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 25 de março de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte / PUC Goiás

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG

Prof. Dr. Luís Antonio Groppo / UNIFAL-MG

Profa. Dra. Cláudia Valente Cavalcante / PUC Goiás

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Prof. Dr. José Maria Baldino / PUC Goiás

Profa. Dra. Miriam Fábria Alves / UFG

Dedicatória,

À Gabriel Barros Seabra Guimarães

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Aldimar Jacinto Duarte pela disposição, disponibilidade e hombridade durante todo o processo de desenvolvimento da pesquisa e escrita textual.

Aos professores, Dr. Luis Antonio Groppo, Dr. Flávio Munhoz Sofiati, Dr. Eduardo Gusmão de Quadros e Dra. Cláudia Valente Cavalcante pelas inestimáveis contribuições acadêmicas na banca de qualificação e de defesa.

Ao Fundo de Amparo à Pesquisa de Goiás (FAPEG) pela concessão da bolsa de estudos que oportunizou e viabilizou a realização da pesquisa.

Aos grupos de pesquisa que atualmente me vínculo e que formam uma importante rede de pesquisadores em torno da temática abordada na tese, a saber: Juventude e Educação (PUC Goiás); Observatório Juventudes na Contemporaneidade (FCS/UFG); e, Núcleo de Estudos de Religião Carlos Rodrigues Brandão (FCS/UFG).

À *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos / International Fellowship of Evangelical Students* (CIEE/IFES) por permitir e apoiar a realização da pesquisa junto aos jovens que se vinculam ao grupo na América Latina.

## RESUMO

Este trabalho se vincula ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás na linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura. Tem aderência ao grupo de pesquisa 'Juventude e Educação' cadastrado no CNPq e se integra ao projeto de pesquisa intitulado: 'Diversidade Cultural e Educação - Juventudes, Participação Política, Organizações e Movimentos Sociais no Século XXI'. O objetivo geral da pesquisa foi investigar o processo formativo e a participação político-social dos jovens estudantes universitários que atualmente integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) na América Latina. Parte-se do seguinte problema de pesquisa: quais os sentidos atribuídos por um grupo de jovens que integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) acerca das questões políticas, sociais e educacionais do tempo presente em seus respectivos países? Orientou-se teórico e metodologicamente pela Sociologia Reflexiva e a Teoria Geral dos Campos de Pierre Bourdieu (2001a; 2005), assim como amparou-se nos estudos de Enrique Dussel (1977), Aníbal Quijano (2000) e Paulo Freire (1987) como norteadores do Pensamento Educacional Libertador na América Latina. As discussões sobre as novas formas de participação político-social das juventudes junto aos novos movimentos sociais foram amparadas pelos estudos de Maria da Glória Gohn (1997; 2014), Sandra Oliveira (2015), Luis Groppo (2017; 2018; 2020) e Aldimar Duarte (2016; 2020). Para obtenção dos dados da pesquisa utilizou-se da aplicação de dois questionários, uma sessão de grupo focal, análise documental/bibliográfica, observação da representação social no ciberespaço do *Instagram* e anotações no Diário de Campo. A pesquisa demonstrou que a juventude é uma categoria dinâmica capaz de apresentar diversas formas, condições e representações, dependendo das instituições às quais os jovens se vinculam e a partir da construção histórico-social que a sustenta, sendo que no caso dos jovens sujeitos da pesquisa os aspectos religiosos trouxeram especificidades ao grupo em análise. Conclui-se que os jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina apresentam um acentuado *habitus* religioso que é fruto de uma ação formativa que orienta a participação social deles nas demais esferas da vida coletiva e nos campos em que se inserem, reordenando a concepção de participação social, ressignificando a função da universidade e amoldando a leitura da realidade em que estão inseridos.

Palavras-Chave: Juventudes. Processo Formativo. Movimentos Sociais. América Latina.

## ABSTRACT

This work is linked to the *Stricto Sensu* Graduate Program in Education of the Pontifical Catholic University of Goiás in the line of research: Education, Society and Culture. It has adherence to the research group 'Youth and Education' registered at CNPq and is part of the research project entitled: 'Cultural Diversity and Education - Youth, Political Participation, Organizations and Social Movements in the 21st Century'. The general objective of the research was to investigate the formative process and the political-social participation of young university students who are currently part of the *International Fellowship of Evangelical Students* (CIEE/IFES) in Latin America. It starts with the following research problem: what are the meanings attributed by a group of young people who are part of the *International Fellowship of Evangelical Students* (CIEE/IFES) about the political, social and educational issues of the time present in their respective countries? It was theoretically and methodologically oriented by Reflexive Sociology and the General Field Theory by Pierre Bourdieu (2001a; 2005), as well as supported by the studies of Enrique Dussel (1977), Aníbal Quijano (2000) and Paulo Freire (1987) as guiding Liberative Educational Thought in Latin America. The discussions on the new forms of political-social participation of youths with the new social movements were supported by the studies of Maria da Glória Gohn (1997; 2014), Sandra Oliveira (2015), Luis Groppo (2017; 2018; 2020) and Aldimar Duarte (2016; 2020). To obtain the research data, two questionnaires were applied, a focus group session, documentary / bibliographic analysis, observation of social representation in Instagram cyberspace and notes in the *Diário de Campo*. The research demonstrated that youth is a dynamic category capable of presenting different forms, conditions and representations, depending on the institutions to which young people are linked and based on the historical-social construction that supports it, being that in the case of the young subjects of the research the religious aspects brought specificities to the group under analysis. It is concluded that young people linked to CIEE/IFES in Latin America have a marked religious habitus that is the result of a formative action that guides their social participation in the other spheres of collective life and in the fields in which they are inserted, reordering the concept of social participation, resignifying the role of the university and shaping the reading of the reality in which they are inserted.

Keywords: Youths. Formative Process. Social movements. Latin America.



## RESUMEN

Este trabajo está vinculado al Programa de Postgrado en Educación Stricto Sensu de la Pontificia Universidad Católica de Goiás en la línea de investigación: Educación, Sociedad y Cultura. Tiene adhesión al grupo de investigación "Juventud y Educación" registrado en el CNPq y es parte del proyecto de investigación titulado: "Diversidad cultural y educación - Juventud, participación política, organizaciones y movimientos sociales en el siglo XXI". El objetivo general de la investigación fue investigar el proceso formativo y la participación político-social de jóvenes universitarios que actualmente forman parte de la *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) en América Latina. Se parte del siguiente problema de investigación: ¿Cuáles son los significados que atribuye un grupo de jóvenes que forman parte de la *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) sobre las problemáticas políticas, sociales y educativas de la época presentes en sus respectivos países? Fue orientado teórica y metodológicamente por la Sociología Reflexiva y la Teoría General del Campo de Pierre Bourdieu (2001a; 2005), así como apoyado por los estudios de Enrique Dussel (1977), Aníbal Quijano (2000) y Paulo Freire (1987) como guía. Pensamiento educativo liberador en América Latina. Las discusiones sobre las nuevas formas de participación político-social de los jóvenes con los nuevos movimientos sociales se apoyaron en los estudios de María da Glória Gohn (1997; 2014), Sandra Oliveira (2015), Luis Groppo (2017; 2018; 2020) y Aldimar Duarte (2016; 2020). Para la obtención de los datos de la investigación se aplicaron dos cuestionarios, una sesión de grupo focal, análisis documental/bibliográfico, observación de la representación social en el ciberespacio de Instagram y apuntes en el Diálogo de Campo. La investigación demostró que la juventud es una categoría dinámica capaz de presentar diferentes formas, condiciones y representaciones, dependiendo de las instituciones a las que se vinculan los jóvenes y en base a la construcción histórico-social que la sustenta, siendo que en el caso de los sujetos jóvenes de la investigación los aspectos religiosos aportaron especificidades al grupo analizado. Se concluye que los jóvenes vinculados a CIEE/IFES en América Latina tienen un marcado habitus religioso que es el resultado de una acción formativa que orienta su participación social en los demás ámbitos de la vida colectiva y en los campos en los que se insertan, reordenando el concepto de participación social, resignificando el rol de la universidad y configurando la lectura de la realidad en la que se inserta.

Palabras clave: Jóvenes. Proceso formativo. Movimientos sociales. América Latina.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABU	-	Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico
ABUA	-	Asociación Bíblica Universitaria Argentina
ABUB	-	Aliança Bíblica Universitária do Brasil
ADEE	-	Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos
AEVB	-	Associação Evangélica Brasileira
AGEUP	-	Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú
AMTB	-	Associação de Missões Transculturais Brasileiras
AsEC	-	Associação de Editores Cristãos
CBU	-	Comunidad Bíblica Universitaria
CCU Bolívia	-	Comunidad Cristiana Universitaria Bolivia
CCUH	-	Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras
CEC Panamá	-	Comunidad de Estudiantes Cristianos
CECE	-	Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador
CECH	-	Centro de Educação e Ciências Humanas
CECNIC	-	Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua
CEIS	-	Centro de Investigaciones Sociales
CEM	-	Centro Evangélico de Missões
CEP	-	Comitê de Ética em Pesquisa
CEPAL	-	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CF	-	Curso de Férias
CFCH	-	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
CIEE	-	Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos
CNPq	-	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
Compa	-	Compañerismo Estudiantil
EBI	-	Método de Estudio Bíblico
ECU	-	Estudiantes Cristianos Unidos
EFO	-	Encuentro de Formación de Obreros
FAFIPE	-	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Penápolis
FEU	-	Federación Estudiantil Universitaria
FTL	-	Fraternidade Teológica Latino-Americana
FTSA	-	Faculdade Teológica Sul Americana
GBUCh	-	Grupo Bíblico Universitario de Chile
GBUP	-	Grupo Bíblico Universitario del Paraguay
GEU	-	Grupo Evangélico Universitario de Guatemala
IFES	-	International Fellowship of Evangelical Students

IPL	-	Instituto de Preparação de Líderes
ISAL	-	Igreja e Sociedade na América Latina
ITPAC	-	Instituto Tocantinense Presidente Antônio Carlos
MDE	-	Mestría en Desarrollo Educativo
MUC	-	Movimiento Universitario Cristiano
MUEVE	-	Movimiento Universitario Evangélico Venezolano
NEARG	-	Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização
PCC	-	Partido Comunista de Cuba
PMDB	-	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PP	-	Partido Progressista
PPGE	-	Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação
PT	-	Partido dos Trabalhadores
PUC Goiás	-	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
PUC SP	-	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
REDES	-	Revolución de Desarrollo Estudiantil
RENAS	-	Rede Evangélica Nacional de Ação Social
SCM	-	Student Christian Movement
SG's	-	Secretários-gerais
SVM	-	Student Volunteer Movement
UAM	-	Universidad Autónoma Metropolitana
UCU	-	Unidad Cristiana Universitaria
UENF	-	Universidade Estadual do Norte Fluminense
UFES	-	Universidade Federal do Espírito Santo
UFPE	-	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	-	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFT	-	Universidade Federal do Tocantins
UJC	-	Unión de Jóvenes Comunistas
UMESP	-	Universidade Metodista de São Paulo
UNAM	-	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESP	-	Universidade Estadual Paulista
Unioeste	-	Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UPN	-	Universidad Pedagógica Nacional
USA	-	Estados Unidos da América
USP	-	Universidade de São Paulo
YMCA	-	Young Men Christian Association

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Representantes da CIEE/IFES na América Latina .....	19
Quadro 2 - Descrição na <i>bio</i> das contas do <i>Instagram</i> – CIEE/IFES América Latina.....	152
Quadro 3 - Palavras na <i>bio</i> das contas do <i>Instagram</i> – CIEE/IFES América Latina.....	160
Quadro 4 - Quantitativo de respostas dos secretários-gerais .....	260
Quadro 5 - Comparativo monetário dos sete países dos secretários-gerais.....	265
Quadro 6 - Quantitativo de respostas dos jovens ligados à CIEE/IFES América Latina .....	266
Quadro 7 - Comparativo monetário dos vinte países dos jovens participantes .....	272
Quadro 8 - Outros movimentos de jovens universitários evangélicos na América Latina....	289

## LISTA DE INFOGRÁFICOS

Infográfico 1 - Intersecção entre os três campos .....	95
Infográfico 2 - Sobreposição de um campo sobre os dois outros campos.....	95
Infográfico 3 - Três campos independentes.....	95
Infográfico 4 - Nuvem de palavras da <i>bio</i> de perfis ligados à CIEE/IFES América Latina ...	159
Infográfico 5 - Nuvem de palavras das temáticas dos estudos bíblicos nas universidades.	189
Infográfico 6 - Nuvem de palavras sobre ser jovem na perspectiva dos jovens .....	193

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Identificação de sexo dos secretários-gerais .....	170
Gráfico 2 - Identificação de sexo dos jovens participantes.....	173
Gráfico 3 - Sobre os jovens conhecerem René Padilla e Samuel Escobar .....	179
Gráfico 4 - Faixa etária dos secretários-gerais.....	263
Gráfico 5 - Renda mensal dos secretários-gerais .....	264
Gráfico 6 - Faixa etária dos jovens participantes .....	268
Gráfico 7 - Vínculos dos jovens com a universidade pública e privada.....	269
Gráfico 8 - Tempo de participação dos jovens junto a CIEE/IFES América Latina .....	270
Gráfico 9 - Renda mensal dos jovens participantes .....	271
Gráfico 10 - Áreas de conhecimento dos cursos universitário dos jovens participantes .....	273

# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	6
ABSTRACT .....	8
RESUMEN.....	9
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS .....	10
LISTA DE QUADROS .....	12
LISTA DE INFOGRÁFICOS .....	13
LISTA DE GRÁFICOS.....	14
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	17
CAPÍTULO 1 - AS JUVENTUDES E OS CONTEXTOS DE DISPUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA.....	36
1.1. A construção histórico-social da categoria ‘América Latina’ .....	39
1.2. A <i>Colonialidad del Poder</i> e a <i>Práxis da Dominação</i> na América Latina .....	44
1.3. O Pensamento Educacional Libertador na América Latina .....	54
1.4. O movimento da Missão Integral na América Latina .....	61
1.5. O contexto histórico das disputas sociais juvenis na América Latina .....	73
CAPÍTULO 2 - A ANÁLISE DA ATUAÇÃO DA CIEE/IFES AMÉRICA LATINA A PARTIR DA TEORIA GERAL DOS CAMPOS DE PIERRE BOURDIEU .....	82
2.1. A Teoria Geral dos Campos em Pierre Bourdieu .....	84
2.2. O campo político e a atuação da CIEE/IFES América Latina.....	97
2.3. O campo religioso e a atuação da CIEE/IFES América Latina .....	111
2.4. O campo educacional e a atuação da CIEE/IFES América Latina .....	129
CAPÍTULO 3 - A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DOS JOVENS QUE INTEGRAM A CIEE/IFES NA AMÉRICA LATINA.....	146
3.1. Uma representação social da CIEE/IFES América Latina no <i>Instagram</i> .....	149
3.2. Uma perspectiva acerca da ação formativa da CIEE/IFES na América Latina .....	165
3.2.1. Sobre as questões de gênero e a representação social das mulheres.....	166
3.2.2. Sobre as contribuições de René Padilla, Samuel Escobar e a Missão Integral.....	175
3.2.3. Sobre as temáticas abordadas nos treinamentos, oficinas e estudos bíblicos .....	183
3.3. Uma leitura da participação social dos jovens ligados à CIEE/IFES América Latina .....	192
3.3.1. Sobre ser jovem na perspectiva dos jovens .....	193
3.3.2. Sobre o engajamento social dos jovens.....	201
3.3.3. Sobre a participação dos jovens junto aos outros movimentos sociais .....	210

CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	221
REFERÊNCIAS .....	231
APÊNDICE 1 - Diário de Campo e Etapas da Pesquisa.....	245
APÊNDICE 2 - Questionário aplicado aos secretários gerais.....	279
APÊNDICE 3 - Questionário aplicado aos jovens.....	284
APÊNDICE 4 - Relação de outros movimentos de jovens universitários evangélicos .....	289
APÊNDICE 5 - <i>Prints</i> de perfis do <i>Instagram</i> ligados à CIEE/IFES América Latina .....	291
APÊNDICE 6 - Sobre ser jovem na percepção dos próprios jovens .....	297
APÊNDICE 7 - Sobre ser jovem universitário evangélico na percepção dos próprios jovens .....	306
APÊNDICE 8 - Roteiro de perguntas utilizado na sessão de grupo focal.....	317
ANEXO 1 - Mapa de atuação territorial da CIEE/IFES na América Latina.....	320



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pesquisa visa compreender acerca da diversidade da condição juvenil na América Latina no tempo presente a partir de uma análise que perpassa os espaços sociais, formativos e relacionais inerentes à política, a religião e a educação<sup>1</sup>. No que diz respeito à esfera política serão considerados não apenas o sentido *lato sensu* do que vem a ser política, mas também seus desdobramentos junto aos novos<sup>2</sup> movimentos sociais, as novas formas de participação política e as novas representações de poder que se engendram na sociedade. No que se refere a religião, a abordagem se concentrará na linha confessional evangélica e no *habitus* religioso como características preponderantes nos sujeitos da pesquisa. No tocante à educação, o espaço das universidades será considerado o principal palco das interações sociais dos jovens sujeitos da pesquisa, pois são jovens universitários, porém também será considerado na análise as práticas educativas inerentes às outras instâncias socializadoras das juventudes.

Os jovens sujeitos da pesquisa fazem parte de um movimento estudantil de cunho cristão evangélico que foi criado no ano de 1947, na Universidade de Harvard, em Boston, Estado de Massachusetts, nos Estados Unidos da América (USA), denominado: *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES), nomenclatura em inglês; ou, *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE)<sup>3</sup>, nomenclatura em espanhol. De acordo com Lindsay Brown (2007), que foi secretário-geral da *IFES World*, entre os anos de 1991 a 2007, os países membros fundadores foram: Austrália, Canadá, China, França, Grã-Bretanha, Holanda, Nova Zelândia, Noruega, Suíça e os Estados Unidos da América.

A *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) é uma Organização cristã de caráter evangélico e com perspectiva missional<sup>4</sup> que atua

---

<sup>1</sup> A categoria 'educação' será usada ao longo do texto em seu sentido amplo, com o intuito de compreender os processos formativos que podem ser de caráter formais, informais ou não-formais.

<sup>2</sup> Segundo Gohn (2014, p. 12), "na atualidade, muito dos novíssimos movimentos, ou ações civis denominadas de movimentos, não tem mais o universal como horizonte, mas sim o particular, os interesses imediatos, o direto de sua categoria ou grupo social".

<sup>3</sup> De acordo com Ricardo Wesley (2017) a *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES) era frequentemente conhecido na América Latina como 'la CIEE' (que se refere à tradução do IFES em Espanhol - *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos*), entretanto, mais recentemente, segundo o autor, os canais de comunicação institucional adotam a expressão 'IFES América Latina' para designar o ministério da IFES na região.

<sup>4</sup> O termo 'missional' é uma aplicação do vocativo *Missio Dei*, termo teológico cristão de origem latina que frequentemente é traduzido como 'missão de Deus' ou o 'envio de Deus', portanto, relativo a missões e a obra

especificamente em contextos estudantis ao redor do mundo, estando presente em todos os continentes do globo terrestre conforme indicado no *site* oficial<sup>5</sup> do movimento. A CIEE/IFES é considerada por Freston (1993), Quadros (2011) e Karen Costa (2018) uma entidade ‘paraeclesialística’, e para tanto, se autodefine como um movimento, é constituída por voluntários, são interconfessionais, visam uma cooperação intereclesialística e se sustentam através de doações financeiras espontâneas.

A CIEE/IFES não é uma igreja/denominação e não é um departamento de uma igreja, porém eles atuam em conjunto com as igrejas de forma paralela e interdependente. A CIEE/IFES não é vinculada a uma igreja evangélica específica, nem se restringe a apenas uma linha teológica confessional, quer sejam históricos, pentecostais ou neopentecostais, por isso são considerados interconfessionais e paraeclesialístico<sup>6</sup>, conforme identificam Gondim (2009), Quadros (2011), Fernando Costa (2017) e Karen Costa (2018). Entretanto, Lindsay Brown (2007) prefere usar a expressão ‘*intra-ecclesiales*’ (intra-ecclesialístico - em uma tradução livre – no sentido de expressar a ideia do processo de colocar algo dentro de), pois explica ele: “*somos parte de la iglesia y existimos solamente con relación a ella. Nosotros servimos a la iglesia*” (BROWN, 2007, p. 112). Nesse sentido, para esse autor, a CIEE/IFES não atua em paralelo às igrejas, mas sim junto<sup>7</sup> e a partir de dentro das igrejas evangélicas, agindo a partir do interior das igrejas.

De acordo com as informações do *site* oficial do movimento, atualmente, a *IFES World* se organiza a partir das seguintes subdivisões/áreas geográficas, distribuídos em ordem alfabética, como se segue: América Latina; América do Norte; Ásia do Leste; Ásia do Sul; Caribe; África anglófona e lusófona; África francófona; Eurásia; Europa; Oriente Médio e África do Norte; e, Pacífico Sul. A pesquisa

---

missionária da anunciação da salvação. Na religião cristã parte-se do pressuposto da missão, isto é, em que os seus seguidores compreendem ser parte integrante da fé cristã a responsabilidade da evangelização em todas as esferas da vida social pública e privada, conforme assevera Padilla (1992), Engen (1996) e Stott (1998).

<sup>5</sup> O *site* oficial da *IFES World* é: [www.ifesworld.org](http://www.ifesworld.org) – Desde 2015 a *IFES World* tem um canal no *YouTube*: <https://www.youtube.com/channel/UCwqg759dNPjNLIrHha1bE1Q/featured> - em maio de 2020 haviam 1,86 mil inscritos no canal.

<sup>6</sup> No *site* oficial da ABUA (Argentina) eles se definem como um movimento ‘proeclesialístico’, pois se consideram como “un brazo de la iglesia en los colegios y en las universidades argentinas” (ABUA, *¿Qué nos distingue?*, s.d., s.p.).

<sup>7</sup> Na cartilha *A Palavra entre Nós: Engajamento com as Escrituras na IFES*, apresenta a seguinte afirmação sobre o propósito da CIEE/IFES: “a visão da IFES é ver estudantes que formam comunidades de discípulos, transformados pelo Evangelho, e que impactem o mundo estudantil, a igreja e a sociedade para a glória de Cristo” (IFES, 2015, p. 06).

concentra a investigação apenas na subdivisão/área geográfica referendada como América Latina. Nesse recorte territorial, o movimento da CIEE/IFES na América Latina tem representantes em vinte (20) países, a saber, em ordem alfabética: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela. Abaixo um quadro descrevendo o nome do movimento no âmbito nacional e a *home page (site)*, por ordem alfabética, por país:

Quadro 1 - Representantes da CIEE/IFES na América Latina

<b>Representante da CIEE/IFES</b>	<b>País</b>	<b>Site</b>
ABUA - <i>Asociación Bíblica Universitaria Argentina</i>	Argentina	<a href="http://www.abua.com.ar">www.abua.com.ar</a>
CCU Bolívia - <i>Comunidad Cristiana Universitaria de Bolívia</i>	Bolívia	-
ABUB - <i>Aliança Bíblica Universitária do Brasil</i>	Brasil	<a href="http://www.abub.org.br">www.abub.org.br</a>
GBUCh - <i>Grupo Bíblico Universitario de Chile</i>	Chile	<a href="http://www.gbuch.cl">www.gbuch.cl</a>
UCU - <i>Unidad Cristiana Universitaria</i>	Colômbia	<a href="http://www.ucu.org.co">www.ucu.org.co</a> <a href="http://www.ucu.org.co/blog">www.ucu.org.co/blog</a>
ECU - <i>Estudiantes Cristianos Unidos</i>	Costa Rica	-
Koinonía - <i>Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba</i>	Cuba	-
MUC - <i>Movimiento Universitario Cristiano</i>	El Salvador	-
CECE - <i>Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador</i>	Equador	<a href="http://www.somoslacece.com">www.somoslacece.com</a>
GEU - <i>Grupo Evangélico Universitario de Guatemala</i>	Guatemala	<a href="http://www.geu.org.gt">www.geu.org.gt</a>
CCUH - <i>Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras</i>	Honduras	<a href="http://www.ccuhn.org">www.ccuhn.org</a>
Compa - <i>Compañerismo Estudiantil</i>	México	<a href="http://www.compa.org.mx">www.compa.org.mx</a>
CECNIC - <i>Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua</i>	Nicarágua	<a href="http://www.cecnic.org">www.cecnic.org</a>
CEC Panamá - <i>Comunidad de Estudiantes Cristianos</i>	Panamá	<a href="http://www.cecpanama.org">www.cecpanama.org</a> <a href="http://www.cecpanama507.wordpress.com">www.cecpanama507.wordpress.com</a>

GBUP - <i>Grupo Bíblico Universitario del Paraguay</i>	Paraguai	www.gbupy.org
AGEUP - <i>Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú</i>	Peru	www.ageup.org.pe
ABU - <i>Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico</i>	Porto Rico	-
ADEE - <i>Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos</i>	República Dominicana	www.adeenacional.com
CBU - <i>Comunidad Bíblica Universitaria</i>	Uruguai	www.cbu.uy
MUEVE - <i>Movimiento Universitario Evangélico Venezolano</i>	Venezuela	www.mueveven.wordpress.com

Fonte: adaptado pelo autor a partir do *site* oficial da *IFES World*

Como disposto no quadro anterior, cada grupo nacional tem um nome específico e possui autonomia de atuação em seu respectivo país, porém todos se integram a uma rede internacional de estudantes evangélicos que é a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos / International Fellowship of Evangelical Students*. Dessa forma, a CIEE/IFES na América Latina funciona como uma catalisadora e mobilizadora a nível internacional, fornecendo uma relativa unidade nos processos formativos do grupo e gerando um senso de identidade/pertença aos que se integram ao grupo.

Samuel Escobar (1978) atribui a chegada da CIEE/IFES na América Latina a Gwendolyn Shepherd, médica argentina que estava fazendo pós-graduação em Harvard em 1947, ocasião em que surgiu o movimento. Ao retornar para a Argentina ela cultivou os ideais do movimento e fez surgir as primeiras iniciativas alinhadas ao grupo internacional. Segundo Itiókia (1981), Quadros (2011) e Karen Costa (2018) os primeiros missionários da CIEE/IFES chegaram na América Latina a partir da década de 1950, três desses merece destaque na história do movimento: René Paché<sup>8</sup>, Robert Young<sup>9</sup> e Ruth Siemens<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> René Paché (1904-1979) era um teólogo suíço e foi um dos fundadores da *InterVarsity Christian Fellowship* na Suíça e na França.

<sup>9</sup> De acordo com Quadros (2011, p. 36), “Robert Young viajou como estudante para Costa Rica em 1953. Em 1954, resolveu transferir-se para a Argentina e matriculou-se na Universidade do Prata. [...] Em 1957, optou por instalar-se no Brasil”. Segundo Itiókia (1981), Robert Young era assessor da *InterVarsity Christian Fellowship/USA*.

<sup>10</sup> De acordo com Quadros (2011, p. 36), “Ruth Siemens foi como professora para Lima, Peru, no ano de 1954. Depois de, ali, organizar o ‘Círculo Bíblico Universitário’, veio para o Brasil no início de 1957”. Segundo Itiókia

Segundo Itiókia (1981, p. 09) o que impulsionou a vinda de missionários da *IFES World* para a América do Sul foi um suposto “vácuo espiritual que havia se estabelecido nos meios intelectuais e, ao mesmo tempo, por ter verificado a grande fome espiritual dos universitários”. Então, desde o início a proposta do grupo era fortalecer a fé dos evangélicos universitários e também transmitir uma cosmovisão de que a universidade é um potencial espaço de atuação missionária dos jovens estudantes evangélicos.

Na perspectiva de Ortiz (2012), o que marcou o início dos trabalhos da *IFES World* na América Latina foi a realização do Primeiro Congresso Latino-Americano de Estudantes Evangélicos, que foi realizado de 19 a 26 de julho de 1958 em Cochabamba, Bolívia. Segundo a autora, a partir de então, a proposta era desenvolver uma atividade evangelística específica com os países latino-americanos a partir dos povos autóctones<sup>11</sup>, se diferenciando do *modus operandis* da missiologia estadunidense e europeia. Ao longo das décadas seguintes várias mudanças estruturais e ideológicas ocorreram na *IFES World* e na CIEE/IFES América Latina, que por questões de objetividade metodológica optamos por concentrar a análise no tempo presente, obviamente considerando as influências históricas e sociais que hoje fazem parte da identidade e da representação social do movimento.

De forma geral, os jovens conhecem e se integram aos grupos nacionais ligados à CIEE/IFES durante os anos de faculdade/universidade. Ao se integrarem ao grupo concebem que esse espaço educacional e esse tempo de formação acadêmica também pode vir a ser um campo missionário, portanto, um tempo de evangelização. Nos últimos anos têm crescido o número de grupos ligados à CIEE/IFES América Latina que atuam junto aos secundaristas<sup>12</sup> e outros tantos que atuam a partir da vida profissional, ou seja, após o período da formação acadêmica.

---

(1981), Ruth Siemens veio ao Brasil inicialmente como professora da Escola Graduada de São Paulo (*Graded - The American School of São Paulo* | [www.graded.br](http://www.graded.br)) para ministrar aulas para os americanos residentes em São Paulo.

<sup>11</sup> O termo ‘autóctone’ se refere ao que é natural do país ou da região em que habita.

<sup>12</sup> Segue alguns perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina que tem atuado junto aos grupos secundaristas: *Asociación Bíblica Secundaria Argentina de Santa Margarita*, Santa Fé, Argentina (@abuasantamargarita); Aliança Bíblica Secundarista de Viçosa do Ceará, Ceará, Brasil (@absvicosace); Aliança Bíblica Secundarista de Paracambi, Rio de Janeiro, Brasil (@absparacambi); Aliança Bíblica Secundarista de Salvador, Bahia, Brasil (@abssalvador); Aliança Bíblica Secundarista de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (@abs\_bh). Há vários outros, porém destacamos esses apenas a título de exemplificação. Reiteramos que a pesquisa é com jovens universitários, mas como veremos adiante na produção da tese esses grupos de secundaristas ligados à CIEE/IFES América Latina podem ter implicações na construção da identidade e na representação social do movimento na atualidade.

Esse alargamento da atuação se deve ao fato de que o período produtivo dos jovens junto ao movimento era limitado pela duração do curso superior, o que gerava uma alta rotatividade nos participantes, pois, majoritariamente, os jovens somente mantinham vínculo com a CIEE/IFES durante o tempo em que cursava a faculdade/universidade. A despeito de tamanha abrangência de atuação dos grupos, optamos por delimitar os sujeitos e os objetivos da pesquisa a partir dos jovens que estão vinculados à universidade no tempo presente, ou seja, não avaliaremos atuação da CIEE/IFES junto aos secundaristas e nem junto aos profissionais.

Os jovens universitários que se integram a CIEE/IFES podem ter duas possíveis origens, identidades<sup>13</sup> e construções histórico-social: 1) podem já ingressarem na faculdade/universidade como evangélicos. Nesse caso, o grupo funcionaria mais como uma fraternidade de acolhimento apologético<sup>14</sup> e de fortalecimento da fé, como será demonstrado ao longo da tese; 2) podem ser fruto do trabalho de evangelização, e sendo assim, foram resultados da atuação do primeiro grupo, ou seja, dos jovens universitários evangélicos. Então, seja como for a forma de integração e vinculação dos jovens com a CIEE/IFES, os sujeitos da pesquisa são, ao fim e ao cabo, jovens universitários, mas também são influenciados pela cosmovisão evangélica.

No intuito de delinear as especificidades dos sujeitos da pesquisa recorreremos inicialmente aos estudos de Quadros (2011)<sup>15</sup>, que considera que nas primeiras décadas do movimento no Brasil, especialmente dos anos de 1960 a 1990, a linha confessional dos participantes era vinculada a igrejas históricas, como presbiterianos, batistas e metodistas. Entretanto, atualmente, não se tem nenhuma

---

<sup>13</sup> O termo 'identidade' será usado na tese como referência ao resultado das interações sociais vivenciadas pelos sujeitos da pesquisa, ou seja, é um processo em construção acerca da noção de pertencimento e busca por uma representação sociocultural, sendo que "a identidade pode ser representada pelo papel social do sujeito" (OLIVEIRA, 2015, p. 81).

<sup>14</sup> O termo 'apologética' deriva do grego *ἀπολογητικός* (*apologētikós*), que significa defesa verbal. Nesse sentido, apologética é a área da Teologia que trata da defesa argumentativa da fé.

<sup>15</sup> Eduardo Gusmão de Quadros escreveu em 1998 a dissertação de Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) sobre os jovens universitários evangélicos ligados a ABUB, título: *Conquistando o mundo estudantil para Cristo: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957–1987)*. Contudo, não conseguimos localizar a referida dissertação no repositório da UMESp e nem em outra plataforma disponível na ocasião da produção da tese. Ao que tudo indica, houve mudança nas plataformas e os trabalhos anteriores a 2000 não estão mais acessíveis. Com isso, a referida dissertação não apareceu nas buscas realizadas para a realização do esboço do Estado da Arte do tema da pesquisa. Entretanto, o autor publicou um livro em 2011 com o título: *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária (1957-1981)*, sendo que o livro contempla o conteúdo da dissertação e apresenta pequenas adaptações para o mercado editorial. Por essa razão, ao longo da produção da tese utilizaremos o livro de 2011 para nos referirmos a pesquisa desenvolvida por Eduardo Gusmão de Quadros em 1998.

pesquisa recente que demonstra qual a linha confessional dos participantes do movimento no século XXI, até porque, contemporaneamente, seria questionável tais rótulos confessionais, tendo em vista que a distinção entre históricos, pentecostais e neopentecostais não são mais tão distinguíveis como eram outrora, apesar de ainda ser possível se fazer distinções históricas, teológicas e sociais em cada uma dessas linhas confessionais, como demonstrado nos estudos de Paul Freston (1993), Paulo Siepierski (1997), Ricardo Mariano (2005; 2008) e Vinicius Seabra (2017a).

Nos estudos de Karen Costa (2018), sobre grupos ligados ao movimento da CIEE/IFES, ela considera que as influências pentecostais merecem relativa atenção por ser uma linha em evidência na modernidade tardia<sup>16</sup>, inclusive e principalmente entre as juventudes. Entretanto, a autora sugere que a identidade religiosa dos jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina é diversificada e há alguns que são até desinstitucionalizados ou desigrejados<sup>17</sup>. Compreendemos que saber a historicidade e identidade dos jovens sujeitos da pesquisa são importantes para construir os sentidos e os significados que eles próprios atribuem a si mesmos e a realidade social em que estão inseridos. Por isso, colocamos questões no questionário em que dariam a oportunidade para eles descreverem parte de suas trajetórias políticas, religiosas e acadêmicas, conforme serão desdobradas ao longo da tese.

Nas primeiras elaborações do questionário de pesquisa, ainda em caráter preliminar, colocamos uma pergunta para que os participantes citassem a qual igreja pertenciam, mas logo optamos por retirar tal questão por entendermos que não teríamos condições de averiguar se de fato eles se integram a referida igreja e não era propósito do estudo investigar as distinções teológicas dentro das linhas confessionais evangélicas. Assevera-se também que o nome da igreja não mais

---

<sup>16</sup> O termo 'modernidade tardia' está sendo utilizado a partir da noção de modernidade empreendida inicialmente por Max Weber (1968) e reforçada por Jürgen Habermas (2002), em que concebem como característica preponderante da modernidade o racionalismo intelectual. Nesse sentido, a expressão 'modernidade tardia' refere ao momento presente como uma continuidade de um tempo de valorização do raciocínio intelectual, porém traz consigo um dinamismo social peculiar capaz de dissociar as noções de tempo, espaço, poder, dominação e reflexão, conforme considera Anthony Giddens (1991) e Marc Augé (1994). Não utilizaremos o termo 'pós-modernidade', pois esse conceito parte do princípio de ruptura com uma determinada era moderna, o que não nos parece ser condizente com os elementos sociais do tempo presente.

<sup>17</sup> O termo 'desigrejados' é comumente utilizado entre os evangélicos para se referir aqueles que não mais mantêm vínculo institucional com alguma igreja evangélica de forma convencional, porém continua seguindo os dogmas do cristianismo. Na pesquisa desenvolvida por Groppo *et al* (2020, p. 259) com jovens ligados a ABUB em Minas Gerais, considera que: "A ABUB local pesquisada reúne tanto evangélicas e evangélicos com vínculo orgânico a alguma igreja, como sem vínculo".

representa coerência com a linha confessional da mesma, como era comum até o final do século XX. Por exemplo, hoje, no Brasil, é possível encontrar igrejas que constam no nome a expressão ‘Batista’ e que são adeptas da linha pentecostal; também se têm igrejas que constam o nome de ‘Presbiteriana’ no rótulo denominacional, mas que se apropriam de pressupostos neopentecostais.

O movimento que investigamos apresenta em sua nomenclatura a expressão ‘evangélicos’ (*Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos / International Fellowship of Evangelical Students*) e, por vezes, nos documentos oficiais<sup>18</sup> há menções da expressão ‘protestantes’ como equivalente a ‘evangélicos’ e, ao que tudo indica, os participantes do movimento não fazem tal distinção conceitual, sendo comum também usarem a expressão ‘cristãos’ como referência a mesma categoria de ‘evangélicos e de ‘protestantes’. Diante dessa realidade, optamos por não fazermos distinção<sup>19</sup> ao longo da tese entre os termos ‘evangélicos’ e ‘protestantes’, pois entendemos que na visão dos sujeitos da pesquisa os termos apresentam relativa convergência. Todavia, reconhecemos que há autores e perspectivas acadêmicas/científicas que fazem distinção entre os termos, porém optamos por não adentrar nesse debate, pois essa discussão não se constitui em um dos objetivos da pesquisa. Além do que, a pesquisa não é no campo Teológico e nem no campo das Ciências da Religião, onde tais distintivos e categorias seriam imprescindíveis para a análise teórico-metodológica.

No intuito de compreender o local de pesquisa do qual estamos partindo se faz necessário reiterar o caráter acadêmico e educacional da investigação a que

---

<sup>18</sup> Há algumas pesquisas e diversos livros que foram publicadas a partir dos documentos institucionais com fins a contar e registrar a história do próprio movimento da *IFES World*, citaremos alguns a título para exemplificação: *La chispa y la llama – breve historia de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos em América Latina*, por Samuel Escobar (1978); *Encarnando a palavra libertadora – um breve histórico da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*, por Neuza Itiôka (1981); *Brillando como estrellas – el poder del evangelio em las universidades del mundo*, por Lindsay Brown (2007); *Evangélicos e o mundo estudantil – uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1981)*, por Eduardo Gusmão Quadros (2011); *La historia de Compañerismo Estudiantil (1953-1998) - Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos*, por Alejandra Ortiz (2012). Esses documentos impressos e/ou digitais têm valor histórico, pedagógico e simbólico, além de ajudar na compreensão dos processos formativos e das representações históricas do próprio movimento.

<sup>19</sup> A expressão ‘evangélico’ parece ser mais frequentemente usual no movimento e aparenta ter certa intenção de distinção. Inclusive na nomenclatura de vários grupos nacionais ligados ao movimento na América Latina essa é a expressão que está presente no nome do grupo, talvez, com o objetivo distinguir de outros movimentos juvenis religiosos, mais especificamente aos ligados ao catolicismo e aos grupos ecumênicos, pois em vários países, outrora, ambos grupos caminhavam juntos, conforme apontam Itiôkia (1981), Quadros (2011), Gondim (2009) e Karen Costa (2018). Nesse sentido, parece que há uma valorização e intenção de usar com frequência a expressão ‘evangélico’ como identidade, identificação simbólica e representação religiosa do próprio movimento.



propomos. Nesse viés, não temos a intenção de desenvolver um tratado apologético e nem temos a intenção de defender a fé cristã evangélica ou qualquer grupo ligado a essa linha confessional. O que nos interessa na pesquisa é fazer uma análise social da religião evangélica enquanto processo formativo e instância socializadora das juventudes na América Latina. Para tanto, a pesquisa é acadêmica e científica, tendo um percurso teórico-metodológico alinhado aos postulados da Educação e da Sociologia, valendo do Pensamento Educacional Libertador como eixo norteador da prática social-educativa que impulsiona os novos movimentos sociais e as novas formas de participação político-social dos jovens na modernidade tardia. Desse modo, apresentaremos ao longo da tese uma das várias possíveis leituras acerca da atuação social e dos processos formativos da CIEE/IFES na América Latina.

A partir dessa delimitação da análise acadêmica reiteramos que a presente pesquisa está vinculada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação (PPGE) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), na linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura. A investigação se integra ao grupo de pesquisa 'Juventude e Educação' e tem aderência ao projeto de pesquisa intitulado 'Diversidade Cultural e Educação - Juventudes, Participação Política, Organizações e Movimentos Sociais no Século XXI', cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Para tanto, reitera-se que a análise que se propõe não é de cunho teológico ou religioso propriamente dito, mas versa acerca das práticas formativas, educacionais e socializadoras que se integram a participação social das juventudes nos espaços da política, da religião e da educação.

A proposta de investigação se alinha e apresenta aderência ao eixo teórico-metodológico que tem por objetivo analisar a participação política de jovens, suas formas de organização e de expressão política e social em termos de representação social<sup>20</sup>, bem como as redes de sociabilidade nas quais esses jovens estão inseridos em seus territórios. Leva-se em consideração como pano de fundo o contexto latino-

---

<sup>20</sup> O termo 'representação social' estará sendo utilizado ao longo do texto para designar uma integração relacional e uma relativa absorção de práticas culturais que se mostram no cotidiano de um determinado coletivo. Nesse sentido, o termo se refere à construção histórica de práticas comportamentais/culturais e, portanto, estabelece elos de comunicação social entre os sujeitos e o grupo social em que estão inseridos. É tratada neste texto como representação por ter significados coletivos, por dialogar com os *habitus* e por reproduzir o movimento inerente às transformações que ocorrem no contexto sociocultural, pressupostos conceituais que estão em conformidade com a perspectiva de Lefèbvre (1983) Moscovici (2003) e Oliveira (2015).

americano na modernidade tardia, tempo esse que é essencialmente marcado por um mundo político-social em vertiginosa mudança no cenário atual, especialmente a partir dos primeiros anos do século XXI, onde a religião se coloca em disputa com e dentro das teias das relações sociais na América Latina.

A escolha em pesquisar sobre jovens universitários evangélicos na América Latina se deu como um desdobramento da dissertação de Mestrado em Educação que foi defendida em 27 de junho de 2016, na PUC Goiás – linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura, sob orientação do professor Dr. Aldimar Jacinto Duarte. Na ocasião do Mestrado foi pesquisado sobre os jovens pobres de uma periferia da cidade de Aparecida de Goiânia e suas relações com o processo de evasão escolar e a trajetória de vida deles. Nesse sentido, permanecemos no Doutorado com o intuito de pesquisar sobre a condição juvenil no tempo presente e seus imbricamentos com a pobreza e a desigualdade social, mas agora ampliamos a análise para a compreensão dos processos formativos, socializadores e educativos que vão além da educação formal das instituições escolares.

A perspectiva proposta no Doutorado nos levou a ampliar a discussão sobre a temática das juventudes na América Latina com o intuito de perceber quais os sentidos que os jovens atribuem à realidade social em que eles estão inseridos. Entendemos que o território latino-americano é historicamente marcado por desigualdades, exploração, pobreza e estruturas simbólicas de dominação, conforme reiteram Dussel (1977), Freire (1987), Gohn (1997; 2014), Quijano (2000; 2005), Flórez Flórez (2009) e a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL, 2020). Sendo que essas categorias já foram previamente analisadas no percurso teórico-metodológico da dissertação do Mestrado e, para tanto, dão a base conceitual para a pesquisa que propomos no Doutorado.

Na produção da dissertação do Mestrado não analisamos os impactos e os sentidos atribuídos aos elementos religiosos junto aos jovens de comunidades pobres por entendermos que tais distintivos necessitavam de uma abordagem específica. Em contrapartida, no Doutorado, escolhemos como sujeitos da pesquisa jovens de um movimento estudantil com explícito envolvimento religioso, por entendermos que a religião é uma instância socializadora e formativa em evidência na América Latina nesse início de século XXI, conforme aponta Júlio César Dias (2013), Enrique Dussel (2019) e Ariel Goldstein (2020). A escolha de analisar um grupo de jovens universitários evangélicos se deu por entendermos que nas últimas

décadas a religião evangélica, especificamente a linha pentecostal e neopentecostal, vem ganhando destaque nas relações sociais e políticas entre os jovens latino-americanos. Logo, compreender como esses atores sociais ressignificam sua própria participação político-social e como se forma a cosmovisão deles, nos ajudará a compreender a categoria juventude em sua diversidade.

A religiosidade e a religião, nas suas mais diversas manifestações, sempre se integrou à cultura local e regional dos países latino-americanos, conforme afirma Gohn (1997). Contudo, ao que tudo indica, atualmente, a religião cristã vem se mostrando mais fortemente costurada ao tecido social das estruturas de dominação e poder em uma espécie de “*revanche* do sagrado”, como considera Dias (2013, p. 160). Dessa forma, a efervescência do tema nos fez resgatar o debate sobre a influência da religião no *ethos*, *hexis* e *habitus* dos jovens na América Latina.

Essa proposta de relacionar juventude, educação, religião, participação político-social, processos de dominação e movimentos sociais teve o intuito inicial de compreender o papel formativo desses agentes na modernidade tardia, especialmente a partir da historicidade dos países latino-americanos. Nesse sentido, os estudos de Scott (2004), Franch (2008), Sofiati (2009), Ribeiro Júnior (2009), Quadros (2011), Moreira e Trombetta (2015), Alves e Matutino (2016) cooperam para construção do pano de fundo geral, pois esses autores consideram que a religião na modernidade pode ter concentrado demasiada atenção nos grupos juvenis por serem eles um grupo supostamente desordeiro, com fortes relações de conflito e de enfrentamento do *status quo* representado nas estruturas simbólicas da sociedade moderna.

Em certo sentido, para esses os autores, a religião poderia funcionar como uma espécie de regulador e catalisador das juventudes, adequando-os e moldando-os aos padrões socialmente aceitos e considerados como legítimos para determinada sociedade. Obviamente que em uma análise histórica e mais abrangente é perceptível que há uma considerável parcela das juventudes que não aceitaram passivamente esse processo de condicionamento social-religioso e fizeram oposição, resistência e enfrentamento. Então, se de um lado há os jovens religiosos que se submetem, há outros que subvertem. Aplicando essa reflexão aos jovens sujeitos da pesquisa, propomos dimensionar a ação formativa da religião evangélica nesse contexto e de que forma isso interfere na participação social desses jovens na esfera social-pública.

Essas relações entre religião, juventude, política, educação e modernidade também precisam ser analisadas a partir do que Sofiati (2009, p. 18) chamou de “situação de instabilidade e falta de perspectiva de futuro”. Nesse sentido, tal percepção estaria em convergência com a concepção de que a modernidade tardia é um tempo de fracionamentos dos sujeitos sociais e que, para tanto, seria um tempo de liquidez existencial. A partir desse vácuo de suposta desesperança coletiva é que a religiosidade pode ter se restabelecido fertilmente no mundo moderno, dando aos jovens da atualidade uma condição, ainda que momentânea, de fuga da realidade, como que uma espécie de *illusio* (BOURDIEU, 1996), conforme analisaremos ao longo da produção da tese.

A partir dessas condições e concepções é que intentamos compreender como tais categorias e conceitos se relacionam na realidade, ou ao menos na percepção da realidade, desse grupo de jovens universitários evangélicos, e assim, compreender quais os sentidos atribuídos a essas práticas pelos próprios jovens integrantes do movimento, dando a eles identidade e representação social. Nesse viés, o objetivo geral da pesquisa foi: investigar o processo formativo e a participação político-social dos jovens estudantes universitários que integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES).

Estamos chamando de processo formativo e de ação formativa todo esforço coletivo que tenha a intenção de mobilizar<sup>21</sup> e de transformar a cosmovisão, os discursos, os *habitus*, o *ethos*, a *hexis* e a consciência dos adeptos de um determinado grupo social, produzindo ou reproduzindo relativo impacto na prática desses adeptos/participantes. Para tanto, entendemos que participação social está imbricada com a ação formativa, construindo uma teia de práticas educativas que se estabelecem no cotidiano desses jovens sujeitos da pesquisa, perpassando a esfera social da política, da educação e da religião, atribuindo a esses espaços de relações sociais, a partir de uma leitura bourdieusiana, a noção de processos em disputa concorrencial.

No intuito de aprofundarmos nas temáticas e categorias, definimos que os objetivos específicos da pesquisa abarcariam: a) Compreender as relações, limites e tensões existentes entre as juventudes, as questões político-sociais e os

---

<sup>21</sup> De acordo com Gohn (2014) a categoria ‘mobilização social’ é tratada no século XXI como ferramenta e instrumento estrutural para o desencadear de oportunidades para uma ação coletiva, designando o desenvolvimento de processos participativos locais por meio de projetos mobilizadores.

movimentos estudantis de evangélicos na América Latina; b) Analisar a relação dos jovens evangélicos vinculados a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) com as pautas dos movimentos juvenis estudantis em seus respectivos países; c) Analisar os sentidos atribuídos às questões sociais do tempo presente pelos jovens vinculados a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) em seus respectivos países.

A partir da definição dos objetivos, propomos como problema de pesquisa investigar: quais os sentidos atribuídos por um grupo de jovens que integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) acerca das questões políticas, sociais e educacionais do tempo presente em seus respectivos países? É válido ressaltar que o termo 'político' será usado, predominantemente, em referência às estruturas de poder que se integram à vida coletiva e social de um determinado grupo, sendo que tais engrenagens de dominação simbólica e de disputa se dão por meio de processos educativos bem definidos e com objetivos formativos específicos, ainda que tais teias possam não estar visíveis de imediato.

A partir dos objetivos da pesquisa e a problematização, como foram propostos, nos impulsionou a considerar como método de pesquisa a Teoria da Prática, de Pierre Bourdieu (1930-2002), sendo que para tanto, optamos por um percurso teórico-metodológico orientado pela Sociologia Reflexiva, mais especificamente a partir da Teoria Geral dos Campos. A escolha se deu por entendermos que para se analisar os processos formativos de um grupo de jovens universitários evangélicos os postulados metodológicos de Pierre Bourdieu seriam os mais adequados, pois atualmente a religião evangélica na América Latina é frequentemente marcada por estereótipos midiáticos e político-partidários que dificultam perceber as representações simbólicas de poder, ideologia e dominação inerentes às relações sociais desenvolvidas nesses espaços de sociabilidades, conforme apontam os estudos de Camilo (2017) e Goldstein (2020).

Na concepção de Pierre Bourdieu (2004), o cientista social possui um importante papel na sociedade, pois pode trazer à luz as estruturas simbólicas que legitimam os *habitus* e o *ethos* de uma determinada realidade já naturalizada ou velada no senso comum. Para ele (BOURDIEU, 2004; 2001a), o desafio da pesquisa não é achar algo que estava escondido ou invisível, mas sim compreender as estruturas que cegaram os olhos daqueles que não conseguiam ver a realidade como ela é. Para tanto, Bourdieu (2001a, p. 31) considera que o desafio é “produzir

à luz do dia a verdade”, e assim, fazê-la ser reconhecida. Então, o processo investigativo, na lógica bourdieusiana, não se dá na busca do ineditismo científico ou no isolamento do objeto ou do sujeito, mas sim em compreender as práticas sociais usuais que amoldam o cotidiano e criam as estruturas simbólicas que estabelecem a ordem das coisas, das subordinações e das estruturas de dominação já naturalizadas.

Dessa forma, uma análise bourdieusiana, especificamente a partir da Teoria Geral dos Campos, pode elucidar as estratégias de distinção, representação, *habitus*, *illusio*, *ethos*, *hexis* e classificação social desse grupo de jovens, fornecendo uma perspectiva estrutural e visceral acerca dos processos formativos e das novas formas de participação político-social desse grupo de jovens. Para tanto, propomos analisar esses jovens a partir de três campos<sup>22</sup>, isto é, espaços abstratos de relações sociais em disputa concorrencial: o campo político, o campo religioso e o campo educacional. Por essa razão, entendemos que os estudos de Pierre Bourdieu foram o que mais se aproximaram metodologicamente da proposta investigativa como propomos, oportunizando um diálogo praxiológico, sistêmico e relacional, com as mais variadas dimensões sociais desses jovens sujeitos da pesquisa.

Para a obtenção dos dados da pesquisa foram realizadas as seguintes etapas<sup>23</sup>: 1) desenvolvimento de um Esboço do Estado da Arte – de maio a outubro de 2018; 2) aplicação de um questionário<sup>24</sup> via *Google Forms* para os 20 (vinte) secretários-gerais (SG's) e aplicação de um questionário<sup>25</sup> via *Google Forms* para os jovens participantes vinculados a CIEE/IFES na América Latina, sendo que ao todo obtivemos 228 respostas – de agosto de 2019 a maio de 2020; 3) Análise do

---

<sup>22</sup> O termo ‘campo’ estará sendo utilizado ao longo da tese como referência específica a uma categoria metodológica de Pierre Bourdieu que se fundamenta teoricamente na Teoria Geral dos Campos (BOURDIEU, 2003; 2004; 2007).

<sup>23</sup> O recorte temporal da pesquisa empírica é de junho de 2018 a setembro de 2020.

<sup>24</sup> O questionário que foi aplicado especificamente para os secretários-gerais (SG's) foi criado na plataforma do *Google Forms* (vide Apêndice 2). O *link* do questionário foi enviado inicialmente via *e-mail* para os endereços eletrônicos disponíveis no *site* oficial da *IFES World* no dia 23 de agosto de 2019, sendo que por reiterada vezes reenviamos o *link* via *e-mail* para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina solicitando o repasse para os secretários-gerais nacionais. Paralelamente, enviamos mensagem via *Direct* do *Instagram* para os perfis ligados ao movimento no intuito de conseguirmos obter respostas dos secretários-gerais, o mesmo fizemos via contatos de *WhatsApp*, conforme descrito no ‘Diário de Campo e Etapas da Pesquisa’ (vide Apêndice 1).

<sup>25</sup> O questionário que foi aplicado especificamente para os jovens universitários evangélicos participantes do movimento da CIEE/IFES América Latina foi criado na plataforma do *Google Forms* (vide Apêndice 3). O *link* do questionário foi enviado inicialmente via *e-mail* para os endereços eletrônicos dos secretários-gerais disponíveis no *site* oficial da *IFES World* no dia 23 de agosto de 2019 e posteriormente foi disponibilizado via *Direct* do *Instagram* e mensagens pelo *WhatsApp*.

ciberespaço<sup>26</sup> do *Instagram*<sup>27</sup> – de novembro de 2019 a abril de 2020; 4) realização do grupo focal<sup>28</sup> *on-line*<sup>29</sup> – no dia 26 de setembro de 2020; 5) elaboração de um Diário de Campo – de junho de 2018 a setembro de 2020). Esses instrumentos metodológicos nos ajudaram a compreender a participação social dos jovens e nos forneceu subsídios necessários para dimensionar a ação formativa proposta pelo movimento na América Latina. A partir desse percurso teórico-metodológico conseguimos aproximar os referenciais teóricos junto à prática social, política, religiosa e educativa exercida pelos jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina, o que colaborou para uma melhor compreensão das especificidades dos sujeitos da pesquisa.

A partir do esboço do Estado da Arte conseguimos perceber que no mundo acadêmico há pesquisas realizadas especificamente sobre os jovens universitários evangélicos ligados ao movimento da CIEE/IFES na América Latina, porém segmentado por países. Destacamos no decorrer da produção textual as dissertações em Ciências da Religião que foram feitas por Eduardo Quadros (1998/2011), Ricardo Gondim (2009), Fernando Costa (2017) e Karen Costa (2018), eles discorreram sobre o caso brasileiro, portanto, da ABUB. Temos também a monografia de Licenciatura em História, de Alexandra Ortiz (2012), que analisou o movimento *Compa*, no México. Nesse sentido, a presente pesquisa se diferenciou das demais, pois propomos analisar os movimentos nacionais a partir de suas interações e contradições no âmbito latino-americano, levando em consideração que a América Latina é uma subdivisão territorial da *IFES World*. Logo, analisar a capacidade de mobilização e o processo formativo empenhado por eles entre os

---

<sup>26</sup> Nas últimas décadas estudos sobre ciberespaços, ciberculturas, netnografia e relações digitais vêm ganhando grande destaque acadêmico, especialmente a partir das pesquisas desenvolvidas por Howard Rheingold, Robert Kozinets, Lucca Palmieri, Daniel Miller, Sherry Turkle, Danah Boyd, William Gibson e Carolina Parreiras.

<sup>27</sup> O *Instagram* é uma rede social que foi criada por Kevin Systrom e Mike Krieger em 2010 e funciona como plataforma de compartilhamento de fotos e vídeos. A proposta do *Instagram* é ser como uma vitrine humana de registros do cotidiano, profissionais e/ou pessoais.

<sup>28</sup> No Apêndice 8 apresentamos o roteiro de perguntas que foi utilizado para orientar a discussão na sessão de grupo focal.

<sup>29</sup> O grupo focal *on-line* já vem sendo objeto de estudo há vários anos, ganhando notoriedade desde o início do século XXI, sendo que alguns pesquisadores se destacam nesse tipo de abordagem, a saber: Adriana Bogliolo Sirihal Duarte (Universidade Federal de Minas Gerais), Nelsio Rodrigues de Abreu (Universidade Federal de Alagoas), Sônia M. Guedes Gondim (Universidade Federal da Bahia), Aline Mariane de Faria (Universidade de São Paulo) e Gabriela Sagebin Bordini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Em nível internacional pode-se verificar as pesquisas que foram desenvolvidas por Casey Sweet, Yosepha Rose Zarchin, Carrie L. Adler, Diane J. Goldsmith e Ted Gaiser.

povos latino-americanos nos deram indicativos para reler, em especial, a categoria juventudes e movimentos sociais a partir do olhar desses jovens.

Nas citadas pesquisas verificadas no esboço do Estado da Arte, percebemos que nenhuma delas usou a Sociologia Reflexiva de Pierre Bourdieu e nem se valeram da Teoria Geral dos Campos como princípios metodológicos. Nesse sentido, a presente pesquisa também inovou em relação às demais investigações que já foram realizadas com a CIEE/IFES, pois usamos outro percurso metodológico que privilegiou uma análise praxiológica, sistêmica e relacional do movimento, ressignificando as integrações/subordinações e as disputas/enfrentamentos no interior dos campos: político, religioso e educacional. Assim, foi possível perceber de que forma essas relações sociais se representavam na participação social dos jovens e como essas se apresentavam no horizonte formativo do movimento na América Latina.

As produções textuais encontradas no esboço do Estado da Arte acerca da atuação do movimento no Brasil foram todas desenvolvidas em nível de Mestrado e foram todas desenvolvidas em programas de Ciências da Religião. Nesse aspecto, a presente pesquisa também inovou, pois está vinculada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação (PPGE) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), na linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura. Com isso, foi possível dar um novo olhar para a atuação do movimento, não mais apenas focando nos aspectos religiosos, mas agora, essencialmente, destacando o processo formativo e a prática social como nucleares a uma abordagem educacional acerca da diversidade e das instâncias socializadoras das juventudes no tempo presente, especialmente na América Latina.

A escolha de concentrar parte da pesquisa na representação social do ciberespaço do *Instagram* também agregou inovação à pesquisa, pois possibilitou um olhar mais moderno e conectado às novas redes de integração das juventudes do século XXI. Entendemos que na atualidade os jovens constroem suas identidades relacionando-a com as plataformas de redes sociais *on-line*, sendo assim, ali depositam uma possível representação social do movimento, especialmente por meio do registro fotográfico do *Instagram*. Então, se na época de Pierre Bourdieu a foto ajudou a entender para além do óbvio que está posto nas estruturas sociais de uma determinada sociedade, como afirmam Wacquant (2006) e Peters (2017), o mesmo se deu para a nossa pesquisa, pois os registros do



*Instagram* nos forneceram um relativo distanciamento dos sujeitos de pesquisa e proporcionou um olhar mais amplo do *ethos*, dos *habitus* e da *hexis* já naturalizados nas práticas sociais desses jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina.

Sobre o grupo focal, a técnica utilizada foi uma adaptação da ‘entrevista em profundidade’, também denominada ‘entrevista aprofundada’, que está em conformidade com a pesquisa qualitativa e com a perspectiva praxiológica, sistêmica e relacional de Pierre Bourdieu. A entrevista em profundidade recolhe respostas pessoais acerca de uma possível compreensão da realidade vivida pelos entrevistados, agregando significados e representações sociais. Esta técnica foi amplamente utilizada por Pierre Bourdieu, especialmente na obra *A Miséria do Mundo* (BOURDIEU, 1999), e se mostrou compatível com os propósitos da pesquisa.

Para participar do grupo focal o/a jovem deveria deixar um contato no local indicado no final do questionário aplicado aos participantes e também deveria preencher os seguintes critérios de inclusão: era necessário ser jovem universitário evangélico, ter participado da fase do questionário, participar ativamente de um grupo ligado à CIEE/IFES na América Latina, estar matriculado(a) em uma Instituição de Ensino Superior e ter entre 19 a 29 anos de idade.

Optamos por aplicar a técnica de grupo focal *on-line* ao invés da *face a face* (presencial), pelas seguintes razões: 1) pela impossibilidade de deslocamento por ocasião da pandemia ocasionada pelo Covid-19 no ano de 2020; 2) por serem jovens de vários países da América Latina, então, a utilização de uma estratégia *on-line* que integrasse os sujeitos da pesquisa ao mesmo tempo de forma síncrona seria mais eficaz para se atingir os objetivos da pesquisa.

A sessão de grupo focal foi realizada via plataforma ZOOM<sup>30</sup> e teve duração de duas (2) horas e 12 (doze) minutos e estiveram presentes seis (6) jovens<sup>31</sup>, dos seguintes países: um do Brasil, um do Chile, dois do Peru, um de El Salvador e um do Uruguai. Desses, três eram homens e três eram mulheres. As idades deles eram: duas pessoas com 21 anos de idade, uma com 22 anos, uma com 23 anos, uma com 25 anos e uma com 28 anos de idade. Esses jovens possuíam vínculo

---

<sup>30</sup> O ZOOM é um programa de software de videotelefonia desenvolvido pela Zoom Video Communications.

<sup>31</sup> Os nomes dos jovens dispostos na transcrição do grupo focal são fictícios no intuito de preservar o anonimato dos participantes.

acadêmico com as seguintes universidades: *Universidad de Playa Ancha, Universidad Privada Antenor Orrego, Instituto de Profesores Artigas, Universidade Estadual Paulista, Universidad Nacional de Trujillo e Universidad de El Salvador.*

Os diálogos no grupo focal e as respostas obtidas nos dois (2) questionários, tanto no aplicado aos secretários-gerais, assim como ao aplicado aos participantes, nos ajudaram a compreender os processos formativos e a participação social dos jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES na América Latina. No decorrer da análise evidenciamos os sentidos atribuídos pelos jovens, por entendermos serem eles os atores sociais em destaque na pesquisa. A leitura das respostas dos questionários foi norteadada pela perspectiva bourdieusiana e teve o intuito de compreender as disputas no interior dos campos, nas representações da violência simbólica, no processo de formação dos *habitus*, no desvelamento das estruturas ideológicas de dominação e nos aspectos constitutivos de uma possível *illusio* acerca da realidade social dos jovens sujeitos da pesquisa.

De forma geral, entendemos que o método, a metodologia e os instrumentos investigativos utilizados foram capazes de responder à problematização e atingiram satisfatoriamente os objetivos propostos, além de fornecer elementos para compreender os sujeitos e os objetos da pesquisa. Dessa forma, o material colhido oportunizou uma produção textual abrangente, densa e extensa, que foi subdividida em três (3) capítulos e em oito (8) Apêndices. No início de cada capítulo utilizamos por epígrafe poemas de escritores evangélicos publicados por uma editora brasileira de linha confessional: Editora Ultimato. O intuito de iniciar os capítulos com poemas de autores religiosos foi de se valer da linguagem poética como caminho de compreensão e dimensão da própria religiosidade em análise, demonstrando que a fé evangélica pode ser, e talvez, devesse ser, uma religião em diálogo com a arte, com a vida, com a sociedade, com a história e com a realidade social.

No capítulo 1, faz-se uma exposição da construção histórico-social da categoria América Latina, demonstrando que a resistência e o enfrentamento são características peculiares aos povos latino-americanos, sendo que tais distintivos são visíveis, especialmente, nas lutas das juventudes do século XX e início do século XXI. Ao longo do capítulo procuramos fundamentar e compreender o processo de *Colonialidad del Poder*, assim como a lógica da *Práxis da Dominação* a qual os países da América Latina estão submersos. Para tanto, usamos como referencial teórico nessa etapa os seguintes autores: Paulo Freire (Brasil, 1921-

1977), Aníbal Quijano (Peru, 1928-2018) e Enrique Dussel (1934- ). Nesse viés, destacamos ao longo do capítulo o papel da educação como agente de libertação, de desenvolvimento da consciência crítica e de enfrentamento das injustiças sociais postas nas estruturas de dominação na América Latina, sendo que é nesse viés que a Missão Integral aparece no horizonte da religião evangélica nos povos do Sul.

No capítulo 2, faz-se um aprofundamento teórico-metodológico a partir de Pierre Bourdieu, analisando a Teoria da Prática como método, a Sociologia Reflexiva como metodologia e a Teoria Geral dos Campos como espaço de análise. No decorrer do capítulo desdobra-se a análise nos três principais campos em que a CIEE/IFES América Latina supostamente se insere: o campo político, o campo religioso e o campo educacional. Ao longo do capítulo realizamos breves aproximações, ainda que em caráter introdutórios, entre as categorias bourdieusianas e as representações nos campos de atuação da CIEE/IFES América Latina. Para tanto, fazemos recortes a partir das respostas dos dois (2) questionários e das falas no grupo focal.

No capítulo 3, reitera-se o papel da religião como uma instância socializadora e formativa junto às classes juvenis, assim como faz-se uma análise sobre o uso da religião no espaço social das universidades. Para tanto, propomos três subdivisões no capítulo: no primeiro momento, faz-se uma análise da representação do movimento nas redes sociais, mais especificamente no *Instagram*, por entendermos que para os jovens do século XXI o ciberespaço é um local de relações sociais e de representação social. No segundo momento, concentra-se a análise na ação formativa, dando destaque para a pauta feminista, as contribuições da Missão Integral e uma análise dos programas de formação/treinamentos do grupo. No terceiro momento, analisa-se a participação social, dando ênfase para o sentido atribuído pelos jovens sobre a categoria juventude, o engajamento social e a participação junto a outros grupos/movimentos sociais. Ao longo do capítulo faz-se uma análise qualitativa das respostas obtidas nos dois (2) questionários e de recortes a partir das discussões realizadas no grupo focal.

## CAPÍTULO 1 - AS JUVENTUDES E OS CONTEXTOS DE DISPUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

A MIM FOI QUE O FIZESTE

*por Hélio A. Camargo*

Eu vi, Senhor, um homem desnutrido,  
esquálido de fome a perecer,  
fixei o seu semblante tão sofrido  
e então depressa dei-lhe de comer.  
Não fiz, Senhor, mais nada,  
só lhe dei de comer.

Eu vi, Senhor, um místico andarilho,  
que o mundo se propunha percorrer;  
com sede e já cansado, maltrapilho,  
e então depressa dei-lhe de beber.  
Não fiz, Senhor, mais nada,  
só lhe dei de beber.

Eu vi, Senhor, humilde forasteiro,  
que à noite apareceu em meu solar;  
senti prazer infindo e verdadeiro,  
ao dar-lhe abrigo para pernoitar.  
Não fiz, Senhor, mais nada  
apenas o hospedei.

Eu vi, Senhor, um pobre ao desabrigo,  
desnudo, inteiro, a tiritar de frio;  
tomei-o pela mão e foi comigo,  
e então com roupas cálidas vesti-o.  
Não fiz, Senhor, mais nada,  
apenas o vesti.

(CAMARGO, 2014, p. 72)

O poema de Hélio A. Camargo é uma paródia do texto bíblico registrado no Evangelho segundo Mateus, capítulo 25, em que Jesus ensina para seus discípulos acerca da importância de acolher os desabrigados, de socorrer os aflitos e de se

amparar os que sofrem. Essa busca pelo oprimido e a compreensão das estruturas sociais de opressão que os colocam nessa condição encontra, resguardado as devidas proporções, relativa convergência com a proposta de Paulo Freire<sup>32</sup> (1997), especialmente no que tange ao Pensamento Educacional Libertador, pois intenta alcançar e transformar a condição social dos que estão em condição de oprimidos. De semelhante maneira, essa abordagem encontra convergência com uma proposta de religiosidade que emerge a partir da realidade social, que culminou na Teologia da Libertação no contexto católico latino-americano e que teve seus desdobramentos na Missão Integral no contexto evangélico latino-americano.

Para Paulo Freire (1980) o processo educacional ocupa um papel central no processo de libertação dos oprimidos, sendo o professor/educador um dos responsáveis por oportunizar debates que promovam uma consciência crítica acerca da realidade social em que se está inserido. Entretanto, esse processo de libertação não é natural ou espontâneo, e por vezes, requer uma compreensão histórico-social da formação da identidade de um determinado coletivo. É nesse viés que esse capítulo se propõe a analisar a categoria América Latina como um distintivo específico e norteador das relações sociais estabelecidas nos países do Sul da América, envolvendo toda sua efervescência política, religiosa e educacional, em torno de um processo colonialista opressor.

A educação, em toda sua abrangência conceitual, é a ferramenta por excelência capaz de instrumentalizar, informar e relacionar as condições objetivas da vida no mundo moderno, isto porque a educação é uma prática libertadora (FREIRE, 1987; 1992). É válido considerar que o termo 'educação' abrange não apenas a perspectiva formal, mas também inclui a educação não-formal e a educação informal. Dessa forma, entendemos que abrange os processos socializadores de um determinado coletivo social, apontando assim para a ação formativa que se dá nas instituições mediadoras das práticas sociais das juventudes.

No intuito de compreender a dimensão das práticas educativas no contexto da América Latina, destacamos ao longo do capítulo três autores latino-americanos que contribuíram na construção histórica da resistência e do enfrentamento como prática

---

<sup>32</sup> Paulo Freire foi um educador brasileiro que fez parte de um movimento educacional conhecido como educação libertadora. Ele também criou um método de alfabetização mundialmente conhecido e influenciou no surgimento da pedagogia crítica.

de libertação: Paulo Freire (Brasil, 1921-1977), Aníbal Quijano<sup>33</sup> (Peru, 1928-2018) e Enrique Dussel<sup>34</sup> (Argentina, 1934- ). Esses autores ajudam a compreender que os anos de colonização deixaram marcas de colonialidade nos países do Sul, criando uma *Práxis da Dominação* e gerando nos povos oprimidos um desejo de ser o opressor em seu próprio espaço de territorialidade, socialização, religiosidade e coletividade.

No final do capítulo, é dado destaque para a Missão Integral, pois essa foi a resposta evangélica frente a realidade social da América Latina, em especial a partir da década de 1970. Para os adeptos dessa corrente confessional o ser humano como um todo deve ser levado em consideração no processo de evangelização, ou seja, o discurso não é apenas para a imaterialidade da alma, mas tem a ver com a condição de vida, com as relações sociais das pessoas e com as condições objetivas de enfrentamento das injustiças. A Missão Integral é uma tentativa de reconectar a religião evangélica latino-americana com a realidade social, algo próximo à proposta de Mateus 25, como relido no poema de abertura deste capítulo. Dentre os vários autores evangélicos alinhados à Missão Integral, concentramos a análise em René Padilla (Equador, 1932- ) e Samuel Escobar (Peru, 1934- ), como precursores desse movimento.

A partir desse contexto de disputas políticas, sociais, religiosas e culturais na América Latina é que propomos destacar os jovens universitários como os atores sociais em maior evidência na pesquisa, especialmente no final do século XX e início do século XXI, ora resistindo às heranças de imperialismo opressor construído historicamente, ora se alinhando aos interesses dos novos grupos dominantes no território latino-americano. Nesse sentido, quer seja alinhando aos discursos ou resistindo-os, os jovens se mostram historicamente os sujeitos ativos na configuração político-social da América Latina e com isso ressignificam a concepção de participação político-social no tempo presente.

---

<sup>33</sup> Aníbal Quijano foi um sociólogo peruano que atuou como professor do Departamento de Sociologia da *Binghamton University*, em New York, USA, e foi diretor do *Centro de Investigaciones Sociales* (CEIS), em Lima, Peru.

<sup>34</sup> Enrique Dussel nasceu em 1934, em Mendoza, Argentina. Ele é professor emérito da *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM) e professor do *Colegio de Filosofía* da *Facultad de Filosofía y Letras* da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Ele é considerado o fundador do movimento da Filosofia da Libertação na América Latina.

### 1.1. A construção histórico-social da categoria ‘América Latina’

A categoria América Latina, desde o período colonial até fins do século XIX, disputou espaço e também disputou significados frente a outras nomenclaturas para designar o mesmo território e o mesmo construto histórico-social. Se no início do século XVI a nomenclatura generalizante e uniformizante ‘Novo Mundo’, e em seguida a chamada ‘América’, tinha algum significado para os colonizadores europeus referindo-se, erroneamente, a uma grande massa geográfica-territorial de uma suposta cultura homogênea, com o tempo, a própria ‘América’ foi se mostrando ser várias Américas, no plural, e entre outras tantas, se construiu historicamente e socialmente uma América Latina com características similares, mas diversas.

Isso demonstra que, se por um lado a América Latina tenha em seu passado coletivo muitos traços comuns em relação à língua, religião, sistemas políticos e luta pela libertação, por outro lado, cada país apresenta características e especificidades, que em uma análise histórica mais consistente demandaria uma análise de cada país em suas relações históricas e sociais, como destaca Casanova *et al* (1988) e Quijano (2005; 2014). Apesar da diversidade, há também convergências que apontam para representações sociais e identidades consonantes com o significado simbólico da categoria ‘América Latina’.

O termo ‘América Latina’ apresenta concepções controversas e percepções distintas acerca da origem, intenção e consolidação do termo ao longo do tempo. Para Enrique Dussel (1993), é importante, inclusive, distinguir os termos: invenção, descobrimento, conquista e colonização. Demonstrando que há várias possibilidades de análises do mesmo território e construto histórico-social, cada qual com suas percepções simbólicas acerca do processo de dominação.

Houve, portanto, um processo de disputa de sentidos e de significados, de classificação simbólica e de representação social, por meio dos quais, diversos termos, cada qual em tempos históricos distintos, se colocaram na disputada, a saber: Hispanoamérica, Indoamérica, Iberoamérica, entre outras, como enfatiza Ardao (1980). Entretanto, não se constitui como objetivo de pesquisa analisar a historicidade de cada uma dessas categorias, porém é importante para a análise destacá-las como parte da disputa simbólica da construção histórico-social do que veio a ser conhecido como América Latina.

Na percepção de Ardao (1980), Rojas Mix (1991) e Farret e Pinto (2011), a primeira menção oficial do termo ‘América Latina’ foi feita pelo filósofo, escritor e político chileno Francisco Bilbao (1823-1865), na Conferência de Paris, em 22 de junho de 1856, no discurso intitulado: *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Republicas*. Por ser essa, supostamente, a primeira menção oficial da categoria América Latina, partiremos desse marco histórico, social e político para a análise do significado da categoria e suas implicações no tempo presente junto às juventudes. Contudo, ressaltamos que há outras possibilidades de análise da categoria, das quais optamos por não percorrer nesse texto, por entender que o percurso teórico-metodológico proposto nesse tópico requer uma delimitação e uma análise específica da compreensão praxiológica, sistêmica e relacional da categoria ‘América Latina’.

No referido discurso de Bilbao que foi proferido em 1856, teve como público os representantes de mais de trinta países da América do Sul que estavam participando da Conferência. O discurso, posteriormente, foi transcrito e atualmente está disponível em várias plataformas digitais de domínio público, assim como em várias cartilhas de referências, a exemplo da publicação que utilizaremos nesse capítulo, que foi confeccionada pelo *Centro de Estudios Latinoamericanos* da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), no *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, em 1978 (BILBAO, 1978).

O discurso de Bilbao (1978) reforçou a necessidade de uma América que se distinguisse da América do Norte e que igualmente rompesse com os padrões do imperialismo Ibero por meio de um processo de emancipação intelectual que também se desdobraria em uma emancipação cultural e social. Tal intento não era uma peculiaridade original de Bilbao (1978), sendo que no *postdictum* do discurso, registrado em 24 de junho de 1856, ele reconhece que esse intento de independência, justiça e fraternidade era, na verdade, uma herança bolivariana:

La idea de la Confederación de la América del Sur, propuesta un día por Bolívar, intentada despues por un Congreso de Plenipotenciarios de algunas de las repúblicas, y reunido en Lima, no ha producido los resultados que debían esperarse. Los estados han permanecido desunidos. Hoy, nosotros intentamos. Hemos aumentado las dificultades, pedimos mucho más que lo que antes se había imaginado. No es sólo una alianza para asegurar el nacimiento de la independencia contra las tentativas de la Europa, ni únicamente en



vista de intereses comerciales. Más elevado y trascendental es nuestro objeto. Unificar el alma de la América (BILBAO, 1978, p. 05).

O discurso tentava despertar nos países do Sul um senso bolivariano de unidade, fraternidade e independência, não apenas comercial, mas essencialmente, de sujeitos livres e autônomos em seus territórios. O discurso de Bilbao (1978, p. 06) insistia na necessidade de “unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América”. Nesse sentido, reforçava a necessidade da união dos países do Sul, que, ao que tudo indicava, apesar do empenho de Simon Bolívar (1783-1830), ainda não se havia conseguido de forma plena, apenas parcialmente.

O discurso de Bilbao (1978) é notoriamente marcado por um clamor aos países do Sul para que se unam em prol da liberdade e para que haja uma desvinculação da dependência colonialista. É nesse ímpeto de unidade, resistência, liberdade e fraternidade que surge, supostamente, a primeira menção oficial do termo ‘América Latina’, no trecho do discurso, como se segue:

Pero la América vive, la América latina, sajona e indígena protesta, y se encarga de representar la causa del hombre, de renovar la fe del corazón, de producir en fin, no repeticiones más o menos teatrales de la edad media, con la jerarquía servil de la nobleza, sino la acción perpetua del ciudadano, la creación de la justicia viva en los campos de la república (BILBAO, 1978, p. 13).

Ao que tudo indica, essa foi a primeira menção da categoria América Latina como forma de distinção, portanto, de classificação. Dessa forma, o termo ‘América Latina’ surge, visivelmente, como uma forma de enfrentamento do imperialismo europeu e resistência ao colonialismo norte-americano. Portanto, a categoria América Latina, não apenas se distingue das outras formas de nomeação das Américas por questões linguísticas, como usualmente se considera no senso comum, mas se dá, essencialmente, por uma disputa histórica, social, política e territorial dos países do Sul. Entretanto, a nomenclatura América Latina evoca também uma identidade linguística, embora esta não seja a identidade cultural nuclear, pois há de se considerar os significados simbólicos e a construção social da categoria.

A expressão ‘América Latina’, portanto, não é apenas uma distinção sociocultural por questões linguísticas, ou seja, não é apenas pelo fato de terem sido colonizados por países que tinham como matriz linguística o latim. Até porque as

línguas preponderantes nesses territórios, após a intervenção colonialista, foram as de origem latina como: o espanhol na grande maioria dos países, o português no Brasil e o francês na Guiana Francesa. Entretanto, não é só isso que os tornam parte da categoria América Latina como propunha Bilbao (1978), era necessária uma revisão reflexiva e crítica da condição social, política e territorial desses povos.

Ao que parece a divisão linguística não pode ser considerada o único marco divisor dos territórios da América Latina e nem pode ser considerado uma característica distintiva peculiar, pois, a exemplo, temos o Canadá, localizado no extremo norte das Américas, considerado como parte da América Anglo-Saxônica, tem como língua oficial o inglês, mas também o francês. Por isso, entender as condições que culminaram no surgimento da categoria América Latina se faz imprescindível para compreender a dimensão de disputa de campos que se estava em jogo na época que Bilbao profere o termo.

No discurso de Bilbao (1978), não há nenhuma intenção de distinção da categoria América Latina a partir da questão estritamente linguística. Pelo contrário, no fim do discurso ele propõe dezoito alíneas que deveriam nortear o projeto de unificação e liberdade dos países do Sul, no que ele também denominou de “República del Sur” (p. 14) e de “la Confederación de las Repúblicas del Sur” (p. 26). Nas dezoito alíneas desse projeto emancipador para os países do Sul, os motivos para a unificação a partir de uma definição comum desse território se refere às questões de ordem política, territorial, social, cultural e também linguística.

Destacamos alguns pontos que perpassam a lógica do projeto de formação da identidade dos países latino-americanos, conforme indica Bilbao (1978, p. 22, 23):

1. La ciudadanía universal. Todo republicano puede ser considerado como ciudadano en cualquier república que habite; 3. Un pacto de alianza federal y comercial. 8. Un sistema de educación universal y de civilización para los bárbaros; 11. La creación de una universidad americana, em donde se reunirá todo lo relativo a la historia del continente, al conocimiento de sus razas, lenguas americanas, etcétera.

Nessas três alíneas selecionadas acima, dentre as dezoito propostas por Bilbao, fica perceptível que a categoria América Latina não seria apenas uma demarcação representativa a partir da língua dos colonizadores espanhóis,

portugueses e franceses. Tanto o é, que dá a entender que o que ele chama de “lenguas americanas” se referiria a um resgate das línguas nativas da América, quiçá da ‘*Américas*’ do Sul, antes do processo de colonização como parte de uma construção da identidade cultural local. Portanto, a proposta era mais abrangente que dividir por questões linguísticas e, para tanto, esse seria um projeto com evidentes conotações políticas, sociais, culturais e territoriais. Propostas essas que desde Simon Bolívar até a atualidade, culminaram em vários enfrentamentos e disputas sociais no intuito de conceber uma América que seja Latina.

Na percepção de Farret e Pinto (2011) até os dias atuais, isto é, início do século XXI, é extremamente difícil determinar quais os critérios para se definir quais os países que pertencem ou não à América Latina, pois como argumentamos até aqui, a questão linguística não é o fator peculiar característico definitivo e exclusivo. Há uma enorme diversidade étnica, cultural, linguística, política, social e econômica que precisam ser considerados para se compreender o que significa pertencer à América Latina. Por essa razão, os autores além de demonstrar a fragilidade da rotulação meramente linguística, eles acrescentam a impossibilidade de delimitá-la geograficamente, dando a entender que América Latina é mais um conceito que uma demarcação geográfica ou linguística.

Apesar do termo América Latina ser complexo e abrangente não o torna abstrato, pelo contrário, tal amplitude apenas reitera que a América Latina é uma categoria construída histórica e socialmente, quiçá, religiosamente também. Nesse sentido, Dussel (1984, p. 20) concebe que “América Latina apresenta-se nos heterogênea e invertebrada, como um processo constituído por influências estrangeiras, não por criação, mas por reação, não a partir de dentro, mas artificial e desorganizadamente a partir de fora”. Essa percepção aponta para a necessidade de analisar as mudanças sociais e estruturais que ocorreram e ocorrem na América Latina, pois essa é uma categoria em construção.

Dessa forma, a categoria abarca as disputas simbólicas, os processos classificatórios, as estruturas de dominação colonialista e a análise dos *habitus* como constitutivos da identidade coletiva. Então, ainda que a colonização espanhola, portuguesa e francesa nas Américas tenha sido extrativista, escravocrata e de forte dominação cultural, é exatamente a partir desses distintivos opressores que surge a América Latina enquanto categoria para confrontar seus próprios

algozes e implodir por dentro os processos sociais classificatórios e simbólicos que os sustentam como sistema cultural.

Nesse mesmo viés, Flóres Flóres (2005, p. 76) concebe que a “explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación” são as marcas de colonialidade nos povos do Sul que precisam ser consideradas quando se propõe uma ação coletiva descolonialista. Por isso, a autora propõe que a chave de compreensão da categoria América Latina perpassa as teorias e os movimentos sociais produzidos na periferia, reconectando a formulação da categoria às lutas populares que a constituem socialmente. Para tanto, a autora propõe um percurso compreensivo que contempla “la ‘Teología de la Liberación’ (Gutiérrez, Dussel, Cullen, Scannone, Kusch, Boff), la ‘Teoría de la Dependencia’ (Cardoso, Faletto, Marini), la ‘Investigación Acción Participativa’ (Fals Borda) o, la ‘Educación Popular’ (Freire)” (FLÓREZ FLÓREZ, 2005, p. 91). Esse percurso proposto pela autora nos servirá de norte para o desenvolvimento de uma proposta investigativa de cunho descolonialista e apontará para uma concepção do Pensamento Educacional Libertador na América Latina, conforme será desenvolvido nos subtópicos que se seguem.

## **1.2. A *Colonialidad del Poder* e a *Práxis da Dominação* na América Latina**

Todo e qualquer processo de dominação é por definição intenso, violento e hostil, sendo que no contexto da América Latina tais características foram reproduzidas com muita efervescência e com brutal intencionalidade. De acordo com o *Panorama Social da América Latina*, documento produzido pela CEPAL (2020, p. 06), “a desigualdade é uma característica histórica e estrutural das sociedades latino-americanas”. Para tanto, ao propormos analisar a América Latina tentamos compreender como se constituiu e se manteve as desigualdades nesses territórios e nos espaços abstratos de relações sociais.

Na tentativa de compreender esse processo de formação histórico-social do poder e da dominação na América Latina, Enrique Dussel (1977) desenvolve o que ele chamou de *Práxis da Dominação*, que seria uma maneira de compreender a forma e a estrutura de dominação desencadeadas junto aos países latino-americanos. Para Dussel (1977) a *Práxis da Dominação* refere à compreensão da lógica da dominação. Para ele, a dominação sempre é perversa, opressora e

alienante. Ele considera que “a dominação é o ato pelo qual se coage o outro a participar do sistema que o aliena. É obrigado a realizar atos contra a sua natureza, contra sua essência histórica” (DUSSEL, 1977, p. 60).

Na concepção desse autor, de tanto se praticar a opressão sobre outrem, este, ao fim, obedece por temor e por costume, como que por condicionamento social. Sendo que, segundo o autor, a “dominação se transforma em repressão quando o oprimido tende a libertar-se da pressão que sofre” (DUSSEL, 1977, p. 61). Nesse sentido, o opressor e o oprimido se estabelecem por meio de classificações simbólicas e pelo uso da força para reafirmar tais distinções.

Na compreensão de Dussel (1977) existe um *ethos* de dominador que se ocupa de pôr uma máscara no processo de opressão com fins a alienar o oprimido. A máscara, diz Dussel (1977, p. 68), “é a definição do outro pela função que tem dentro do sistema”. Logo, essa máscara funciona como um aparelho classificatório e simbólico das relações sociais, que no caso da América Latina se mostrou funcional na distinção entre brancos e negros, civilizados e não civilizados, entre outros rótulos/máscaras que legitimizaram a exploração, as injustiças e a dominação, por classe e raça.

O *ethos* de dominador, como propõe Dussel (1977) pode ser compreendido a partir da leitura bourdieusiana no que se refere à formação e à produção simbólica da própria identidade dos grupos dominantes. Bourdieu (1989, p. 84) afirma que “a própria vontade de dominar é produto do campo que ele domina e faz reverter para ele todas as coisas”. Nesse viés, o dominador só cumpre o papel social esperado dele, ou seja, o de dominar. Logo, se há uma estrutura de dominação e uma representação de poder, então, os agentes sociais inseridos nesses espaços só precisam reproduzir a violência simbólica legitimizada por eles mesmos, quer sejam nos discursos formativos ou nas práticas sociais.

A *Práxis da Dominação* foi uma característica histórica e social da América Latina que ainda perdura nos dias atuais, de formas diversas daquelas do processo colonizador, mas ainda se faz presente. Contudo, Dussel (1977), apresenta a contraposição social frente à *Práxis da Dominação*, o que ele mesmo chamou de a *Práxis da Libertação* (1977; 1980), que basicamente se refere à comiseração, à solidariedade e à capacidade de resistência que existe entre os oprimidos, algo que se assemelha à noção de fraternidade intrínseco à categoria América Latina. Logo, tanto a dominação como a libertação são conceitos simbólicos, mas inegavelmente

tangíveis e capazes de sobrepor à estrutura visível e se estabelecer na estrutura social praticada no cotidiano e nas relações sociais.

A contribuição de Dussel acerca da lógica de dominação e libertação favoreceu o entendimento do que Aníbal Quijano, posteriormente, chamou de *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000; 2005). Na percepção desse autor, o termo 'colonialidade' se distingue do termo 'colonialismo'. Para ele, a colonialidade implica em relações racistas e classistas de poder, portanto, tem implicações mais profundas e mais duradouras que o colonialismo, que se refere estritamente ao controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho. Nesse sentido, segundo o autor, a estrutura de opressão da colonização só conseguiu perpetuar e chegar até os dias atuais devido às engrenagens classificatórias, simbólicas, racistas e representativas oriundas da noção de *Colonialidad del Poder*.

O conceito de *Colonialidad del Poder* ajuda a entender o porquê mesmo com o fim legal da escravidão, ainda perdurou a mentalidade de escravidão; que mesmo não sendo mais colônia europeia, ainda se agia como se fosse; mesmo sendo, supostamente livre, ainda assim não o conseguiam ser de fato. Ou seja, a noção de colonialidade traz consigo os impactos ideológicos, simbólicos e classificatórios, que rompem para além da estrutura visível e se estabelecem nos *habitus*, *ethos* e *hexis* de um determinado povo.

A compreensão do conceito *Colonialidad del Poder* de Quijano (2000; 2005) favorece o entendimento acerca de como as estruturas de dominação e de poder se deram e se dão na América Latina. Isso porque o processo de colonização não é uma engrenagem fixa em um tempo histórico isolado, neutro e sem causalidade, pelo contrário, dá indicativos de que o estado de opressão, dominação e injustiças só se estabeleceram a partir de um sistema classificatório simbólico capaz de romper com os tempos, os espaços e as hierarquias de autoridade políticas, se transformando e se adequando às novas formas de dominação, poder e classificação político-social. Por essa razão, Quijano (2000; 2014) entende que a colonialidade é mais profunda e mais duradoura que a colonização.

A lógica da *Colonialidad del Poder* desenvolvida por Quijano (2000; 2005) nos ajuda a compreender que, de certa forma, em alguns grupos de dominados, houve, historicamente e culturalmente, uma aceitação da condição de dominação, absorvendo as práticas e as ideias dos dominantes, sendo que tal concepção é ideologicamente construída pelos próprios grupos dominantes. É nesse sentido que

Bourdieu (2008, p. 360), ao analisar os efeitos do processo de dominação, sugere que “a adaptação a uma posição dominada implica uma forma de aceitação da dominação”, ou seja, o processo de dominação será sempre intenso, violento, hostil e perverso, mas o estágio máximo da dominação se dará quando os dominados não mais resistirem e, estranhamente, se alinharem aos discursos e ditames dos grupos dominantes.

Ao que tudo indica, sempre haverá alguns que passivamente aceitarão a dominação, talvez, pela expectativa de se beneficiarem de alguma forma do processo; talvez, com a intenção de ao menos minimizarem as perdas inerentes; talvez, por nem perceberem que estão sendo dominados. Seja como for, entretanto, a despeito dos que assumem a dominação passivamente, sempre haverá outros tantos que resistem, lutam, subvertem e enfrentam as classes dominantes. Contudo, esses só terão predisposição para o enfrentamento se tiverem consciência de como funcionam os mecanismos e as estratégias de dominação (*Práxis da Dominação*) e de como a dominação pode se estabelecer como prática cultural (*Colonialidad del Poder*).

As formas de dominação mudam com o decorrer do tempo, dependendo das percepções de um povo, a partir das transformações culturais, das mudanças tecnológicas, das novas formas de comunicação em massa, entre outras possibilidades. Todavia, ao que tudo indica, se a noção de *Colonialidad del Poder* e da *Práxis da Dominação* demonstram que as estruturas simbólicas e classificatórias na América Latina se adequam para se manterem opressivas ao longo do tempo, o mesmo se dá com relação a oposição e ao enfrentamento. Por essa razão, entender o processo formativo das ideias dominantes é fundamental para se conceber formas de enfrentamento coerente e condizentes com as novas táticas de dominação.

O processo formativo da *Práxis da Dominação* (DUSSEL, 1977) e da *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000; 2014) pode ser relacionado com o conceito de violência simbólica que foi desenvolvido por Bourdieu, pois entende-se que nas relações entre dominantes e dominados sempre haverá o uso do poder como forma de representação social. Na perspectiva bourdieusiana a dominação só é possível, pois os dominados se apegam de forma servil às ideias dos grupos dominantes, em uma espécie de “auto-depreciação” ou “auto desprezo sistemático” (BOURDIEU, 2002, p. 46), que, para tanto, se constitui em uma violência da identidade do outro, da cultura do outro, das especificidades do outro, tentando tornar, relativamente

homogêneas, as ideias e os discursos, sendo necessário para isso que se construa uma percepção da realidade que não condiz com a própria realidade. Logo, a esse processo formativo das ideias dominantes se dá o nome de ideologia.

A partir de uma leitura bourdieusiana é possível considerar que as relações estão subdivididas em espaços sociais abstratos que engrenam em seu interior estratégias, discursos e posicionamentos ideológicos frente a um determinado grupo de sujeitos/jogadores. Nesse jogo de lutas simbólicas que ocorre dentro de cada campo, dois grupos se distinguem: os dominantes e os dominados. Os dominantes detêm a legitimização das ideias preponderantes, classificatórias e reguladoras. Para se manterem como tais os dominantes criam discursos ideológicos para que os dominados possam aderir às ideias dominantes ao invés de enfrentá-las. Para Bourdieu (1996, p. 140), isso seria a *illusio*, que se constitui em uma “relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social”.

Ao compreender que as ideias dominantes são formadas, criadas e mantidas pelos grupos dominantes com intenções de controlar e até mesmo manipular o jogo nos leva a considerar a categoria ideologia como central na compreensão das relações entre dominante-dominado, opressor-oprimido, líder-liderado, professor-aluno, sacerdote-leigo, entre outras relações sociais hierarquizadas e/ou ranqueadas, ainda que apenas simbolicamente. Logo, analisar a formação das ideias dominantes e de como essas se articulam entre os jogadores/sujeitos pode proporcionar uma releitura dos processos de disputa para além do óbvio e do que é meramente visível.

A noção de ideologia nos ajuda a compreender que é necessário que se tenham ideias dominantes para que haja uma efetiva dominação social e, por conseguinte, classificar os grupos dominantes<sup>35</sup> no interior de cada campo. Bourdieu tem um artigo em específico que trata sobre a categoria ideologia: *La production de l'idéologie dominante*<sup>36</sup>. O texto foi escrito em conjunto com Luc Boltanski e foi publicado na revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, em 1976. Na

---

<sup>35</sup> Para Simon Susen (2017, p. 105), amparado nos estudos de Bourdieu, considera que “toda ideologia é impregnada com o poder estruturante da posicionalidade social [...] as ideologias dominantes são produzidas por e para aqueles em posições dominantes”.

<sup>36</sup> Texto original em francês está disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1976\\_num\\_2\\_2\\_3443](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1976_num_2_2_3443) - o texto não tem versão traduzida para o português ou espanhol.



percepção desses autores a função primária da 'ideologia' é orientar uma ação ou um conjunto de ações no intuito de perpetuar uma estrutura de dominação na vida cotidiana.

Para se chegar a essa compreensão do funcionamento do processo de dominação como é posto nas hierarquias sociais se faz necessário avaliar a trajetória histórica da própria categoria 'ideologia', a fim de averiguar como as ideias dominantes se estabelecem, se mantêm e se reconfiguram na sociedade da modernidade tardia. O conceito e a categoria 'ideologia', historicamente, apresentam sentidos diferentes ao longo dos tempos, dependendo do discurso de seus defensores e a partir de diferentes teóricos. Então, percorreremos um breve percurso de construção teórica em que destacaremos, desde a origem do termo, nos embates entre Destutt de Tracy e Napoleão Bonaparte no século XVIII (THOMPSON, 1995), passaremos pelos estudos de Karl Marx e Friedrich Engels no século XIX (MARX e ENGELS, 1984), e chegaremos ao século XXI atrelando o conceito de 'ideologia' aos discursos midiáticos que são disseminados no ciberespaço das redes sociais (GUARESCHI e BIZ, 2017).

Para John Thompson (1995), a expressão 'ideologia' está associada não com as coisas em si, mas sim sobre o processo de avaliação do estado das coisas, sendo uma forma de empregar sentido ao pensamento e à condição social geralmente do 'outro'. Dessa forma, segundo o autor, dificilmente alguém utilizaria a expressão 'ideologia' referindo-se a si mesmo ou referindo-se à sua própria condição reflexiva no que tange às representações sociais em que se está inserido. Isso porque a ideologia é utilizada, com certa frequência, para designar um negativo distintivo classificatório dos símbolos, dos pensamentos e da condição social do outro. Então, para se entender uma ideologia é preciso compreender como os sentidos coletivos foram construídos e como estes se sustentam nas relações de dominação em um determinado grupo.

A ideologia é essencialmente simbólica, por isso, John Thompson (1995, p. 18) considera que as formas simbólicas "servem para estabelecer e sustentar relações de dominação nos contextos sociais". Entretanto, não se pode confundir o fato de ser simbólico com algo meramente abstrato/objetivo ou desprovido de relação com a prática cotidiana. Os símbolos, os signos e os significados são representações palpáveis da cultura, do pensamento e dos processos formativos de um determinado coletivo. Por essa razão, o autor se refere à ideologia como "sentido

a serviço do poder” (THOMPSON, 1995, p. 16), destacando que as relações sociais são relações de poder e, então, produtoras de ideologias em disputa.

A secularização da vida social e o poder político - entendendo política como estrutura de poder/dominação - são apresentados por John Thompson (1995) como condições para o surgimento de ideologias no cenário moderno. Para esse autor, as ideologias são “sistemas seculares de crenças que têm uma função mobilizadora e legitimadora” (THOMPSON, 1995, p. 109). Nesse sentido, o mundo moderno industrial urbano do século XVIII e XIX marca o que o autor denomina de “era das ideologias”, pois no contexto do capitalismo da Revolução Industrial o trabalho e os meios de produção se ressignificam, tornando-se o centro da vida social e simbólica das pessoas. É nesse ponto que se faz necessário analisar a perspectiva e a utilização da categoria ideologia nos textos de Karl Marx e Friedrich Engels.

Na tradição marxista a ideologia se refere à construção de uma falsa consciência (BOSI, 2010), ou ao menos, de uma redução da percepção da realidade, o que torna “representações falsas sobre si próprios, e daquilo que são ou devem ser” (MARX e ENGELS, 1984, p. 07). Nesse sentido, inicialmente, o termo ‘ideologia’ não necessariamente se constituiria em uma mentira ou uma inverdade que se produz e se difunde no intuito de se enganar outrem de forma dissimulada com fins a se obter vantagens. Ideologia seriam aquelas convicções estabelecidas a partir de desconexas premissas supostamente verdadeiras que induzem a conclusões falaciosas com a pretensão de serem verdades axiomáticas de uma realidade que, no máximo, são parcialmente vividas, conhecidas ou percebidas.

A falsa consciência ou uma percepção distorcida da realidade, ainda sim, é uma consciência que se integra à realidade social de um determinado coletivo e é assim que a *illusio* (BOURDIEU, 1996) se integra ao jogo no interior dos campos. Não é porque as representações estão distorcidas ou escamoteadas que não se integram às teias de significados e simbolismos de uma sociedade. Então, por esse prisma, a ideologia é uma percepção equivocada, mas ainda assim abraçada como verdade por um determinado grupo, não porque tais pessoas são dissimuladamente perversas ou intencionais enganadoras, mas sim por pura ingenuidade idealizada ou por ignorância acerca do percurso percorrido na construção histórico-social de uma determinada realidade. Por essa razão, na lógica marxista, a classe dominante produz a consciência dominante.

Para John Thompson (1995, p. 73), “a ideologia pode ser necessária tanto para manter submissos os grupos, em sua luta contra a ordem social, como para os grupos dominantes, na sua defesa do *status quo*”. Em todos os casos, o dominado não se enxerga como dominado é condição *sine qua non* para que haja alienação, ideologia e falsa consciência, inclusive dentro dos estratos da própria classe dominante. Nesse mesmo viés, Marilena Chaui (2008, p. 82), considera que “a ideologia é resultado da luta de classes e que tem por função esconder a existência dessa luta”, pois o processo de dominação não encontrará resistência se as pessoas não perceberem que estão sendo dominadas. A autora considera que a ideologia só é possível por causa do estado de suposição das ideias, em que se imagina ser aquilo que não se é. A ausência de consciência sobre si e sobre sua própria condição social impede que resistam aos dominadores, pois provavelmente, não o identificam como tais.

Para Bourdieu (2008, p. 73), “a ideologia é uma ilusão interesseira”, pois visa classificar e definir os padrões em um determinado campo a partir das classes dominantes, que por sua vez, tem o interesse de manter o poder e a dominação. Logo, para que a lógica de dominação permaneça é imprescindível que haja ilusão e dissimulação da realidade, compondo as percepções dos agentes do campo a partir dos *habitus* dos dominantes, categorizando, para tanto, os gostos, as representações, a valoração dos símbolos e superestimando os diversos tipos de capitais.

Na perspectiva de Bourdieu (1989) a ideologia só consegue ser ideologia se os sujeitos do campo não a perceberem como tal, o que gera a *illusio*. Nesse sentido, “a ideologia não aparece e não se assume como tal, e é deste desconhecimento que lhe vem a sua eficácia simbólica” (BOURDIEU, 1989, p. 48). Portanto, a ideologia serve, essencialmente, para que os dominados de um determinado campo não consigam ver a realidade, mas se iludam com uma falsa consciência daquilo que não é. Reitera-se que a partir do método da Sociologia Reflexiva considera-se que a realidade está relativamente acessível a quem quiser ver e compreendê-la, mas que a obviedade do cotidiano e o estado de naturalização do processo de dominação dificultam a percepção das estruturas simbólicas que regem as regras do jogo.

A partir do exposto é preciso fazer uma transição conceitual e histórica para se enxergar as formas de manutenção da ideologia na sociedade moderna, que

agora é mediada pelos ciberespaços das redes sociais. A cultura moderna é essencialmente midiática, ou seja, se estabelece a partir dos meios de comunicação em massa, sendo que em cada tempo histórico, os canais de obtenção e disseminação da informação foram se transformando e se adequando às novas realidades sociais. No século XIX e parte do século XX destacam-se os jornais, as rádios e a TV como principais instrumentos mediadores da informação, da realidade e da verdade. Entretanto, no século XXI as novas mídias de tecnologias da informação se centralizam na *internet* como principal fonte de informação, conscientização e compreensão da vida coletiva.

No mundo midiático moderno as plataformas digitais, denominadas de redes sociais, como *YouTube*, *Instagram*, *Twitter*, *TikTok* e *Facebook*, entre outras, ocupam papel fundamental na produção das ideias dominantes, especialmente entre as classes juvenis. Tal perspectiva está em convergência com os estudos de Guareschi, Amon e Guerra (2017), Guareschi e Biz (2017) e Goldstein (2020), em que consideram que a mídia, na modernidade tardia, se ocupa de produzir e disseminar as formas simbólicas de dominação, de poder e de alienação, estabelecendo a pós-verdade<sup>37</sup> como sentido da representação social das ideologias.

A realidade nesse contexto não é mais uma representação de si próprio, mas uma projeção midiática, mesmo que essa projeção seja totalmente destoante da realidade objetiva e das condições formativas de um determinado coletivo. A sensação de suspensão e de desconexão social entre a realidade e a mídia só contribui para o processo de alienação e dominação, pois não ter consciência de si é abrir-se para uma reprodução<sup>38</sup> simbólica daqueles que dominam os meios de comunicação e que dão sentido à indústria cultural, a arte e a própria mídia. O pensamento dominante, nessa conjectura, só precisa ser maciçamente reproduzido e pedagogicamente ilustrado fazendo com que a realidade objetiva seja gradualmente substituída por uma realidade subjetiva.

---

<sup>37</sup> O termo 'pós-verdade' não é sinônimo de mentira, pois se configura em uma tentativa de relativização da verdade e de banalização da percepção da realidade. Em tempos de pós-verdade, os dados objetivos e a realidade concreta perdem força para concepções idealizadas, projeções abstratas e discursos emotivos.

<sup>38</sup> Para Simon Susen (2017, p. 119), amparado nos estudos de Bourdieu, considera que "as ideologias dominantes não podem ser separadas de processos de reprodução social", ou seja, dominar significa, em certa medida, controlar e violentar simbolicamente as práticas sociais por meio das ideias e discursos pertinentes aos grupos dominantes.

A perda do senso crítico favorece a aceitação de um mundo alienado e fortemente ideologizado, onde o pensamento, a curiosidade racional e o questionamento são relegados à categoria de subversividade. O resultado estético de tal contexto é a incapacidade de ter consciência sobre si, sobre a condição social em que se está inserido e sobre os processos de dominação/poder que estão entremeados às estruturas sociais. Cordi *et al* (1999, p. 35) expõe esse cenário da seguinte maneira:

São inúmeras as pessoas que jamais se preocupam com um fato terrível: suas vidas consistem na aceitação passiva de explicações já prontas, ofertadas pelas várias ideologias do meio social. Se apenas aceitamos as fórmulas prontas, estamos nos alienando e dando a outros o direito de pensar por nós. Ao nos acomodarmos e reproduzirmos o que nos mandam, estamos nos adaptando, admitindo o já pronto como melhor possível e renunciando à nossa capacidade de transformação. A indiferença perante o processo do mundo equivale à ignorância [...]

A citação acima reitera a importância do pensamento crítico como pressuposto para o enfrentamento da alienação e da ideologia, resgatando a cultura e a educação como espaços de disputa por legitimização. Para tanto, a ideologia vale-se da agitada e conturbada vida social moderna para dar movimento aos processos de dominação social, cultural, político, educacional e religioso, sem que as pessoas percebam o sentido das práticas sociais realizadas. A cultura, por sua vez, se ocupa de moldar as práticas coletivas consideradas como legítimas e éticas, ora em sintonia com a ideologia, ora no enfrentamento das ideologias. A educação, como processo formativo social, se ocupa de equacionar os discursos, os conceitos e os pensamentos, atribuindo-lhes racionalidade e consciência sobre a realidade e a verdade, porém, às vezes, funcionando inversamente, disseminando as ideias das classes dominantes com naturalidade e subserviência.

O estado de inércia, aceitação e acomodação das ideias é o estágio máximo da ideologia, pois como considera Chauí (2008, p. 85), “a ideologia é o processo pelo qual as ideias da classe dominante tornam-se ideias de todas as classes sociais, tornam-se ideias dominantes”. Nesse viés, a ideologia “é uma ilusão necessária a dominação” (CHAUI, 2008, p. 94), sendo assim, a sensação de ausência de disputa e uma sensação de suposta paz e esperança se mostram no horizonte como discursos docilizadores frente ao processo de dominação e alienação.

Na perspectiva de Bourdieu (2002, p. 46) “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais”. Nesse sentido, por vezes, o processo de dominação não causa estranheza entre as pessoas, mas contraditoriamente, produz uma sensação de normalidade. Ao que tudo indica, é nesse processo de dominação que se percebe a ideologia em sua forma plena, pois tentar convencer alguém sobre um fato ou pensamento que não tenha nenhuma conexão com a realidade objetiva é por si só uma falsa consciência nos termos defendidos por Bosi (2010), além de ser uma redução da percepção da realidade como considerava Marx e Engels (1984) e é um sistema de crenças que mobiliza e legitima as ideias dominantes como explica John Thompson (1995).

Enfim, a ideologia é o processo de construção das ideias dominantes que visa a aceitação, subserviência e naturalização dos dominados frente às ideias das classes dominantes. Nesse sentido, os conceitos de *Práxis da Dominação* (DUSSEL, 1977), *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000) e *illusio* (BOURDIEU, 1996) nos ajudam a compreender a necessidade de um pensamento social e educacional libertador no contexto da América Latina, em que seja capaz de produzir conscientização e predisposição para enfrentar as injustiças sociais.

### 1.3. O Pensamento Educacional Libertador na América Latina

A categoria América Latina está historicamente conectada a uma *Práxis da Dominação* (DUSSEL, 1977) e a um processo *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000; 2014), conforme apresentados no tópico anterior. Entendendo que é desse modo que os grupos dominantes criaram estratégias para se manterem<sup>39</sup> no poder e exercerem dominação no interior dos espaços sociais por meio de uma estrutura de exploração, subserviência e escravidão. Logo, dois grupos se tornaram perceptíveis no cenário latino-americano: de um lado o opressor, de outro lado o oprimido. Contudo, nem todos oprimidos aceitaram passivamente a sua condição e, para tanto, desenvolveram estratégias de combate e disputas, sendo que historicamente um dos palcos em que houve destaque para esses embates e enfrentamentos foi o

---

<sup>39</sup> Para Bourdieu e Boltanski (1976) o discurso dominante não serve apenas para legitimar a dominação em si, mas também tem a função de orientar e perpetuar uma determinada ação.

espaço social da educação. Para tanto, esse é o contexto que fez emergir o Pensamento Educacional Libertador na América Latina<sup>40</sup>.

Para fins deste estudo, consideramos que o pensamento educacional de Paulo Freire (1921-1997) se constitui como espinha dorsal para compreensão do Pensamento Educacional Libertador na América Latina. Por essa razão, traçaremos a seguir um breve percurso teórico, social e prático desse autor. Paulo Freire foi um homem do seu tempo e como tal propôs reflexões que diziam respeito à formação histórica e social de sua época, tentando compreender as implicações sociais oriundas da consolidação das práticas opressoras do processo de *Colonialidad del Poder* vivido nos países do Sul. Portanto, o analfabetismo, a pobreza, o pauperismo, as desigualdades sociais e as estruturas de dominação foram os objetos de investigação de Paulo Freire, a partir de um olhar posto na educação como instância da sociedade.

A inquietação por uma pedagogia que dialogasse com as classes populares foi uma luta que permeia quase todas as obras de Paulo Freire. Nesse sentido, ele afirma que “não posso compreender um intelectual que sonha com a transformação radical da sociedade assumindo o seu papel, qualquer que seja ele, distante das classes populares” (FREIRE e FAUNDEZ, 1985, p. 69). Tal inquietação norteou o método freiriano, que propunha aprender a ler mais do que as palavras em si, mas sim a compreender o significado social, histórico e relacional das palavras junto aos sujeitos e junto à realidade local, ou seja: “não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem” (FREIRE, 1983, p. 27).

Para Paulo Freire (2006, p. 11) “a leitura do mundo precede a leitura da palavra”, logo, a proposta não é apenas ensinar a ler mecanicamente as palavras atribuindo-lhes um significado meramente linguístico, mas sim compreender a rede de relações sociais que dão significado às palavras. Dessa forma, se possibilita ao aluno identificar qual lugar que ele ocupa socialmente junto ao mundo, visando emancipá-lo e torná-lo um sujeito com consciência.

A categoria conscientização é frequentemente utilizada por Paulo Freire (2006) para designar a mudança que ocorre na forma de se ler o mundo que os

---

<sup>40</sup> No intuito de construir um Pensamento Educacional Libertador na América Latina, vários educadores ganharam proeminência no debate, a saber, em ordem alfabética: Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811-1888), Gabriela Mistral (Chile, 1889-1957), Jesualdo Sosa (Uruguai, 1905-1982), José Carlos Mariátegui (Peru, 1894-1930), José Martí (Cuba, 1853-1895), José Vasconcelos (México, 1882-1959), Paulo Freire (Brasil, 1921-1997), Simón Rodríguez (Venezuela, 1769-1854), entre outros.

rodeia. Esse processo altera, substancialmente, a percepção dos indivíduos frente às estruturas de dominação que estão postas na sociedade e nas instituições mediadoras da vida coletiva. Esse processo não é natural e nem espontâneo, requer intencionalidade e capacidade crítica de reler as estruturas que mantêm o cotidiano na forma em que se está posto. Logo, requer *práxis* da realidade.

Na percepção de Lima (1981, p. 23) a conscientização na lógica freiriana é o que possibilita os analfabetos pobres a tomar consciência de sua condição social, sendo essa uma prática de “mobilização política das massas populares”. Ainda sobre a noção de conscientização em Paulo Freire, Gohn (2013, p. 41) afirma que “sabemos que a conscientização não opera num vazio, não é um processo individual; ela ocorre por etapas, em processos de interação do indivíduo em coletivos organizados; ela é um ato político”. A partir dessa percepção freiriana de Lima (1981) e de Gohn (2013) o processo educativo é um instrumento de construção social dos sujeitos, sendo, portanto, um ato político e coletivo, simultaneamente.

O professor Ernani Maria Fiori, no prefácio à obra *A pedagogia do oprimido* (FREIRE, 1987), enfatiza essas características de Paulo Freire como um educador popular comprometido com a emancipação e libertação dos sujeitos. Para tanto, ele considera que: “Paulo Freire é um pensador comprometido com a vida: não pensa ideias, pensa a existência” (FREIRE, 1987, p. 09). Nessa perspectiva, há uma mudança radical no modo, no sentido e na finalidade educativa, pois a proposta freiriana não era apenas reduzir o número de analfabetos no Brasil, como se era praticado em outros modelos de alfabetização. A proposta agora é, essencialmente, reduzir as desigualdades sociais tornando os sujeitos conscientes de sua condição social na história e na sociedade.

Na percepção de Paulo Freire (1987, p. 57), por vezes, o processo de escolarização se ocupa de repasses de “conteúdos que são retalhos da realidade” e, portanto, desconexos e/ou distantes da totalidade em que a significam e a representam. A realidade, quando fracionada e alinhada aos intentos do opressor, apenas favorece uma percepção educativa das relações sociais como se essas fossem algo parado, estático e harmonioso, desprovido de contradição, de crítica, de disputa e de luta, como é a realidade, especialmente no contexto das classes populares. Por essa razão, na percepção freiriana, educar é um ato político.

Reconhecer que todo ato educativo é um ato político foi uma das contribuições de Paulo Freire para a educação. Para esse autor, educar é um ato



político, pois a prática pedagógica se refere à sociedade, interfere na realidade, constitui-se na esfera do poder, produz conscientização e reordena a estrutura das relações sociais. Nesse viés, na concepção freiriana, a neutralidade no processo educativo é um ‘mito’ (FREIRE, 2006). Ele reafirma sua convicção relacionando os dois atos a partir da seguinte analogia: “do ponto de vista crítico, é tão impossível negar a natureza política do processo educativo quanto negar o caráter educativo do ato político” (FREIRE, 2006, p. 23). Logo, torna-se indissociável o caráter de luta por justiça social e de enfrentamento às desigualdades presente na prática pedagógica.

Ao considerar o ato educativo um ato político, e vice-versa, ele não estava endossando a lógica reprodutivista em que se limita a compreensão de que a prática educativa se alinha passivamente às ideologias da classe dominante. Pelo contrário, ele reconhece que a educação é permeada pelas relações dinâmicas e pela contradição (FREIRE, 2006), especialmente quando os olhos estão postos a partir das classes populares. É nesse ponto que a Educação Popular<sup>41</sup> funciona como uma possibilidade de resistência à cultura dominante e resgata a crítica social como pilar fundamental para compreensão da vida em sociedade. Surge, então, segundo Paulo Freire (1987, p. 51), a ação rebelde que se opõe ao sistema opressor, “num quefazer libertador”. Então, em última análise, a educação deve ser libertadora.

Os estudos de Paulo Freire ajudam a compreender que os traços de colonialismo escravista exploratório perduram e se estruturaram nos países da América Latina, assim como na África e em outras regiões que tenham um histórico semelhante. Na lógica freiriana, a educação é o instrumento por excelência capaz de emancipar, libertar e dar autonomia aos oprimidos, dando esperança de igualdade e justiça social aos desfavorecidos. Nesse viés, a cultura e a formação dos indivíduos não são autônomas ou neutras, mas são um “sistema caracterizado por estratificações e tensões sociais” (FREIRE e MACEDO, 1990, p. 33), corroborando com a noção de que todo ato pedagógico é um ato político e, para tanto, requer intencionalidade e posicionamentos específicos.

A teoria de Paulo Freire é o resultado da integração dialógica entre o existencialismo cristão, a fenomenologia, a dialética hegeliana e o materialismo histórico dialético. Ao valer-se de uma cosmovisão mais ampla acerca da educação

---

<sup>41</sup> De acordo com Gohn (2013, p. 39), “a educação popular no Brasil e demais regiões da América Latina, nos anos de resistência aos regimes militares e no período da transição à democracia, teve uma natureza essencialmente sociopolítica porque ela era um instrumento de mobilização e organização popular”.

como instância socializadora e compreendendo o lugar dos países subdesenvolvidos em um projeto econômico, político e social, é que Paulo Freire se opôs severamente ao que ele chamou de “educação bancária” (1983; 1987), referindo-se a um processo educativo passivo, docilizado, colonialista e desprovido de reflexão crítica, que estava sendo praticado nas escolas brasileiras assim como nos demais sistemas educativos do terceiro mundo, e quiçá até em países do primeiro mundo.

Nesse sentido, Paulo Freire é um dos precursores da lógica de uma educação libertadora. Noção essa que se espalhou na América Latina, e que ressignificou a prática educativa, pois como considera Ernani Maria Fiori no prefácio à obra *A pedagogia do oprimido* (FREIRE, 1987, p. 9), “os caminhos da libertação são os do oprimido que se libera: ele não é coisa que se resgata, é sujeito que se deve autoconfigurar responsabilmente”. Então, tal proposta reforça a lógica freiriana de centralizar o processo educativo na formação do sujeito crítico, que lê sua própria condição social e histórica, que vai além de si mesmo, mas jamais desassocia-se de si mesmo.

A educação pode ajudar a desvendar os olhos dos oprimidos, e nesse caso emerge a pergunta: “quem melhor que os oprimidos, está preparado para compreender o terrível significado de uma sociedade opressora?” (FREIRE, 1980, p. 57). Para tanto, o aluno é o próprio ator e autor do seu próprio processo de libertação, indagando e encontrando respostas às perguntas que agora, em condição emancipatória, faz sobre sua própria trajetória e suas objetivas condições de futuro. Nesse sentido, a luta não é, necessariamente, contra o opressor em si mesmo, mas contra a condição histórica e social que os mantêm em estado de naturalização em relação as injustiças e as desigualdades. Nesse viés, os olhos estão postos no oprimido que, por vezes, reflete o opressor.

A luta, então, é por desenvolver uma consciência crítica no oprimido, pois “em sua alienação, os oprimidos querem a todo custo parecer-se com o opressor, imitá-lo, segui-lo” (FREIRE, 1980, p. 60). Para o autor, essa reação é resultado de uma mentalidade colonizada, que traz consigo um sentimento dúbio de atração pelo colonizador, mas também de desprezo, construindo uma teia social de tramas, dramas e dependências. O resultado palpável é a ausência de questionamentos, a subserviência e “cultura do silêncio” (FREIRE, 1980, p. 63).

A proposta freiriana em contraposição à “educação bancária” é a “educação problematizadora” (FREIRE, 1987, p. 67). Proposta essa que foi melhor desenvolvida no livro *Por uma pedagogia da pergunta* (FREIRE e FAUNDEZ, 1985). Na referida obra os autores consideram que todo processo educativo tem sua gênese a partir da pergunta, do questionamento, da dúvida. Por isso, afirmam que “é profundamente democrático começar a aprender a perguntar [...] No ensino esqueceram-se das perguntas, tanto o professor como o aluno esqueceram-nas” (FREIRE e FAUNDEZ, 1985, p. 45, 46). Nesse viés, é oportuno aos agentes educativos em uma determinada realidade social indagar, questionar e perguntar sobre si mesmos, suas histórias, seus saberes, e, perguntar como tais conhecimentos se relacionam, contradizem e formam suas próprias identidades culturais.

A noção de ordenar a prática educativa a partir de perguntas não é uma ação recente, pois tal estratégia já era peculiar à Filosofia, sendo especialmente utilizada por Platão, entre outros. O que a diferencia ambas as estratégias educativas é que, conforme propõe Paulo Freire e Antonio Faundez, diferente da filosofia grega, a prática educativa moderna não busca concentrar no saber acerca da origem da vida e suas bases reflexivas de manutenção, mas visa questionar a realidade, as estruturas sociais e históricas que constituem a vida capitalista, consumista, urbana e utilitarista. Ou seja, é preciso ter curiosidade para questionar e não apenas aceitar a condição de vida a que se está submetido, indagando sobre as relações sociais e de dominação em que se mantêm o ritmo dos processos educativos. A pergunta, como prática educativa, então, produz uma compreensão concreta acerca da realidade.

A educação problematizadora, como se propõe, deveria culminar na seguinte realidade: “as escolas não deveriam jamais impor certezas absolutas aos alunos. Deveriam estimular a certeza de nunca estar certo o bastante, método essencial para a pedagogia crítica” (FREIRE e MACEDO, 1990, p. 39). Portanto, o saber, na lógica freiriana, não pertence a um ambiente petrificado ou engessado, em que se permite questionar a própria construção histórica da realidade social, indagar sobre as condições objetivas de aprendizado e perguntar sobre as finalidades educativas. Logo, requer-se uma inquietante curiosidade como princípio elementar para o aprendizado.

Na concepção de Paulo Freire a educação, nas suas mais diversas manifestações e representações, é um caminho possível para se obter a emancipação de sujeitos críticos e libertários de si mesmo, pois a prática educativa pode possibilitar a compreensão histórica das sociedades e de como estas se estruturam a partir do opressor. Para tanto, a integração entre a cultura popular<sup>42</sup> e o intelectualismo da academia se tornam primordiais para sistematização de um conhecimento que rompesse com os significados semânticos das palavras e agregassem às palavras seus significados sociais, políticos e históricos.

Na perspectiva de Paulo Cappelletti (2018), essas contribuições de Paulo Freire acerca de um Pensamento Educacional Libertador não se limitam ao campo educacional formal da escola/universidade e /, para tanto, influenciaram diretamente o cristianismo na América Latina no século XX, especialmente a partir do que ficou conhecido como Teologia da Libertação (catolicismo) e a Missão Integral (evangélicos), sendo ambos contextos e particularidades do campo religioso no cenário da América Latina.

A última entrevista televisiva de Paulo Freire, no dia 17 de abril de 1997, dá indicativos dessas aproximações entre o Pensamento Educacional Libertador e o campo religioso, especialmente com relação cristianismo na América Latina em meados do final do século XX. Todavia, essas aproximações sempre encontraram resistência e disputa por legitimidade, pois, por vezes, associam essa prática libertadora aos pressupostos do marxismo, como ele mesmo afirma:

[...] quando muito moço, muito jovem, eu fui aos manges do Recife, aos córregos do Recife, aos morros do Recife, as zonas rurais de Pernambuco, trabalhar com os camponeses, com as camponesas, com os favelados. Eu confesso sem nenhuma choringas, eu confesso que eu fui até lá movido por uma certa lealdade ao Cristo de quem eu era mais ou menos camarada, mas o que acontece é que quando eu chego lá a realidade dura do favelado, a realidade dura do camponês, a negação do seu ser como gente, a tendência a aquela adaptação que a gente falou antes, aquele estado quase inerte diante da negação da liberdade, aquilo tudo me remeteu a Marx. Eu sempre digo, não foram os camponeses que disseram a mim: 'Paulo, tu já lê-te Marx?' Não! De jeito nenhum, eles não liam

---

<sup>42</sup> Segundo Cevasco (2003) a 'cultura popular' não é uma categoria fixa, mas, sim, uma categoria relacional, sendo assim, o termo 'classes populares' está sendo utilizado neste texto como síntese e categoria aglutinadora das características da condição e prática cultural da classe trabalhadora, majoritariamente em estado de pauperismo, sendo que esta dista da cultura dominante e com ela disputa espaço. A 'cultura popular' propõe uma educação contextualizada, levando em consideração a territorialidade, os movimentos sociais, a historicidade das comunidades locais e as histórias de vidas que se integram a sociedade.

nem jornal. Foi a realidade deles que me remeteu a Marx, e eu fui a Marx, aí que os jornalistas europeus de 70 não entenderam a minha afirmação: é que quanto mais eu li Marx, tanto mais eu encontrei uma certa fundamentação objetiva para continuar camarada de Cristo. Então, as leituras que eu fiz de Marx, de alongamentos de Marx, não me sugeriram jamais que eu deixasse de encontrar Cristo na esquina das próprias favelas. Eu fiquei com Marx na mundanidade à procura de Cristo na transcendentalidade (FREIRE, 1997, s.p.).

Desta maneira, Paulo Freire traz a discussão do Pensamento Educacional Libertador para dentro de outras esferas da vida cotidiana, inclusive para dentro do contexto da religião cristã na América Latina. Esses apontamentos reiteram que a educação como prática de liberdade perpassa vários espaços e que é possível por meio de uma ação formativa intencional produzir conscientização e enfrentamento frente a realidade social latino-americana que é permeada por pobreza, injustiça e desigualdades, demonstrando que o mundo social da América Latina é carregado de heranças de uma colonialidade que, por vezes, dificulta com que o oprimido (grupos de dominados) enxergue a própria realidade social como ela de fato o é.

De semelhante maneira, a partir do recorte da fala de Paulo Freire, conforme destacado anteriormente, é possível ponderar que no contexto da América Latina a disputa por legitimização do Pensamento Educacional Libertador passa pelo estigma de associar, equivocadamente, o desenvolvimento da prática social da religião cristã ao marxismo. Ao que parece essa é uma das tentativas ideológicas dos grupos dominantes no intuito de distanciar as classes populares de uma proposta de religião em diálogo com a realidade social. Para tanto, em um visível enfrentamento e busca por libertação descolonialista da própria religião cristã no contexto latino-americano, a resposta católica foi a Teologia da Libertação e a resposta evangélica foi a Missão Integral.

#### **1.4. O movimento<sup>43</sup> da Missão Integral na América Latina**

Ao longo da história, desde a Reforma Protestante (século XVI) até os dias atuais (século XXI), a religião, mais especificamente os evangélicos, ocupou-se de

---

<sup>43</sup> Os idealizadores da Missão Integral, especialmente René Padilla e Samuel Escobar, preferem se referir a essa perspectiva missionária como um 'movimento' e não como uma teologia. Essa distinção, posteriormente, foi decisiva para validação e legitimização dessa corrente de pensamento dentro do campo religioso evangélico na América Latina, como é reiterado por Ricardo Gondim (2009) e Paulo Cappelletti (2018).

diversos papéis sociais, dependendo da época e da cultura em que se integrava, demonstrando que a religião é uma instância socializadora que se mantém historicamente imbricada aos elos sociais e culturais da sociedade. Fato esse que tem forte implicação no processo de colonização das Américas. Para tanto, a religião não apenas se tornaria uma opção religiosa aos povos colonizados, mas seria parte indissociável dos processos de política, práticas educativas, reformulação cultural e desenvolvimento social dos povos do Sul.

A América Latina do século XX, devido a toda efervescência social, formativa e política, fez germinar movimentos religiosos evangélicos que se entrecruzaram com os movimentos sociais (CAPPELLETTI, 2018). Destaca-se, especialmente na década de 1950, Richard Shaull (1919-2002), missionário e teólogo evangélico norte-americano que, de acordo com Huff Júnior (2012), Claudio de Oliveira Ribeiro (2018), Garcia Júnior (2019) e Barreto Júnior (2019), ficou conhecido como o 'teólogo da revolução'. Segundo esses autores, Richard Shaull defendia as bandeiras de luta contra a pobreza e o enfrentamento das injustiças, assim, propunha uma leitura da fé evangélica com engajamento social, inclusive, com forte envolvimento político. Isso fica evidente em seus textos, principalmente em: *O cristianismo e a revolução social* (SHAULL, 1953), *Encounter with revolution* (SHAULL, 1955), *Somos uma comunidade missionária* (SHAULL, 1957), *Alternativa ao Desespero* (SHAULL, 1963), *As Transformações Profundas à Luz de uma Teologia Evangélica* (SHAULL, 1968).

Ao longo das décadas de 1950 e 1960, Richard Shaull discorreu muito sobre a importância de se ter uma corrente ecumênica cristã na América Latina e se envolveu em muitas questões polêmicas acerca da fé cristã e seus possíveis diálogos com o comunismo e o marxismo. Nesse tempo, surgiu um movimento ecumênico denominado: *Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL). Esse foi um importante passo para as discussões sobre cristianismo na América Latina, especialmente nos debates sobre o comunismo. Em um trecho de seu livro, Shaull reconhece que, diferente da igreja cristã, o comunismo foi quem assumiu “a dianteira na luta contra a injustiça e a exploração” (SHAULL, 1953, p. 51). Ele menciona isso no intuito de demonstrar que a igreja era quem primeiramente deveria ter se preocupado com os desafortunados e com o enfrentamento das estruturas de poder, mas na perspectiva dele, não foi isso que houve na América Latina.

Na perspectiva de Huff Júnior (2012), Garcia Júnior (2019) e Barreto Júnior (2019), Richard Shaull foi um dos grandes influenciadores do surgimento da Teologia da Libertação na tradição católica nos anos de 1960 e, talvez, igualmente tenha influenciado indiretamente o surgimento da Missão Integral<sup>44</sup> nos anos de 1970. Ambos os movimentos têm similaridades, até porque nasceram em um mesmo contexto social, mas também apresentam divergências estruturais, teológicas e metodológicas que os distinguem<sup>45</sup>, conforme indicam Padilla (1992) e Gondim (2009) e Cappelletti (2018).

No livro de René Padilla (1992) sobre Missão Integral ele faz algumas referências e citações a autores ligados a Teologia da Libertação, como: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e José Miranda. Padilla (1992) os citam demonstrando que já havia na América Latina outras tentativas de desvinculação da dependência da exportação de uma teologia estadunidense e europeia. É válido destacar que Padilla (1992) não usa esses autores como fontes teóricas para embasar a Missão Integral, mas apenas vale desses autores como referências às disputas sociais que estavam em evidência com a religião entre os povos latino-americanos na segunda metade do século XX.

Segundo Cappelletti (2018), um ponto de partida comumente aceito como primeiro passo rumo a uma missiologia e teologia latino-americana na perspectiva evangélica se deu no 1º Congresso Latino-Americano de Evangelização<sup>46</sup> (CLADE I), que aconteceu em Bogotá, Colômbia, em 1969. O evento foi organizado pela Associação Evangélica Billy Graham e teve como discussão central a prática da fé evangélica em relação à realidade latino-americana. No CLADE I foi articulada a criação de um grupo que foi intitulado de Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL)<sup>47</sup>, que foi criado no ano seguinte na Bolívia, em 1970. Os membros

---

<sup>44</sup> Segundo Ruth Padilla Deborst (2016) o termo *Misión Integral* (Missão Integral) foi cunhado por membros da FTL preocupados com a necessidade de ampliar o entendimento da mensagem e da missão cristã, incluindo a proclamação e a demonstração do evangelho do Reino de Deus através do ensino cristão, participação social e engajamento para a transformação.

<sup>45</sup> Claudio de Oliveira Ribeiro (2018), ao escrever um artigo para o dossiê 'cristianismo de esquerda na América Latina' – da Revista Brasileira de História das Religiões, vinculada ao Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá – propõe uma designação não usual para esses evangélicos, pois se referem a eles como adeptos da 'Teologia Protestante da Libertação'.

<sup>46</sup> O Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE) teve várias versões: CLADE 1 (Colômbia, 1969), CLADE II (Lima, 1979), CLADE III (Quito, 1992), CLADE IV (Equador, 2000) e CLADE V (Costa Rica, 2012). Segundo Gondim (2009), o 'Pacto de Lausanne' reforçou os Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADES).

<sup>47</sup> Segundo Cappelletti (2018, p. 127): "A FTL se impôs a tarefa de elaborar uma teologia evangélica desde e para o contexto do povo latino-americano".

fundadores da FTL foram: René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas<sup>48</sup>, Rolando Gutiérrez Cortés, Sidney Rooy, entre outros.

A partir dessas ações, surgiu a Missão Integral<sup>49</sup>, que se refere a um movimento cristão evangélico latino-americano que ganhou maior notoriedade a partir de um documento que ficou conhecido como ‘Pacto de Lausanne’<sup>50</sup>, que foi produzido no final do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, que aconteceu em 1974, em Lausanne, Suíça. Na ocasião os participantes afirmaram a responsabilidade e a abrangência da missão da Igreja, entre outros tópicos referentes a natureza da igreja. O documento foi assinado pelas 2.700 pessoas que estavam presentes no evento representando mais de 150 nações. O redator final do documento foi o teólogo anglicano John Stott (1921-2011). Na ocasião foi proposto um novo paradigma missionário, levando em consideração não apenas a salvação da alma e o plantar igrejas, mas agora, evidenciava-se a pobreza, desigualdade social, opressão, injustiças, violências e dominações, temáticas que são marcas de um contexto de *Colonialidad del Poder e Práxis da Dominação* na América Latina.

O termo ‘integral’<sup>51</sup>, utilizado na designação do movimento, é equivalente a holístico, total<sup>52</sup> ou omnilateral, e foi provocativa e intencionalmente utilizado para se referir a uma abrangência missionária que extrapola a anunciação/proclamação e requer uma nova postura frente ao corpo, à vida cotidiana, aos espaços sociais e às

---

<sup>48</sup> Orlando Costas apresenta uma vasta bibliografia que influenciou diretamente o movimento da CIEE/IFES na América Latina. A seguir indicaremos algumas obras: COSTAS, Orlando E. *Compromiso y Misión*. Costa Rica: Editorial Caribe, 1979. COSTAS, Orlando E. *Evangelización Contextual*. São Jose: Sebila, 1986. COSTAS, Orlando E. *El protestantismo en América Latina Hoy*. Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975. COSTAS, Orlando E. *La Iglesia y su Misión Evangelizadora*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1971. COSTAS, Orlando E. *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelización*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. COSTAS, Orlando E. *Que Significa Evangelizar Hoy?* San José: Publicações INDEF, 1973.

<sup>49</sup> René Padilla (2009, p. 13-14) considera que: “A expressão ‘missão integral’ foi gerada principalmente no seio da Fraternidade Teológica Latino-Americana [...]. Ela foi, na realidade, uma tentativa de destacar a importância de conceber a missão da igreja dentro de um marco de referência mais bíblico que o ‘tradicional’, ou seja, o que se havia instalado nos círculos evangélicos, especialmente por influência do movimento missionário moderno. Nos últimos anos, tem se difundido de tal modo que a tradução literal da expressão para o inglês, *integral mission*, está incorporando-se, pouco a pouco, ao vocabulário daqueles que, fora do âmbito dos evangélicos de fala espanhola, defendem uma aproximação mais holística à missão cristã”.

<sup>50</sup> Para mais informações sobre o ‘Pacto de Lausanne’, acesso: <https://www.lausanne.org/>

<sup>51</sup> De acordo do Ruth Padilla DeBorst (2016) o termo ‘*integral*’ em espanhol é frequentemente usado em referência a grãos e pão quando estes não foram refinados e, em vez disso, incluem todas as suas partes constitutivas. Aplicados ao campo religioso evangélico compreende o abarcar de todas as partes constitutivas do ser humano.

<sup>52</sup> Um dos lemas muito comum entre os adeptos da Missão Integral é: ‘o Evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens’ (CAPPELLETTI, 2018). Nesse sentido, Padilla (1992, p. 149) afirma que “a missão cristã se orienta para o desenvolvimento de toda a pessoa e de todas as pessoas”. O ‘Pacto de Lausanne’ também faz o mesmo apontamento ao considerar que “a evangelização mundial requer que a igreja inteira leve o evangelho integral ao mundo todo” (LAUSANNE, 1974, s.p.).



relações de poder-dominância. Essa nova perspectiva, que contrapunha a missiologia tradicional, teve como precursores René Padilla (Equador), Samuel Escobar (Peru), Pedro Arana (Peru) e Orlando Costas (Porto Rico), entre outros<sup>53</sup>, que impulsionaram direta ou indiretamente o movimento da CIEE/IFES na América Latina. Para esses autores/teólogos a América Latina precisava de uma resposta missionária, teológica, evangélica e social que dialogasse com a realidade latino-americana.

Na perspectiva de Padilla (1992, p. 15) “não se pode falar de salvação sem que se faça referência à relação do homem com o mundo do qual ele faz parte”, sendo necessário, a partir dessa perspectiva, considerar as teias de dramas e tramas dos quais as pessoas estão inseridas em suas relações sociais. Dessa forma, o objetivo final da evangelização continua posto no salvar a alma, como propunha a missiologia tradicional, mas agora o olhar não está apenas no final, pois importa também considerar a vida e a existência até que o fim chegue. Nesse viés, o que mudou no paradigma missionário não foi o objetivo final, que permaneceu tendo a salvação como fim. O que mudou foi a forma, o olhar, a cosmovisão e a ressignificação das estruturas que mantêm as relações sociais a partir do contexto e da realidade local. Nesse sentido, o ‘Pacto de Lausanne’ no item que versa sobre a responsabilidade social cristã faz os seguintes apontamentos:

Afirmamos que Deus é o Criador e o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o

---

<sup>53</sup> Há vários autores/teólogos/missiólogos latino-americanos que contribuíram para a construção de uma teologia evangélica com forte ênfase na América Latina. Para além de René Padilla e Samuel Escobar, podemos citar, entre outros: Orlando Costas (Porto Rico), Pedro Arana (Peru), José Míguez Bonino (Argentina), Alberto F. Roldán (Argentina), Julio de Santa Ana (Uruguai), Sérgio Arce Martínez (Cuba), Leopoldo Cervantes (México), Elza Tamez (México), Luis Rivera Pagán (Porto Rico), Edesio Sánchez Cetina (México), Harold Segura C. (Colômbia), Emilio A. Núñez C. (El Salvador), Daniel Salinas (Colômbia), Nancy E. Bedford (Argentina), C. Rosalee Veloso (Brasil), José David Rodrigues (Porto Rico), Dário López (Peru), Agustina Luvis Núñez (Porto Rico), Regina Fernandes Sanches (Brasil), Ruth Padilla DeBorst (Colômbia), Ariovaldo Ramos (Brasil) e Valdir Steuernagel (Brasil).

envolvimento sócio-político são ambas partes do nosso dever cristão. Pois ambas são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar, mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta (LAUSANNE, 1974, s.p.).

A partir desse item descrito no 'Pacto de Lausanne', a questão político-social ganha maior destaque, pois nessa perspectiva a fé rompe os limites da individualidade da salvação da alma e agrega discussões coletivas com implicações sociais. É nesse sentido que expressão 'reino'<sup>54</sup> é recorrente nas obras dos autores ligados a Missão Integral, evocando a noção de que há um coletivo, um senhorio e uma dimensão mais abrangentes nas relações, incluindo pautas ecológicas, políticas e de defesa dos grupos minoritários. Por isso, para Padilla (1992, p. 34) "a obra de Jesus Cristo teve uma dimensão social e política", inaugurando o 'reino' e ressignificando as relações sociais daqueles que iam sendo inseridos na fé cristã evangélica.

A mudança de atitude religiosa proposta pela lógica da Missão Integral visa reconectar as discussões e as práticas religiosas com o contexto social em que as pessoas estão inseridas. Por essa razão, Padilla (1992, p. 47) assevera que "o homem nunca se volta a Deus como pecador em abstrato; volta-se sempre a Deus em uma situação social específica". Logo, a prática religiosa, nessa perspectiva, precisa considerar as artimanhas da *Práxis da Dominação*<sup>55</sup>, a construção do estado de naturalização da pobreza, as ideologias das classes dominantes, as estruturas econômicas que sustentam as desigualdades sociais e precisa analisar no cotidiano as heranças internalizadas a partir do processo de *Colonialidad del Poder* que foram

---

<sup>54</sup> O 'Pacto de Lausanne' endossa essa perspectiva da seguinte maneira: "afirmamos a nossa crença no único Deus eterno, Criador e Senhor do Mundo, Pai, Filho e Espírito Santo, que governa todas as coisas segundo o propósito da sua vontade. Ele tem chamado do mundo um povo para si, enviando-o novamente ao mundo como seus servos e testemunhas, para estender o seu reino, edificar o corpo de Cristo, e também para a glória do seu nome" (LAUSANNE, 1974, s.p.).

<sup>55</sup> René Padilla (1992) faz referência a Enrique Dussel em sua obra que explica as bases da Missão Integral, especificamente quando trata sobre a questão da pobreza e a necessidade de a igreja atentar-se para o pobre, considerando serem os desafortunados um grupo oprimido pelo sistema, mas ainda sim sujeitos ativos e potencialmente detentores de uma *Práxis da Libertação* (DUSSEL, 1977; 1980).

historicamente construídos na América Latina. Por essa razão, segundo Padilla (1992), o modelo missional estadunidense e eurocêntrico, que de forma geral não era contextual, e, portanto, não cabia mais no discurso, na prática e nem na teologia evangélica latino-americana.

Padilla (1992) desenvolve esse novo paradigma missionário com o olhar posto sob a ética e na justiça social, entendendo que a função primária da religião cristã é a reconciliação e a transformação daqueles que se integram à fé. Essa é a mesma perspectiva de Escobar (1982, p. 06), em que considera que “Deus é justo e ama a justiça”, ou seja, para ambos autores a religião evangélica na América Latina precisava estar conectada à realidade social da própria América Latina, do contrário não teria relevância.

No intuito de conceber uma ação religiosa associada à vida social, Padilla (1992, p. 100) afirma que “nem a interpretação nem a comunicação do evangelho se realizam no vazio: realizam-se num contexto cultural e são por ele condicionados”. Então, ao invés de trazer respostas teológicas estadunidenses e europeias que já estão postas desde o século XVI, o caminho proposto pela Missão Integral seria escutar as novas perguntas advindas dos povos da América Latina e, então, começar a construir respostas teológicas, religiosas, políticas, educativas e sociais que respondessem a essa realidade latino-americana e efetivamente produzissem uma *Práxis da Libertação*, conforme endossa Dussel (1984, p. 152):

O que eu quero dizer é que, talvez, toda a teologia que estudamos respondeu a certo mundo, que não é o mundo total de nosso tempo, porque deixou fora de sua reflexão o marginal, a periferia e o oprimido. Então, essa teologia europeia, não descobriu o pecado da dominação desde o século XV. Ao não descobrir esse pecado, não descobriu que tipo de totalização a história humana realizou nos últimos cinco séculos. Assim é que, ao propor a salvação cristã dentro do sistema que eles creem único, caem em algo que não é real, pois o sistema exige outro tipo de salvação. Se defino mal o pecado, defino mal o processo de libertação. Se descubro o verdadeiro pecado, então também enquadro minha reflexão numa libertação que é total e mundial. Pois bem, a questão deve ser posta assim: a teologia europeia pensou que o ser-cristão é um ser-europeu-cristão. Qualquer outro tipo de ser-cristão se lhe escapou).

A necessidade de uma teologia e de uma nova cosmovisão que respondesse aos ansiosos dos povos do Sul não foi bem aceita por uma parcela dos evangélicos,

nem em 1974 no ‘Pacto de Lausanne’ e nem no século XXI, especialmente por aqueles grupos que ainda possuem vínculos, dependência e tradição com a cultura evangélica estadunidense e/ou europeia. A Missão Integral simbolizava uma ruptura em uma história embaralhada e marcada por uma reprodução, ainda que velada, de dominação, ideologia, estruturas de poder, colonialidade e fetichismo para com o opressor. Então, obviamente, esse novo paradigma missionário não seria aceito sem oposição dentro do campo religioso evangélico, conforme destacam Gondim (2009) e Cappelletti (2018).

A resistência a Missão Integral se dá porque a história da colonização da América Latina também é a história da colonização religiosa, especialmente de ordem cristã, primariamente católica e hoje, exponencialmente evangélica. Se no passado os ritos, símbolos e representações religiosas ajudaram a desconstruir parte das tradições dos povos originários e facilitou a domesticação das tribos em um processo de catequização da alma, da cultura e da vida, então, a missiologia evangélica, resguardar as devidas proporções, também padeceu da mesma desvirtude desde o surgimento no século XVI. Isso se percebe nos cânticos, na liturgia, na indumentária, na teologia e também na arquitetura das igrejas evangélicas na América Latina. Ao que parece, os séculos de missiologia tradicional evangélica contribuiu para que houvesse uma transladar da cultura religiosa estadunidense e europeia para os países do Sul, reforçando a absorção de novas práticas sociais e a manutenção da *Colonialidad del Poder* que já estava em curso a partir das grandes navegações. O ‘Pacto de Lausanne’, reconhece, em certa medida, essa colonialidade religiosa e afirma:

O evangelho não pressupõe a superioridade de uma cultura sobre a outra, mas avalia todas elas segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos, em todas as culturas. As missões muitas vezes têm exportado, juntamente com o evangelho, uma cultura estranha, e as igrejas, por vezes, têm ficado submissas aos ditames de uma determinada cultura, em vez de às Escrituras. Os evangelistas de Cristo têm de, humildemente, procurar esvaziar-se de tudo, exceto de sua autenticidade pessoal, a fim de se tornarem servos dos outros, e as igrejas têm de procurar transformar e enriquecer a cultura (LAUSANNE, 1974, s.p.).

Os séculos de colonialidade religiosa evangélica na América Latina não seriam facilmente esquecidos e nem os grupos dominantes no interior do campo

religioso simplesmente iriam desistir do processo de disputa pelo poder da representação religiosa. Então, romper com essa estrutura missiológica mexeria com a forma como as relações sociais se estabeleciam até então, o que colocou a Missão Integral em uma posição de enfrentamento e resistência. Gondim (2009, p. 13) referindo-se a isso afirma que: “vários líderes mostravam-se apáticos e recusavam-se a romper com antigas formulações teológicas para fazer uma hermenêutica contextualizada”, reiterando que o surgimento de uma proposta de missão que seja integral não seria facilmente aceito sem disputadas no interior do campo religioso evangélico na América Latina. Essa também é percepção de Cappelletti (2018) que considera que quando um movimento evangélico mais contextual e social começa a ganhar relevância e apoio, as críticas dentro dos próprios evangélicos se tornam mais diretos para enfraquecê-lo, demonizá-lo e rotulá-lo com algo pejorativo.

A primeira disputa, talvez, tenha sido a própria presença de teólogos evangélicos latino-americanos no debate sobre religião e realidade social. Na percepção de Gondim (2009) houve uma visível intenção de anular as participações latino-americanas nas literaturas produzidas posterior ao Congresso em Lausanne, para tanto, ele cita o livro *A missão da igreja no mundo hoje*, que foi publicado no Brasil em 1982 pela editora ABUB, onde trouxe transcritas as principais palestras do Congresso de Lausanne, porém no texto só consta a participação de dois teólogos latino-americanos: René Padilla e Samuel Escobar, sendo que houve várias outras palestras que foram suprimidas na obra.

Na perspectiva de Gondim (2009), enquanto a Missão Integral se tornava um novo paradigma missionário para a ação da igreja com forte ênfase na responsabilidade social, de contrapartida, no hemisfério norte, o ‘Pacto de Lausanne’, se reduziu a mais um dos vários documentos produzidos a partir dos inúmeros congressos de evangelização. Ele acrescenta:

O mundo anglo-saxão interpretou o Pacto diferentemente da América Latina. No Continente Latino, movimentos revolucionários e de contestação política facilitavam para que a teologia dialogasse com as ciências humanas enquanto a força da cultura norte-americana não permitiu a mesma liberdade para os evangélicos. Lideranças evangélicas latino-americanas conseguiram articular uma teologia contextualizada que buscou aliar proclamação com responsabilidade social (GONDIM, 2009, p. 135).

A despeito de toda essa ressignificação, a Missão Integral ainda teve que enfrentar outra disputa, agora com a Teologia da Libertação. Não porque ambos os movimentos estavam ou estão em disputa, pois são de correntes e tradições teológicas distintas, mas estranhamente, os autores evangélicos estadunidenses ao se referirem as mudanças no paradigma missionário faziam menção a autores católicos ligados à Teologia da Libertação e não a autores da Missão Integral. Dessa forma, fica perceptível para Gondim (2009) que dentro do mundo evangélico no cenário internacional, especialmente no contexto estadunidense, a Missão Integral não tinha legitimidade.

Ricardo Gondim (2009) exemplifica isso a partir do livro *Missão Transformadora (Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission)*, do missiólogo e teólogo David Bosch (1929-1992) que foi publicado originalmente em 1991 nos Estados Unidos. No referido livro, cita-se: Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo e Leonardo Boff, que são teólogos católicos ligados à Teologia da Libertação. Contudo, estranhamente, não há nenhuma menção a René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana e Orlando Costas, há apenas uma breve menção em nota de rodapé a Guillermo Cook (Costa Rica) e Miguez Bonino (Argentina). Isso reitera que para a missão evangélica tradicional estadunidense a Missão Integral não era vista como legítima no interior do campo religioso evangélico.

Outra disputa que a Missão Integral teve e tem que enfrentar no interior do campo religioso é a errônea associação com o marxismo. No Brasil há grupos, encabeçado por Franklin Ferreira (2018)<sup>56</sup> e Yago Martins (2018)<sup>57</sup>, que consideram que a Missão Integral apresenta fundamentos, conexões e desdobramentos sociais que se aproximam das propostas de Karl Marx. Entretanto, tal concepção é errônea, como explica o próprio René Padilla em uma entrevista concedida à Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA) em 2014, quando foi perguntado se o marxismo é o interlocutor da Missão Integral:

---

<sup>56</sup> Franklin Ferreira usa com frequência a expressão ‘cristãos progressistas’ para se referir aos grupos evangélicos alinhados a Missão Integral. Ele diz: “...a Teologia da Libertação seguida por certos “cristãos progressistas” transformou “a igreja de Cristo em mera caixa de ressonância socialista.” (FERREIRA, 2018, s.p.). Colocamos apenas uma citação em referência a temática, mas há vários *posts* com o mesmo teor, especialmente no *Facebook*.

<sup>57</sup> Yago Martins diz que “...há anos, quando falávamos que TMI é nada mais que missiologia marxista e esquerdismo teológico, chamavam a gente de doido...” (MARTINS, 2018, s.p.). Essa é apenas uma das várias menções que ele faz a essa temática, há vários outros vídeos e *posts* com igual teor no *YouTube* e no *Facebook*.

¿Qué quiere decir eso de interlocutor? ¿Se dialogamos con el marxismo? Si, dialogamos. No aceptamos las propuestas marxistas de creación un reino de Dios sin Dios, nosotros tomamos como punto de partida la revelación de Dios en Cristo Jesús explicitada en el Nuevo Testamento con el trasfondo del Antiguo Testamento, esa es nuestra base que ahí partimos. Pero, no queremos simplemente leer la Biblia separada de nuestro contexto. [...] el marxismo puede ser uno de los muchos participantes en un dialogo, nosotros queremos un dialogo. Dialogamos no sólo con el marxismo, dialogamos con el capitalismo, dialogamos con autores de gran literatura, con sociólogos, con política económica, con psicólogos. Porque no tenemos el monopolio de la verdad, tenemos la convicción de que en Jesucristo que es la verdad y la vida, tenemos una base para dialogar (PADILLA, 2014, s.p.).

Na mesma vertente, Ariovaldo Ramos, um dos principais propagadores a Missão Integral no Brasil entre os anos de 1990 e início dos anos 2000, explica em uma seção de perguntas e respostas no *site* da Revista Ultimato<sup>58</sup> que:

nós vivemos em um mundo profundamente influenciado pelo marxismo. Sendo assim, é impossível dialogar com o mundo sem dialogar com o marxismo. Agora, se o que você está perguntando é se a teologia da missão integral lança mão do referencial teórico-marxista, a resposta é não. [...] A teologia da missão integral não tem a pretensão de implantar o reino de Deus, mas de sinalizar que o reino de Deus já está presente [...] reino de Deus é um novo sistema onde só a vontade de Deus é feita. É um sistema econômico, político, social, moral, ético, educacional. Está tudo contido no reino de Deus. [...] isso significará a chegada da paz, da igualdade, do direito, da responsabilidade moral e o estabelecimento de uma sociedade sem classes, justa, igualitária, solidária. Essa é a pregação da teologia da missão integral (RAMOS, 2013, s.p.).

Ainda no mesmo caminho de demonstrar as distinções e limites entre a Missão Integral e o pensamento marxista, Samuel Escobar (1970) escreve um livreto explicando sobre as transformações no mundo do trabalho a partir de um olhar latino-americano. Nesse texto ele apresenta o progresso das diferentes linhas de pensamento reflexivo, inclusive o marxismo, em que se propunha a compreender acerca das relações sociais com a classe trabalhadora. Dessa forma, Escobar (1970) constrói um percurso histórico acerca das matrizes metodológicas

---

<sup>58</sup> A Editora Ultimato é de cunho confessional evangélica, tendo sido fundada em 1968 pelo pastor presbiteriano Elben Magalhães Lenz César (1930-2016) e publica a Revista Ultimato desde janeiro de 1976. A Editora Ultimato é membro da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), da Associação de Editores Cristãos (AsEC) e da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB). Desde 2009 a Revista Ultimato tem uma seção on-line (*blog*) com conteúdos específicos para os jovens: <https://ultimato.com.br/sites/jovem/>

demonstrando as diferenças entre o comunismo e a proposta cristã em relação ao trabalho como eixo nuclear da vida moderna urbana.

A partir da perspectiva desses três teólogos citados anteriormente, percebe-se que o referencial teórico da Missão Integral não é Karl Marx, sendo assim, as bases, os pontos de partida e a metodologia são distintas, apesar de ser possível haver diálogos, especialmente se a análise for de cunho social, o que leva em consideração a condição de vida, a pobreza, a exploração, a ética, o mundo do trabalho e a justiça social. O fato de dialogarem sobre os mesmos objetos de pesquisa não implica que sejam desenvolvidas as mesmas análises e nem com o mesmo olhar, conforme destaca Cappelletti, (2018). Em uma leitura bourdieusiana, como propomos nessa tese, é essencial fazer tais aproximações e distinções, até porque a leitura que se propõe é praxiológica, sistêmica e relacional, ou seja, perceber as múltiplas relações sociais coexistente na vida cotidiana é importante para entender os *habitus*, o *ethos* e a *hexis* de um determinado grupo.

A pretensão de associar a Missão Integral com Karl Marx revela uma tentativa de polarização política em que se relacionam os adeptos dessa linha com as propostas dos grupos e partidos ligados à esquerda, em uma clara tentativa de rotulação partidária e desvinculação religiosa com a tradição evangélica, especialmente as de tradição estadunidense e europeia. No caso brasileiro isso se tornou representativo a partir da história de Robinson Cavalcanti na década de 1970, e agora mais recentemente com a história de Ariovaldo Ramos, que criou a Frente de Evangélicos Pelo Estado de Direito em 2016, que começou a produzir conteúdo para o canal Mídia Ninja em 2017 e se alinhou ao Partido dos Trabalhadores (PT) a partir da prisão do ex-presidente brasileiro Luiz Inácio Lula da Silva em 2018. Isso fez acentuar a discussão e as acusações de que a Missão Integral está, de algum modo, ligada ao marxismo e à esquerda política<sup>59</sup>.

A despeito de todas as polêmicas e das disputas em que a Missão Integral está posta no interior do campo religioso, torna-se imprescindível para a compreensão da ação formativa e a participação social dos jovens universitários evangélicos ligados ao movimento da CIEE/IFES na América Latina, pois o

---

<sup>59</sup> Para saber mais sobre as possíveis e recentes configurações sociais entre jovens, evangélicos e a esquerda política, recomenda-se a leitura do texto de Fábio Py, publicado no Mídia Ninja, em novembro de 2020, com o título: '*Jovens evangélicos de esquerda: potência de novos rostos da política brasileira*', disponível em: <https://midianinja.org/fabiopy/jovens-evangelicos-de-esquerda-potencia-de-novos-rostos-da-politica-brasileira/>



movimento foi fortemente influenciado pela perspectiva da Missão Integral, tanto o é que René Padilla e Samuel Escobar foram líderes do movimento em países América Latina e escreveram vários livros que foram publicados por grupos ligados à CIEE/IFES na América Latina. Dessa maneira, eles contribuíram para uma perspectiva de que a vida pública e a participação social dos que se vinculam a fé evangélica tem que estar em diálogo com a realidade sociais da atualidade.

Nos estudos de Claudio de Oliveira Ribeiro (2018, p. 98), quando analisando os caminhos do cristianismo na América Latina, indaga: “qual é o papel das religiões nos processos de estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida?” Essa indagação é oportuna, pois se a religião é uma instância socializadora e formativa das juventudes, então, tem-se que estar em diálogo com a sociedade e com a universidade, porém não se sobrepondo às demais relações sociais. Logo, conseguir alcançar um equilíbrio consciente da participação social e reconhecer os limites da própria religião na esfera pública da universidade se revela em um dos grandes desafios para os jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina no século XXI.

### **1.5. O contexto histórico das disputas sociais juvenis na América Latina**

Desde o século XV, no início da colonização do dito ‘Novo Mundo’, posteriormente denominado de ‘América’, houve resistência ao processo de subjugação da cultura local colonialista, sendo assim, as disputas sociais sempre foram marcas características dos povos colonizados da América, mais especificamente dos países do Sul. A resistência, o enfrentamento e a contestação das estruturas sociais regaram a história latina desde o início e, ao que tudo indica, ainda no século XXI permanecem como forças ativas e mobilizadoras dos grupos sociais que ainda tremulam as mesmas bandeiras: liberdade, autonomia e fraternidade. Ou seja, a luta de Bolívar<sup>60</sup> e o significado político-social de Bilbao na designação da categoria América Latina, ainda permanecem como eixos norteadores da construção social de uma América Latina.

---

<sup>60</sup> A título de curiosidade, quando Simón Bolívar proclamou o *Juramento de Monte Sacro* (15 de agosto de 1805) diante de Simón Rodríguez e Francisco Rodríguez del Toro, no qual jurou que não descansaria enquanto não libertasse toda a América do domínio espanhol, ele tinha 22 anos de idade. Para os nossos padrões de definição de idade, ele se enquadraria na condição de jovem, embora que, para aquela época esse não fosse o padrão de definição dos tempos da vida.

A condição de luta tão notadamente perceptíveis na história dos países da América Latina não é um movimento homogêneo, harmonioso ou linear. Semeraro (2009) reforça a noção de que há países oprimidos que se identificam com os países opressores e com a cultura dominante internacional por meio de uma lógica alienante e subalterna. Dessa forma, esses países se estabelecem a partir da relação de dominação; ora se beneficiando estrategicamente da proximidade elitista, ora sendo usurpado estruturalmente em suas condições humanas, trabalhistas, comerciais e sociais. Contudo, diferente desses países, há também aqueles povos que se constituíram histórica e socialmente a partir das disputas sociais de forma mais explícita.

Na percepção de Semeraro (2009), a América Latina é um território marcado historicamente por injustiças e opressões. Entretanto, paradoxalmente, como que em um ato de resistência e conscientização, se apresenta nesses últimos dois séculos como um “fascinante laboratório de propostas sociais e políticas” (SEMERARO, 2009, p. 09). Essa perspectiva demonstra que a força do colonizador e do (neo)colonizador não foram capazes de desfigurar a identidade de luta presente nos povos desses territórios. Pelo contrário, dá indicativos que foi exatamente o estado de tirania e sufocamento social que impulsionou as revoltas e revoluções, tanto do passado, como do presente.

Nos pouco mais de cinco séculos de história ocorridos a partir da colonização da América, em especial da América Latina, percebe-se que as disputas sociais permanecem como central na compreensão da categoria. O que se tem modernamente é o que Semeraro (2009, p. 15) denominou de (neo)colonialismo, ou seja, o hoje “carrega a marca profunda da opressão” e apresenta uma certa continuidade nos padrões de dominação, apenas com as novas faces, disfarces e máscaras, o que reforça a percepção de Dussel (1977) e Quijano (2000) acerca da *Práxis da Dominação* e da *Colonialidad del Poder*, ao mesmo tempo que aponta para um Pensamento Educacional Libertador.

A compreensão de que as disputas sociais são estruturais e viscerais à categoria América Latina nos leva a indagar acerca de qual o grupo social que no tempo presente apreendem, potencializam e sintetizam esse fluxo cultural-histórico. Na nossa percepção, ao que tudo indica, os jovens seriam esses agentes em que tal condição social de resistência teria maior evidência e efervescência. Essa percepção se ampara nos recentes estudos dos jovens na América Latina em que

se destacam as juventudes como os atores sociais nas disputas frente às estruturas de dominação que estão entremeados junto à teia social latino-americana, como destacam Caccia-Bava, Pàmols e Cangas (2004), Informe Sudamericano (2008), Semeraro (2009), Dussel (2011), Paula, Cavalcanti e Pires (2016), Castilho (2017), Duarte (2017), Seabra (2017b), Santos, Marques, Teles e Braga (2018), Groppo (2018), Cappelletti (2018) e Duarte (2020).

Ao que tudo indica, historicamente, a América Latina vai se constituindo e se construindo a partir de um contexto de disputas sociais, sendo que um dos grupos que notoriamente demonstraram ser capaz de absorver toda efervescência política, cultural e social são as classes juvenis. Para tanto, no intuito de analisar a categoria juventude, a partir de uma construção histórico-social levando em consideração os aspectos praxiológicos, sistêmicos e relacionais, buscamos ao longo da tese compreender as influências e limites existentes nas demais esferas da vida juvenil, como, por exemplo, a educação, a política, a sociedade, as estruturas simbólicas, as representações sociais e a própria religião como instância socializadora. Nesse sentido, apontaremos para as teias que perfazem as relações sociais dos jovens latino-americanos, ao mesmo tempo, delinearemos a categoria juventude.

Para Bourdieu (2003), a noção de adolescência, de juventude e de velhice são construções sociais simbólicas que delimitam fronteiras sociais invisíveis entre si. Para o autor, o propósito final dessa categorização etária é desenhar uma divisão de poder e controle social. Nesse viés, a compreensão da categoria juventude traz consigo efetivas implicações simbólicas, variando de acordo com as representações sociais, exceptivas e intentos de uma determinada sociedade. Posto isso, o conceito de juventude não pode ser atrelado apenas a faixa etária, pois extrapola tal delimitação.

Segundo Cassab (2001), Bourdieu (2003), Pais (2003), Dayrell (2005), Queiroz (2008), Garcia (2009), Oliveira (2015), Duarte (2012; 2020) e Groppo (2017), não há um consenso acerca da definição e da delimitação da categoria '*juventude*' (no singular) ou '*juventudes*' (no plural), pois o termo evoca tanto uma condição quanto uma representação social, além de margear fatores cronológicos de faixa etária. Então, em cada momento histórico, em cada cultura, em cada sociedade, se reinterpreta o que vem a ser jovem.

Para Pais (2003, p. 37), a "juventude é uma categoria socialmente construída, formulada no contexto de particulares circunstâncias econômicas, sociais ou

políticas; uma categoria sujeita, pois, a modificar-se ao longo do tempo”. Para Duarte (2012), os jovens se constituem a partir dos espaços sociais e culturais em que estão inseridos. Nesse mesmo sentido, para Abramo (2014, p. 17), os jovens são os sujeitos que conseguem acompanhar “o ritmo dos tempos”, ressignificando-se socialmente. Por essa razão, compreende-se que a formação da cultura juvenil se dá por meio de construções sociais, culturais e históricas.

Para Pais (2003), Dayrell (2005), Queiroz (2008) e Abramo (2014), a juventude não pode ser entendida como mero tempo de transitoriedade da fase infantil para a fase adulta, pois a juventude se constitui em um momento determinado de formação dos sujeitos. A juventude apresenta um conjunto de sinais que simbolizam a pertença deles a um determinado grupo e a um determinado tempo histórico, com linguagem e rituais próprios que dão sentido à vida. A juventude não é, então, uma etapa com fim predeterminado nem um momento de mera preparação para a vida adulta.

Groppo (2018) rediscute a questão da moratória social do jovem como uma possível condição social e histórica em que as juventudes tensionam a sociedade como sujeitos sociais que o são, e assim, interferem nas decisões políticas, na participação da vida pública e no mundo do trabalho, entre outras instâncias socializadoras da vida urbana moderna. Essa disputa social das classes juvenis pode favorecer um estado de latência da condição histórico-social em que se insere o jovem latino-americano. Desta forma, o enfrentamento do *status quo* e das estruturas de dominação são pautas intrínsecas a pretensa moratória social dos jovens na América Latina. Logo, ser jovem implica também em contestar os padrões de dominação no intento de alcançar a liberdade e a autonomia como condições inerentes aos sujeitos historicamente constituídos.

Para Raymond Williams (2011, p. 343), “vivemos em uma sociedade transicional”, ou seja, estamos em constante oscilação entre práticas herdadas e assimilação de práticas novas. Para as juventudes, essa condição está posta de forma visível, havendo, porém, a partir do que Williams apresenta, de se reavaliar que não são apenas os grupos que se enquadram na categoria juventudes que vivenciam esta condição transicional, mas sim a sociedade moderna em sua totalidade. Dessa maneira, há que se considerar que o tempo presente é marcado por uma cultura juvenil, noção essa que reforça o pressuposto de que juventude não é um fator cronológico, mas, sim, uma condição social, cultural e histórica.

No Brasil, assim como na América Latina, a juventude como forma de representação social só veio a existir no final do século XX, pois na fase de adolescência, ou até mesmo na infância propriamente dita, havia uma obrigatoriedade da inserção no trabalho. Trabalho este, que devido às especificações da época histórica e ao estado de evolução das políticas públicas e educacionais, não ofereceria perspectivas de futuro, mas tornavam esses indivíduos úteis para o modelo produtivo urbano-capitalista. O que ocorria, então, era uma adultização precoce, que ignorava e sufocava o estágio de juventude como forma representativa do ser social.

Ao que tudo indica, a condição e a situação da juventude têm forte convergência com as disputas por ressignificação social. Ser jovem latino-americano é acentuar tais características tornando o ato de resistir um forte distintivo das culturas juvenis na América Latina. Nesse viés, os jovens apresentam maior disposição de subverter as estruturas de dominação e têm disposição de protagonizar mudanças sociais. Na perspectiva de Gohn (1997) e Groppo (2018) é a educação o palco que, com frequência, os jovens utilizam para reverberar suas lutas, disputas e enfrentamentos aos processos de dominação.

O espaço social em que os jovens mais têm utilizado como cenário para os enfrentamentos políticos e disputas sociais, segundo Groppo (2018), é a educação. Isso se evidencia e se comprova quando o próprio autor (GROPPO e COSTA, 2018), pesquisa acerca das ocupações escolares secundaristas no Brasil, que ocorreram nos anos de 2015 e 2016. Entretanto, a relação entre a juventude e a disputa social não é um fenômeno apenas deste início do século XXI, mas é notoriamente um contexto formativo das juventudes do século XX. Obviamente, que em cada tempo histórico, e em cada território, havia suas demandas sociais peculiares que requerem uma resposta social específica das juventudes da época.

As disputas sociais notoriamente marcadas pela participação dos movimentos sociais juvenis não são uma exclusividade dos países do Sul, nem da América propriamente dita, nem um fenômeno moderno. Nos mais diversos continentes, nas mais diversas circunstâncias, as disputas sociais se afluíram ao longo da história. Contudo, cada qual com suas especificidades, intencionalidades e intensidades distintas. No caso da América Latina o contexto histórico-social fez com que as disputas nesses espaços tivessem uma representação de poder político, de

enfrentamento de ideologias e ressignificação simbólica das estruturas de dominação, conforme sinalizam Flórez Flórez (2009) e Cappelletti (2018).

Nesse contexto, as juventudes latino-americanas ocupam lugar de destaque no Pensamento Educacional Libertador, por serem atores sociais com grande ímpeto de enfrentamento às estruturas de dominação. De acordo com Groppo (2018, p. 22) é na idade da juventude que “os sujeitos adquirem os padrões sociais que se condensam de modo inconsciente em suas personalidades”. Dessa forma, os jovens refletem a historicidade, as tramas simbólicas e os dramas intrínsecos à constituição histórico-social de um determinado coletivo, e sendo assim, “a juventude é o momento em que se formam quadros arraigados de referência pessoal e coletiva” (GROPPO, 2018, p. 22).

Nesse viés, majoritariamente, são os jovens os agentes sociais que se destacam no palco da continuidade das disputas no cenário latino-americano atual, por serem eles os sujeitos em tensão e confronto com os padrões sociais previamente estabelecidos e cotidianamente vividos. Portanto, é na condição de juventude que a história do passado ganha significado e, em simultâneo, ressignifica-se socialmente no presente.

De acordo com Duarte (2017) as décadas de 1960, 1970 e início de 1980 se caracterizaram pela radicalização dos jovens na ação política, em contraposição ao modelo vigente àquela época, ou seja, contra a ditadura civil e militar impetrada no Brasil a partir de 1964. Segundo o autor, o movimento estudantil se constituiu em uma importante organização que agregou os jovens brasileiros no processo de resistência à ditadura militar, produzindo, assim, um movimento de contracultura aliado a outros da época, como o movimento tropicalista, os movimentos camponeses e feministas.

Duarte (2017) destaca que as décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por perseguições, torturas, censuras e assassinatos – muitos até hoje não elucidados –, principalmente de jovens que se contrapunham à ditadura militar (1964-1985). Esses agentes sociais eram identificados pelas instituições oficiais da época como subversivos, rebeldes, baderneiros, delinquentes e agitadores, implementando ações no campo da repressão capazes de conter o furor juvenil. Entretanto, de acordo com Duarte (2016, p. 894):

os recentes estudos sobre a temática juventudes e participação política demonstram as diferentes e diversificadas formas de participação política dos jovens no mundo contemporâneo, em especial no Brasil. É notório, nesses estudos, o afastamento dos jovens dos processos democráticos convencionais e, por conseguinte, há a rotulação desses agentes como *apolíticos*, tendo em vista que muitos agrupamentos não se inserem e mesmo se contrapõem aos modelos políticos erigidos pelas gerações anteriores.

O autor destaca que há uma relativa rejeição às formas tradicionais de organização política por parte das juventudes. Tal percepção também ficou evidente nos recentes estudos desenvolvidos pelo autor sobre as relações entre jovens, universidade e política (DUARTE, 2020). No entanto, ele considera que tal rejeição, ou mesmo a vinculação a domínios não institucionalizados da ação coletiva, não representam, necessariamente, uma despolitização dos jovens. Essas atitudes podem, ao contrário, acenar para uma confrontação com as novas formas de representação das elites políticas assim como um enfrentamento do poder regulador dos campos em que os jovens atualmente estão inseridos.

Para Oliveira (2015) a relação entre juventude e política se dá em vários espaços e por diversos mecanismos de envolvimento, sendo assim, a não vinculação político-partidária ou a não participação efetiva dos jovens junto aos clássicos movimentos sociais, não os colocam em condição de apatia, apenas aponta para possíveis novas formas de participação política das juventudes no tempo presente. Nesse sentido, as disputas sociais juvenis na América Latina podem estar passando por um período de desinstitucionalização<sup>61</sup>.

De acordo com Duarte (2016) as manifestações e conflitos que ocorreram em junho de 2013 no Brasil, bem como a organização dos estudantes em São Paulo (Brasil) e Goiânia (Brasil) em 2015 que ocuparam diversas escolas, contrapondo-se às mudanças da organização dos sistemas estaduais de educação, são exemplos das novas formas de participação e organização dos jovens. Em alguns casos tais manifestações surtiram imediatamente efeitos positivos (mesmo que pontuais) na

---

<sup>61</sup> Para Gohn (1997) o processo de desinstitucionalização dos paradigmas clássicos demonstra o enfraquecimento das formas tradicionais de participação política, porém contraditoriamente, abre espaço para a institucionalização das Organizações Não Governamentais (ONGs) como mediadoras nos processos de mobilização coletiva, especialmente no cenário latino-americano. Percepção esta também partilhada por Oliveira (2015).

reorganização da política e em alguns aspectos da administração pública, mesmo que temporariamente.

À semelhança do caso brasileiro, em que se destacam os jovens estudantes como um grupo de sujeitos sociais, historicamente constituídos, no enfrentamento, resistência e contestação das estruturas de dominação, há outros grupos na América Latina que também demonstraram essas características, como, por exemplo: na Argentina, em 1918, por meio da ‘Reforma de Córdoba’; na Guatemala, em 1944, com a participação estudantil na ‘Primavera Guatemalteca’; em Cuba, em 1966, com a criação da ‘Organização Continental Latino-Americana e Caribenha de Estudantes’ (OCLAE); no Uruguai, em 1968, com o assassinato do estudante Liber Arce; no México, em 1968, pelo que ficou conhecido como o ‘Massacre de Tlatelolco’; no Chile, em 2006, com a ‘Revolta dos Pinguins’; no Paraguai, em 2016, com a atuação dos alunos secundaristas na ‘Primavera Estudantil’; na Colômbia e Costa Rica, em 2018, com os protestos e greves frente às políticas neoliberais implementadas no campo da educação. Entre outros tantos, que merecem, em outra ocasião, um estudo pormenorizado e detalhado.

Na concepção de Caccia-Bava, Pàmols e Cangas (2004, p. 7), é no século XX que os jovens ganham notoriedade e visibilidade nas disputas sociais da América Latina, e sendo assim surgem no cenário “como tema, como categoria, como movimento, como organização, como tribo contemporânea”. Nesse viés, é no século XX que a categoria juventude e o campo educacional se entremeiam com a categoria América Latina e se fundem como uma frente de resistência, oposição e enfrentamento, condição social essa que, ao que tudo indica, permanecem entrelaçadas nesse início do século XXI.

Na percepção de Dussel (2011), as disputas dos jovens na América Latina estão em consonância com a degradação social e com a dominação política a que os países do Sul estão submetidos. Para ele, as recorrentes crises no capitalismo produziu uma nova juventude, que, segundo o autor, no México são comumente chamados de ‘*ninis*’, pois “*nin pueden estudiar (porque no hay lugar em las instituciones pedagógicas), nin pueden trabajar (por falta de lugares de trabajo)*” (DUSSEL, 2011, p. 14).

A partir dos autores que temos usado como referencial teórico no que tange a compreensão da categoria juventudes, assim como da categoria América Latina, partem do pressuposto que a efervescência histórico-social intrínseca a essas duas



categorias tende a conceber uma juventude que busca produzir transformação social. Percepção essa que está em convergência com Oliveira (2015, p. 13) em que compreende que “a juventude é entendida como um espaço de construção e de questionamento dos modelos políticos consolidados pelas gerações anteriores”. Entretanto, é preciso considerar que também há aqueles jovens que buscam conservar a *Práxis da Dominação* e perpetuar o processo de *Colonialidad del Poder*, quer seja essa uma ação consciente ou não. Essas distinções existentes nas formas de participação social dos jovens reforçam a noção de juventudes, no plural, assim como endossa haver várias Américas, também no plural.

No decorrer da tese apresentaremos elementos que podem dar indicativos se os jovens universitários evangélicos sujeitos da pesquisa se alinham a uma perspectiva de luta por transformação social ou se lutam por manutenção da condição social já estabelecida. Para tanto elegemos como palco de análise o campo político, o campo religioso e o campo educacional, partido do pressuposto que a tríade configuração: ser jovem, ser universitário e ser evangélico, nos fornecerá elementos acerca da ação formativa e da participação social desses jovens no contexto da América Latina.

## CAPÍTULO 2 - A ANÁLISE DA ATUAÇÃO DA CIEE/IFES AMÉRICA LATINA A PARTIR DA TEORIA GERAL DOS CAMPOS DE PIERRE BOURDIEU

O HOMEM E AS COISAS

*por Carlos Nejar*

As coisas não se submetem  
à nossa vestidura;  
na máscara que somos  
as coisas nos conjuram. [...]

Despimos a armadura  
e a viseira diurna;  
a linguagem resvala  
onde as coisas se apuram. [...]

As coisas não se submetem  
à nossa vestidura.

(NEJAR, 2014, p. 29)

O poema de Carlos Nejar (2014) nos ajuda a compreender acerca do desafio que é analisar as ‘coisas’, sendo que, por vezes, essas não são tão facilmente perceptíveis, e sendo assim, nem sempre se encaixam nas expectativas, podendo causar um relativo desconforto social que aponta para as estruturas de manutenção da realidade. Nesse sentido, na perspectiva de Émile Durkheim a sociedade é regida a partir dos ‘fatos sociais’, e que para tanto, apresenta como características centrais a generalidade, a exterioridade e a coercitividade, características essas que fez o próprio Durkheim (2007) afirmar que os ‘fatos sociais’ devem ser tratados como ‘coisas’.

Em uma perspectiva bourdieusiana a análise é relativamente diferente, pois a estrutura social visível já naturalizada, apesar de encobrir as estruturas simbólicas<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> O termo ‘simbólico’ será utilizado nesse texto a partir da perspectiva bourdieusiana em que se concebe que “o poder simbólico é um poder de construção da realidade” (BOURDIEU, 1989, p. 09) e, sendo assim, os sistemas simbólicos são estruturantes e classificatórios em uma determinada sociedade. Nesse sentido, a expressão ‘simbólico’ não remete a algo meramente abstrato ou subjetivo, mas aponta para as formas estruturadas e hierarquizadas do poder e da dominação dentro das relações sociais. Por isso, para Bourdieu (1989, p. 10), “os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’”.

de poder e dominação historicamente construídas, podem sim serem desveladas, categorizadas, confrontadas e disputadas, apontando para uma possível esfera ideológica e de *illusio* como estratégias de jogo dentro dos campos. Nesse viés, Simon Susen (2017, p. 107), amparado nos estudos de Bourdieu, considera que “a ideologia nos faz naturalizar o social na medida em que nos induz a assimilar e generalizar esquemas de apreciação, percepção e reflexão historicamente contingentes”.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu (1989) a compreensão da realidade social pode até estar interligada às instituições e às regras sociais historicamente construídas e mantidas, à semelhança da proposta sociológica de Durkheim (2007), porém a forma de se analisar a realidade se difere entre os dois autores. Para Bourdieu (1989), compreender a realidade social requer capacidade de entender as estruturas simbólicas que se estabelecem e que dão significado às ações coletivas, sendo capazes de revelar como se mantêm as estruturas de poder e de dominação em um determinado campo. Logo, para Bourdieu (2008) as ‘coisas’ podem ser compreendidas a partir dos processos de categorização, disputa e legitimização, que vão além das obviedades institucionalizadas e naturalizadas na sociedade.

A proposta bourdieusiana além de avançar um pouco mais nos pressupostos sociológicos de Durkheim, também propõe avançar para além da sociologia de Karl Marx, e sendo assim, aponta que as relações sociais modernas não mais estão unicamente ligadas ao campo econômico ou material<sup>63</sup>, mas estão agora entremeadas ao simbólico, ao cultural e às estratégias de disputas nas mais variadas esferas e campos da vida cotidiana. Na lógica de Pierre Bourdieu (1989) as instituições e as instâncias socializadoras/educativas exercem um papel importante de alinhamento dos discursos para se reafirmar os padrões sociais aceitos como legítimos, sendo que dessa forma se acentua as diferenças. Para tanto, segundo Bourdieu (1989), há diversas formas de capital, podendo ser simbólico, cultural, social, econômico e intelectual, que, ao fim e ao cabo, compõem a teia de dramas e tramas que se representam no jogo da vida moderna no século XXI.

---

<sup>63</sup> Na perspectiva teórica de Marx e Engels (1984) o econômico e o material se fazem central e indispensável como processo metodológico de análise. Contudo, no decorrer do desenvolvimento do próprio marxismo em sua conjuntura mais ampla, o cultural e o simbólico passaram a ser considerados como de grande importância nas relações sociais, como se observa nos textos de Antonio Gramsci, da Escola de Frankfurt (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Walter Benjamin) e da Escola de Birmingham (Richard Hoggart, Raymond Williams e Stuart Hall).

Acerca desse desafio teórico-metodológico de compreensão das 'coisas' que compõem a realidade social que propomos esse capítulo, visando assim clarificar o método adotado, demonstrando que as contribuições metodológicas apresentam coerência e conseguem ser capaz de analisar a realidade social dos jovens universitários evangélicos que integram a CIEE/IFES na América Latina. Entendendo que utilizar a teoria bourdieusiana como método favorece o manejo de várias metodologias e permite o diálogo com várias áreas do saber, oportunizando uma compreensão da realidade social que extrapola o óbvio e o visível.

Nesse capítulo propomos fazer uma análise dos pressupostos metodológicos de Pierre Bourdieu dando ênfase na compreensão da realidade social a partir de uma leitura praxiológica, sistêmica e relacional. Para tanto, desenvolvemos um aprofundamento teórico sobre a Teoria Geral dos Campos em Pierre Bourdieu e daremos forte ênfase aos campos que julgamos serem os quais os jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina se inserem, a saber: o campo político, o campo religioso e o campo educacional. Para tanto, traremos nessa seção de alguns recortes das respostas dadas nos questionários e no grupo focal para aprofundamento e aproximação junto a perspectiva dos jovens sujeitos da pesquisa.

## **2.1. A Teoria Geral dos Campos em Pierre Bourdieu**

Pierre Bourdieu é considerado um dos grandes pensadores do século XX, conforme destacam Wacquant (2002), Setton (2010), Burawoy (2010), Cavalcante (2017) e Seabra, (2018b). Ele começou sua produção textual no fim da década de 1950, especificamente a partir da publicação do livro *Sociologie de l'Algérie* (Sociologia da Argélia), em 1957. Posteriormente desenvolveu, ao longo dos anos, inúmeros estudos no campo da Filosofia, da Antropologia e da Sociologia, perpassando suas análises pelas áreas das artes, da literatura, da linguística, do campo jurídico e etc. O eixo norteador nas pesquisas de Pierre Bourdieu foi a construção de uma perspectiva metodológica em que se denunciava os mecanismos de manutenção ou de subversão do poder, bem como desvelasse as formas estruturais e simbólicas de dominação presentes nas relações sociais, especialmente no contexto da modernidade tardia.

Os autores Wacquant (2006) e Peters (2017a) defendem que o uso da fotografia por Pierre Bourdieu favoreceu a ele um relativo distanciamento do objeto de investigação e também conseguiu captar visivelmente os detalhes corriqueiros que estruturam a vida cotidiana, que por estarem congelados em uma imagem forneciam uma perspectiva sobre as relações sociais. Dessa forma, era possível olhar para a realidade com certo grau de sensibilidade e cientificidade, favorecendo a compreensão das formas estruturais da sociedade e de que forma se estabelece as relações sociais de um grupo, fomentando um novo prisma de análise daquilo que por ser tão evidente e corriqueiro não estava sendo notado ou estudado.

De acordo com Wacquant (2006) e Peters (2017), Bourdieu era um ávido fotógrafo, fato esse que foi imprescindível para fazê-lo migrar da *observação participante* à “*objetivação participante*” (BOURDIEU, 1989, p. 51), ou seja, as fotografias o ajudaram a aguçar a percepção “etno(socio)lógico” (*sic*) (PETERS, 2017a, p. 293) da realidade social, apreendendo na forma estética e objetiva as relações que se estabelecem em uma determinada sociedade. Então, o recurso fotográfico para Bourdieu era um outro olhar para se contrapor às percepções empíricas daquilo que se vê a olho nu, e dessa forma, favorece uma abordagem mais dialética em que se permitisse a compreensão da realidade por detrás do visível.

A leitura social de Bourdieu é praxiológica, sistêmica e relacional (BOURDIEU, 1989; 1996), (SETTON, 2010), (CAVALCANTE, 2017), (SEABRA, 2018b). Praxiológico, pois parte-se da lógica da *práxis*, o que remete a uma noção da prática reflexiva da realidade e de uma crítica teórica acerca da atividade humana em sociedade. Sistêmico, pois os agentes sociais estão inseridos em um sistema que se integra e interage às mais diversas esferas da vida cotidiana. Relacional, pois as ações dos agentes não se dão de forma desconexa de outras instâncias formativas, sociais e históricas, e sendo assim, a compreensão da realidade não pode ser apreendida como fato isolado de sua própria historicidade coletiva. A partir dessas especificidades, Wacquant (2006) e Peters (2017a) defendem que Pierre Bourdieu valeu-se de uma *Etno-Sociologia*, fazendo menção à *Etnografia* tão comumente utilizada no campo da Antropologia, mas agora adaptada aos moldes da Sociologia bourdieusiana.

Para Scartezini (2011), Pierre Bourdieu estava mais interessado em estudar exaustivamente o conjunto social e histórico que constituem os objetos de

investigação ou os sujeitos da pesquisa, do que pormenorizar as particularidades isoladas destes. Nesse viés, a epistemologia bourdieusiana está intimamente relacionada à esfera social e histórica, necessitando, impreterivelmente, de uma leitura praxiológica, sistêmica e relacional da realidade. Por essa razão, Cavalcante (2017, p. 116) considera que no método investigativo de Pierre Bourdieu é quase impossível “distinguir os sujeitos de sua realidade objetiva bem como supor que eles dispõem de pura autonomia”. Essa também é a percepção de Wacquant (2002), em que considera que o método científico de Pierre Bourdieu se assemelha a uma teia, com diversas ramificações indissociáveis que se relacionam conceitualmente e socialmente.

No intento de construir uma epistemologia que apresentasse rigor, porém não rigidez ou engessamento científico, Pierre Bourdieu desenvolveu conceitos essenciais que por fim estabeleceram seu próprio percurso teórico-metodológico, a saber: *habitus*, *ethos*, *hexis*, Teoria Geral dos Campos, diversos tipos de capitais, dominação, *illusio*, poder simbólico, violência simbólica, trocas simbólicas e reprodução. Sendo que tais categorias servem de indicativos e parâmetros que convergem para sustentar a abordagem epistemológica bourdieusiana, que tem por objeto de investigação “o jogo da manutenção e ou subversão das estruturas sociais de dominação” (SETTON, 2010, p. 21). Essa também é a percepção Burawoy (2010, p. 26), que considera que a questão central que perpassa toda obra de Pierre Bourdieu é a temática do “desmascaramento da dominação”, sobretudo da dominação simbólica.

O conceito de *habitus* em Bourdieu é de grande importância para a compreensão das práticas assimiladas como legítimas e ilegítimas em uma determinada sociedade/campo e em um determinado tempo histórico. Para Pierre Bourdieu (1996, p. 22) “os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas”. Dessa forma, *habitus* é um conjunto de conhecimentos e disposições sociais adquiridos e incorporados ao longo do tempo que constitui uma identidade. Pode-se, então, entender por *habitus* o resultado das interações, perceptíveis ou não, que definem a forma de ser do indivíduo em uma determinada sociedade. Para tanto, Bourdieu (1996) critica a composição das escolhas pessoais, o gosto por, os discursos, e as formas de comunicação/expressão como construtos sociais herdados e reafirmados pelas instituições reguladoras ou instâncias socializadoras, a saber: a escola, a família, a mídia, o trabalho e a religião.

Pierre Bourdieu (1983; 2003) diferencia o termo *habitus* do termo ‘hábitos’. Para ele, os hábitos estão mais associados às práticas sociais mecanicistas e repetitivas, portanto, meramente reprodutivas por si e em si mesmas; de contrapartida, os *habitus* estão associados às práticas intencionalmente estruturadas e propositais em um determinado grupo, portanto, mais que reprodutivas, são produtoras de cultura, símbolos e de categorias, sendo assim refletem hierarquias de poder e dominação.

Pierre Bourdieu (2003) acreditava que não havia apenas o capital econômico como forma de capital, isto é, expressão de troca de valor extrínseco. Por isso, ele concebeu outras noções e formas de capital, a saber: capital cultural, capital social, capital intelectual, entre outras formas. O capital intelectual refere-se à instrução acadêmica e ao nível de conhecimento formal. O capital social refere-se à rede de relacionamentos de cada pessoa. O capital cultural é o resultante da interação de todos os capitais que define o *ethos* de cada pessoa em um determinado grupo social. Segundo Burawoy (2010, p. 37), “o capital é possuído e acumulado pelos agentes durante suas lutas competitivas”. Portanto, quanto maior e mais diversificados forem os capitais acumulados, mais condições de vencer o jogo de dominação esses jogadores terão no interior dos campos.

Na percepção de Bourdieu (2008, p. 296) capital refere-se às posses que define o pertencimento de um sujeito em um determinado grupo, “cuja distribuição determina a posição nas relações de força constitutivas do *campo do poder*” - grifo no original. Dessa forma, os diferentes tipos de capitais contribuem para que haja distinção<sup>64</sup> entre os jogadores de um determinado campo, legitimizando as práticas de um determinado grupo e favorecendo o processo de dominação. Logo, a noção de capital em Bourdieu é um instrumento de classificação, desclassificação e reclassificação.

Pierre Bourdieu (2004; 2011a) não ignora o fator econômico e materialidade da vida moderna ocidental, que é majoritariamente capitalista, porém na percepção dele, cada pessoa é fruto de conexões limitadas que se impõem de forma simbólica, social, cultural, histórica, intelectual e economicamente. Então, no método bourdieusiano há outras dimensões da vida social que rompem com uma análise

---

<sup>64</sup> O termo ‘distinção’ é recorrente e central na obra bourdieusiana e refere-se essencialmente “a diferença inscrita na própria estrutura do espaço social” (BOURDIEU, 1989, p. 144). O processo de distinção no interior do campo é que dá aos dominantes a condição de exercerem o domínio e a violência simbólica de forma legitimizada.

estritamente econômica e material, agregando outros espaços sociais. Para ele (BOURDIEU, 2004; 2011a), o simbólico ocupava um lugar de especial atenção, pois na lógica bourdieusiana as estruturas de poder, as regras do jogo e a dominação são, essencialmente, simbólicas, mas nem por isso menos opressora ou menos classificatórias.

O processo de dominação, na percepção de Pierre Bourdieu, é essencialmente simbólico. Nesse sentido, a noção de violência simbólica foi uma das grandes denúncias sociais feitas por Bourdieu (1989) em sua literatura. O termo 'violência simbólica' refere-se ao processo em que se dá a castração simbólica das personalidades e personalidades, condicionando as pessoas a um padrão coletivo considerado aceitável e legítimo, por vezes, esse é o padrão da classe dominante que se impõem sobre outros grupos e culturas minoritárias ou marginalizadas.

Nesse sentido, a violência simbólica é uma estratégia de campo que produz, intencionalmente, a inferiorização e a marginalização de alguns para se obter poder e dominação sobre esses. A violência simbólica é, por vezes, imperceptível e velada, apesar de compor o discurso oficial e as práticas oficiais, isso porque geralmente tais padrões já estão naturalizados no cotidiano e na cultura, conforme considera Bourdieu (2002). Por essa razão, Cavalcante (2017) considera que não basta romper com o senso comum que mantém as estruturas funcionando como tal, mas é necessária uma ruptura dos padrões que a constituíram, sendo que o próprio Bourdieu (1989, p. 34) indica que uma das formas mais eficazes e científica de se fazer isso é inquietar-se a partir de uma "dúvida radical".

O conceito de campo em Bourdieu (2003; 2004; 2007) representa os espaços de dominação e conflitos entre os grupos sociais e as disputas entre as diferentes culturas e subculturas. Um campo é entendido como um espaço relativamente autônomo (BOURDIEU, 1989; 2005), com regras próprias e onde os sujeitos se encontram em disputa pelo que Scartezini (2011, p. 33) chamou de "monopólio da autoridade". Para Pierre Bourdieu (1983; 2003; 2008), os agentes nesses campos estão em constante subversão entre si com o intento de classificar, desclassificar e reclassificar seus próprios padrões sociais como legítimos. Na perspectiva de Pierre Bourdieu (2004, p. 29): "qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade".

Para que se hajam condições de sobrevivência e de disputa nesses campos, segundo Pierre Bourdieu (2003), é preciso que se conheçam as estratégias de



campo, ou seja, é preciso conhecer quais os valores, ideias, ideologias<sup>65</sup>, utopias, credences, medos, intentos, omissões, discursos, verdades e mentiras em cada diferente campo para, então, ter condições de jogar e disputar espaço nos campos que legitimam os padrões sociais. Então, de forma clara, o campo é o lugar de luta concorrencial, como define Bourdieu (2003; 2005; 2008) e Scartezini (2011).

Um campo, segundo Bourdieu (2003; 2004; 2005), é o universo simbólico em que determinados sujeitos estão inseridos, é o mundo representativo de determinado grupo de pessoas que produzem e reproduzem para si regras, hierarquizações, classificações, normas, discursos, valorações e desclassificações entre si. Nesse sentido, as motivações e as intenções dos sujeitos no interior dos campos só poderão ser plenamente compreendidas se forem analisadas do ponto de vista daqueles que se integram efetivamente ao campo, pois é nesse espaço simbólico que as relações sociais estão estabelecidas. Por essa razão, cada campo tem suas próprias especificidades e complexidades, não sendo possível analisar um determinado campo a partir dos critérios estabelecidos em outro campo.

Na concepção de Pierre Bourdieu (2001a) um campo é um espaço de relações sociais, porém, é válido considerar que nem todo espaço de relações sociais é um campo. Um campo não é, necessariamente, um lugar geográfico ou um território físico propriamente dito, mas é um local abstrato e simbólico de disputa social pelo poder e dominação, sendo que na visão de Bourdieu (2002, p. 52), “o poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o *constroem* como poder” - grifo no original. Logo, cada campo tem suas próprias especificidades, suas regras válidas e suas estratégias de jogo e combate, sendo que as práticas aceitas como legítimas em um campo, podem não serem aceitas em outro campo, isso porque os campos são autônomos entre si e estão em disputa por acúmulo de capitais específicos, por distinção e classificação no interior de cada campo.

Segundo Bourdieu (2001a; 2005), o campo pressupõe uma atividade específica e classificatória em torno das quais as relações sociais acontecem e se estabelecem em um determinado grupo, pois o campo é “dotado de suas leis próprias” (BOURDIEU, 2004, p. 20). Então, as lutas e as disputas sociais se dão no interior do campo no intuito de alcançar os troféus, as medalhas, o pódio, o

---

<sup>65</sup> Para Simon Susen (2017, p. 102), amparado nos estudos de Bourdieu, considera que “a produção da ideologia não está somente enraizada em práticas sociais, mas ela mesma constitui uma prática social”.

reconhecimento e a recompensa dos pares, que sendo assim, trará legitimidade para determinados integrantes exercerem o poder. Nesse viés, um campo só é campo se os sujeitos envolvidos nas relações sociais estiverem disputando o mesmo jogo, com os mesmos objetivos e com desejos comuns entre eles. Por essa razão, o campo, para Bourdieu (2001a; 2004), é um espaço social que se assemelha a um jogo de combate ou a um tatame de lutas, pois os sujeitos (jogadores) estão em disputa.

No processo de disputa inerente ao jogo no interior dos campos é que a violência simbólica se instaura com o propósito de classificar os jogadores como dominantes e dominados (BOURDIEU, 2005). Para esse autor, “o dominante é aquele que ocupa na estrutura uma posição tal que a estrutura age em seu favor” (BOURDIEU, 2005, p. 53), entendendo que na lógica bourdieusiana as estratégias e as possibilidades de sucesso dependem, em grande parte, da posição em que os sujeitos ocupam no interior do campo.

Na perspectiva de Bourdieu (1989, p. 12) o que se está em jogo no interior do campo é o “monopólio da violência simbólica legítima”, isto é, aos dominantes é dado o direito legítimo, consensual e classificatório de valer-se da posição de classe dominante para exercer o domínio e o poder sobre os dominados. É nesse sentido, que Bourdieu (2001a) considera que os jogadores agem como se espera que eles ajam, ou seja, os dominantes agem como dominantes e os dominados agem como dominados, o que de certa forma revela certa reprodução das estruturas de dominação no interior do campo. Contudo, isso não quer dizer que esse processo seja harmonioso ou fraterno, pelo contrário, tal processo é marcado por disputas estratégicas dentro das próprias classes dominantes ou entre as classes dominadas, ou ainda entre dominantes e dominados.

O que torna um espaço de relações sociais em um campo é o notório valor que os jogadores atribuem aos troféus, as medalhas, ao pódio, ao reconhecimento e as recompensas simbólicas de distinção e classificação entre os envolvidos. Nesse sentido, nem toda relação social se caracteriza em um campo, pois as pessoas podem não estarem disputando o mesmo jogo, ainda que convivendo entre si. Portanto, o reconhecimento da existência de um campo parte do pressuposto que os envolvidos estão em uma relação de disputa por legitimidade. Então, a quantidade de campos que podem existir é demasiadamente ampla, pois pode surgir um novo

campo a cada nova reconfiguração social em que as pessoas ressignificam seus sistemas classificatórios de distinção, valoração e participação social.

Um campo, enquanto espaço de relações sociais em disputa, apresenta, simbolicamente, critérios de inclusão dos jogadores no jogo, ou seja, há pré-requisitos que tornam as pessoas qualificáveis para ingressar na disputa. Dessa maneira, não é permitido que todos quanto queiram possam entrar para disputar o jogo, apenas um seleto grupo de jogadores previamente qualificados e selecionados podem fazê-lo. Os campos, portanto, apresentam limites fronteiriços simbólicos bem definidos e altamente restritivos (BOURDIEU, 1989). Entretanto, é válido considerar que o fato de se ser aceito no jogo não quer dizer que haja condições de disputar efetivamente o jogo, pois se o jogo é, essencialmente, uma disputa de poder, então, é óbvio que os que já estão envolvidos não permitirão o ingresso de competidores que possam ameaçar a estrutura de dominação já estabelecida no interior do campo.

Os critérios de inserção no campo são variáveis, sendo que cada campo define seus próprios critérios de inclusão e exclusão, isso porque os campos são relativamente autônomos entre si (BOURDIEU, 2004). Contudo, em uma visão geral mais ampla os próprios campos disputam entre si o reconhecimento social e o que define o prestígio de um campo perante os outros campos é exatamente o grau de dificuldade de inclusão de novos jogadores, tornando um determinado campo mais valorado por conta da sua restritividade e seletividade dos jogadores. Nesse sentido, o próprio filtro de entrada no jogo já traz consigo representações sociais e simbólicas do próprio campo em questão.

Uma das marcas visíveis no campo é a disputa concorrencial, mas essa disputa não pressupõe condições semelhantes aos jogadores e nem pressupõe condições de vitória a qualquer um que se integre ao campo (BOURDIEU, 1983). O jogo no campo é um 'jogo de cartas marcadas', onde os veteranos tendem a terem mais condições de disputa que os novatos, por razões compreensíveis: quem joga a mais tempo já conhece bem as regras do jogo e suas exceções; quem joga a mais tempo já experimentou várias estratégias em várias partidas e, então, já tem mais condições de avaliar o movimento no campo; quem joga a mais tempo já conviveu com outros jogadores e, portanto, sabe fazer uma leitura do perfil dos jogadores a partir dos primeiros movimentos do jogo; quem joga a mais tempo já percorreu boa parte de percurso, o que reduz a margem de erro e aumenta a possibilidade de

manipulação dos resultados. Entretanto, tais condições favoráveis não garantem a permanência ou sucesso de um jogador veterano, mas com certeza facilita o jogo para eles.

A pressuposição de que pelo fato de se estar jogando o mesmo jogo no mesmo campo todos os jogadores têm as mesmas condições de disputa é, no mínimo, uma ingenuidade ideológica, pois os capitais são desproporcionalmente partilhados ou herdados entre os jogadores. Nesse viés, o próprio sobrenome do jogador, dependendo do campo, pode dar a ele condições diferenciadas; o nível de estudo acadêmico para um determinado jogador, em um determinado campo, pode ser decisivo para sair na *poliposicham*; a rede de relacionamentos pode, dependendo do campo, ser decisiva para obtenção de informações e formulações de estratégias privilegiadas; o capital cultural de um determinado jogador pode dar a ele condições privilegiadas na disputa; entre outras possibilidades de distinção, classificação e valoração no interior dos campos.

Em qualquer campo há alguns jogadores que os credenciam a terem mais facilidades de obtenção dos troféus, das medalhas, do pódio, do reconhecimento e da recompensa dos pares, por vezes, esses são os veteranos no jogo, que são dotados de diferenciais competitivos acumulados ou herdados. Esses jogadores são, na maioria das vezes, os dominantes, sendo que se há essa condição dentro do campo, há de contrapartida, os dominados. Nesse viés, as relações sociais dentro do campo são relações de dominação. Portanto, Bourdieu (2001a; 2004) considera que de um lado se tem os que querem manter o poder, a hegemonia e a dominação dentro do campo e, para tanto, agem para conservarem as estruturas sociais e simbólicas como estão postas, pois estão sendo beneficiados dessa maneira. Do outro lado, tem aqueles que estão disputando espaço, reconhecimento, valoração e classificação dentro do campo, e sendo assim, são, na maioria das vezes, subversivos ao sistema simbólico e as estruturas sociais, pois estão sendo prejudicados no processo de competitividade e disputa dentro do campo.

A relação entre dominantes e dominados dentro do campo tende a ser de conservação ou de subversão, respectivamente (BOURDIEU, 2003; 2004; 2005). Todavia, há possibilidade de subserviência por parte do dominado, por ao menos duas razões: 1) se o dominado perceber que as regras do jogo incluem a submissão como estratégia de acesso, então, alguns podem optar por tal condição social com a expectativa de em breve fazerem parte da elite dos jogadores – o que é falacioso;

2) se o dominado não compreender que está em jogo que é, fundamentalmente, de dominação, então, alguns podem estar credulamente acreditando que todos os jogadores estão realmente competindo entre si – o que é ideológico. Em ambos os casos, havendo ausência de disputa, o campo começa a funcionar como um mero aparelho a serviço dos dominantes.

Pierre Bourdieu (2003) faz distinção entre um campo e um aparelho. Para esse autor, um campo pressupõe que seus agentes estão disputando espaço e jogando um jogo com regras pré-estabelecidas, ou seja, os dominados estão em atitude de resistência frente aos dominantes, porém um aparelho pressupõe a ausência de disputa e uma subserviência utilitarista<sup>66</sup> dos dominados frente aos dominantes. Contudo, o autor admite que um campo pode vir a se tornar em um aparelho. Por essa razão, se faz necessário examinar as relações sociais de um determinado coletivo para identificar se funcionam como campo ou como aparelho.

Em um campo, qualquer que seja, a quantidade de dominados sempre será imensamente maior que a quantidade de dominantes, sendo que os dominantes se empenham para manterem as estruturas sociais e simbólicas como estão, e, os dominados, na grande maioria não terão condições objetivas de alcançar o prêmio, no máximo serão jogadores que terão que se satisfazerem em participar do jogo, e com certa frequência, perder o jogo. Nesse viés, muitos dos que entram em um campo, ou são permitidos a entrar, tem que apresentar certa predisposição para perder e ainda sim continuar lutando, pois esse suposto espírito de competitividade é que dá a impressão aos participantes que eles estão em um jogo. Por isso, aprender a perder pode até ser uma condicional de amadurecimento social dependendo da situação, mas também pode ser o inverso, ou seja, ser apenas um estágio formativo de adestramento e preparação para a condição de dominados no interior do campo.

A crítica de Bourdieu (1989; 2004; 2008), a partir da Teoria Geral dos Campos, se concentra na percepção social de que por mais que o mundo esteja em constantes mutações, morfologias e transformações nas mais variadas formas e esferas da vida coletiva, porém a concentração de poder e as estruturas de dominação permanecem rígidas e quase que inalteráveis no interior do campo. É

---

<sup>66</sup> O termo utilitarista não está sendo usado nessa tese com sentido pejorativo ou depreciativo, mas sim com sentido de reportar as relações sociais que são construídas de forma a tornar os espaços, os sujeitos e os territórios úteis a outros determinados fins que não a esses próprios. Nesse sentido, a expressão utilitarista remete a transitoriedade de determinadas relações, que são úteis a outrem, mas não finais em si mesmas.

nesse aspecto que se poderia, precipitadamente, considerar Bourdieu um reprodutivista, o que não seria uma rotulação adequada, pois ele admite que as estratégias e as representações sociais do poder estão sempre mudando, mudando na apresentação estética da representação simbólica<sup>67</sup>, mas pouco alterando na lógica estrutural da dominação. Nesse sentido, os jogadores até mudam, porém, mudam para continuarem no poder, ou seja, há uma readequação social das práticas de dominação, mas a lógica da dominação permanece como eixo estrutural do jogo no interior do campo.

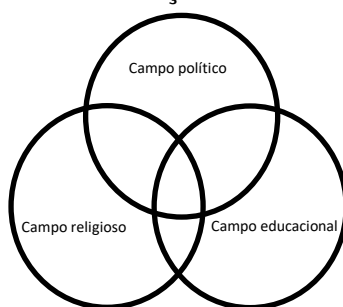
Para os fins que se fazem necessários nesta tese, elegemos três campos para análise, a saber: o campo religioso, o campo educacional e o campo político, entendendo que os jovens que integram a CIEE/IFES na América Latina, de certa forma e em certa medida, trafegam entre esses três citados campos. Quiçá, para esse grupo de jovens há uma intersecção entres os três campos que lhes permitam construir um espaço de relações sociais com estrutura simbólica própria. Entretanto, também é preciso considerar na análise que, talvez, só haja efetivamente um campo, e os outros dois campos sejam meras aparências de campos, sendo que, na lógica bourdieusiana, o que julgará a existência de um ou mais campos é a condição de disputa no interior do campo, os sistemas classificatórios e as representações de poder entre os agentes. Nesse sentido, se os objetos e os objetivos de um campo não são disputados pelos jovens, ou seja, se eles não jogam o jogo, então, não estão no campo, apenas estão em um espaço de relação social qualquer. Há também a possibilidade de que esses três campos sejam totalmente independentes e incomunicáveis, mas que ainda sim os jovens, vez ou outra, trafegam em um ou outro campo.

Abaixo apresentaremos três infográficos que podem ajudar a dimensionar e melhor visualizar cada uma das possibilidades citadas no parágrafo anterior levando em consideração que os sujeitos da pesquisa são jovens universitários evangélicos:

---

<sup>67</sup> O termo 'representação simbólica' faz alusão a dimensão simbólica, que em uma perspectiva bourdieusiana é produtora de realidades, sentidos e significados no interior dos campos e está em convergência com a representação social construída a partir do capital simbólico e das lutas simbólicas. Para Bourdieu "o poder simbólico, nesse sentido, é um poder de *worldmaking*" (BOURDIEU, 2011b, p. 163), ou seja, é capaz de criar percepções e concepções de mundo.

Infográfico 1 - Intersecção entre os três campos



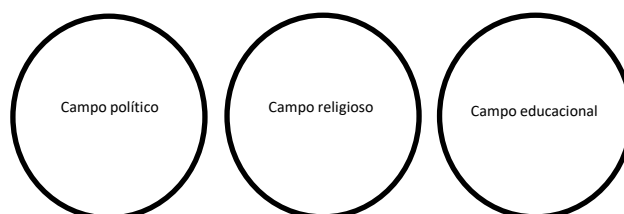
Fonte: autor

Infográfico 2 - Sobreposição de um campo sobre os dois outros campos



Fonte: autor

Infográfico 3 - Três campos independentes



Fonte: autor

A proposta da Teoria Geral dos Campos em Pierre Bourdieu dá a entender que os campos tem autonomia relativa. Portanto, aproximando esse conceito dos sujeitos e objetos de pesquisa, pode-se considerar que, ao que tudo indica, a configuração social desses jovens enquanto universitários e evangélicos seriam uma condição de simultaneamente indissociável, porém com autonomia relativa. Isso favorece uma nova identidade cultural específica, fazendo esses jovens coexistirem em um espaço de relações sociais que se dá dentro das fronteiras da intersecção dos três campos em análise, algo próximo ao representado no Infográfico 1.

A compreensão de que os jovens universitários evangélicos que integram a CIEE/IFES América Latina possam, talvez, estarem construindo seus *habitus*, *hexis*

e *ethos* dentro dos limites fronteiriços de uma suposta intersecção entre os três campos parece ser plausível. Contudo, se faz necessário verificar se os sistemas de valoração, categorização, legitimização dos discursos e as representações simbólicas existentes nesse espaço social de intersecção dos campos conseguem equacionar as evidentes diferenciações de padrões que existem independentemente no interior de cada um dos três campos.

Aponta-se que caso não haja um relativo equilíbrio entre os tipos de capitais, as disputas e objetivos de classificação nessa suposta intersecção, então, o que teríamos seria, na verdade, uma sobreposição de um campo sobre os outros dois. Nesse sentido, se os jovens universitários evangélicos vinculados a CIEE/IFES na América Latina agem primariamente e essencialmente pelos valores religiosos, desenvolvendo seus processos formativos e suas participações sociais pela lógica da religião, então, nesse caso, provavelmente, o campo educacional e o campo político seriam suprimidos e sufocados, quem sabe, até classificado como inferiores na construção social desses jovens sujeitos da pesquisa.

A partir de toda essa concepção de disputa é que julgamos ser coerente convergir o olhar para as juventudes e para os diversos movimentos estudantis, pois historicamente eles são os atores sociais em evidência quando se leva em consideração os enfrentamentos sociais, especialmente na América Latina. Ao que tudo indica, a América Latina permanece historicamente com as veias abertas, como provoca Eduardo Galeano (1983), sinalizando que o processo de *Colonialidad del Poder* permanece em vigor na atualidade, assim como a *Práxis da Dominação*. Então, o que a América Latina tem a oferecer como tentativa de resposta em contraposição, resistência e enfrentamento seria a participação social dos jovens nos processos de disputa e confrontação frente às estruturas estabelecidas, quer seja no campo político, no campo educacional e no campo religioso.

A possível resposta de que se há uma intersecção ou sobreposição, ou uma interdependência entre esses três campos só será possível após a análise das especificidades de cada um dos campos separadamente, assim como uma análise pormenorizada dos discursos, dos sentidos atribuídos, das representações sociais, das fotos, dos textos, dos Estudos Bíblicos Indutivos (EBI), das cartilhas do próprio movimento, entre outros recursos de investigação que serão aplicados ao longo da pesquisa. Para tanto, os questionários, o grupo focal, o acompanhamento dos perfis ligados à CIEE/IFES América Latina nas redes sociais e a leitura das publicações do



próprio grupo nos permitirá compreender de que forma esses jovens se percebem, atribuem significado e jogam no interior do campo político, religioso e educacional.

## 2.2. O campo político e a atuação da CIEE/IFES América Latina

O termo ‘política’ está sendo utilizado na tese, primordialmente, com o sentido de estrutura de poder, sendo assim, a noção de política perpassa todos os campos e se estabelece como eixo de sustentação dos campos. Essa perspectiva está em convergência com René Rémond (2003, p. 445) em que considera que “o político se comunica com todos os outros setores da atividade humana”. Contudo, na perspectiva de Bourdieu (1989), a partir da Teoria Geral dos Campos, existe, especificamente, o campo político. Para ele (BOURDIEU, 1989, p. 159), o campo político<sup>68</sup> é “o lugar, por excelência, da eficácia simbólica, ação que se exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais e, sobretudo, grupos”. Nesse sentido, é no campo político que as mobilizações sociais e as manifestações populares ganham sentido coletivo e, para tanto, tornam visíveis as disputas no interior dos campos, assim como põem em tensão a legitimidade dos grupos dominantes.

O campo político para Bourdieu (1989, p. 185) é o lugar de “concorrência pelo poder” é o local de disputa pelo “monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou totalidade”. É no campo político que se representa com clara visibilidade a própria noção de poder simbólico do campo, pois na política se elege os representantes da população, e sendo assim, esses terão legitimidade dentro do próprio campo para tornar suas ideias as ideias dominantes, e por vezes, hegemônicas; sendo que também caberá ao político o poder do discurso classificatório dentro do campo, que quando atrelado ao poder das mídias e de outras instâncias formativas poderão reordenar as regras do jogo no interior do campo e restabelecer novas formas de disputa, obviamente privilegiando os que já estão no poder.

Max Weber (1982) contribui para a discussão acerca da construção do campo político quando se propõe compreender as relações entre ciência, política e poder, partindo da noção da “política como vocação” (WEBER, 1982, p. 97). Na concepção

---

<sup>68</sup> Para entender mais sobre o campo político e a função social do Estado na perspectiva de Bourdieu, recomenda-se a leitura da obra: BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-1992)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

do autor a temática política é muito variada e pode agregar sentidos diversos dependendo do emprego do termo. Contudo, como o propósito aqui é delimitar e conceituar o campo político, ainda que em termos de tipos ideais, então, a expressão 'política' está vinculada ao poder do Estado, seus discursos ideológicos e seus desdobramentos sociais-formativos na sociedade em que se insere.

Na percepção de Weber (1982) existem duas formas de a política ser vocação: 1) Viver 'para' a política; 2) Viver 'da' política. Para esse autor, quem vive 'para' a política faz dessa a sua própria base de existência e dependência social, faz de uma causa sua força de movimento, sendo que essa causa pode ser nobre ou mesquinha. Em contrapartida, os que vivem 'da' política criam dependência econômica do ofício que exercem, e sendo assim, empenham todas as forças para se manterem nos cargos e posições, pois suas vidas dependem da manutenção dessa condição e posição no interior do campo. De forma geral, o Estado se mantém com ambos perfis de políticos e ambos exercem dominação e violência para se manterem no jogo desenhado no interior do campo.

A política, por meio do Estado, cumpre o papel de legitimizar o monopólio da força física, da regulamentação dos discursos oficiais, do controle dos meios de comunicação e da manutenção das ideias dominantes. Weber (1982, p. 98) entende que o "Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território", sendo que tais práticas conferem aos jogadores do campo político uma posição favorável no processo de disputa no interior do campo, pois eles exercem uma visível dominação coercitiva sobre a sociedade. Entretanto, obviamente, que o Estado não se limita apenas a distintivos perversos, mas não se pode negá-los no processo de construção das estruturas simbólicas de poder na ordem política de uma determinada sociedade.

Na percepção de René Rémond (2003, p. 20) a "política organiza-se em torno do Estado e estrutura-se em função dele: o poder do Estado representa o grau supremo da organização política; é também o principal objeto das competições". Nesse sentido, esse autor reafirma que a concepção de política se estabelece em torno da lógica do poder e que esse poder é legitimizado pelas estruturas oficiais do Estado. Para esse autor, o poder e a política não são categorias fixas, mas mutáveis a partir das próprias mudanças na sociedade, e sendo assim, a manutenção e a

busca pelo poder se mantêm ávidos no horizonte daqueles que tentam ser os dominantes e fazer suas ideias dominantes.

A política, tanto para Weber (1982), como para Bourdieu (1989), assim como para Rémond (2003) é o campo do poder por excelência e por obsessão, sendo assim é, talvez, o único espaço de relações sociais em que se concebe exercer o poder pelo poder. É, talvez, o único espaço em que o prestígio e o desejo por dominação sejam assumidamente públicos e legítimos entre os jogadores do campo, sendo, portanto, um espaço de legitimação da dominação. Dominação essa que, segundo Weber (1982), pode ser tradicional (herdada por tradição cultural), carismática (transmitida pela figura heroica do líder) ou legal (executada por meio da burocracia).

Giorgio Agamben (2015) ao escrever sobre o campo político o coloca como parte essencial e como força motriz da vida coletiva que é historicamente construída. Por essa razão, por vezes, esse autor opta por usar a expressão 'biopolítica'<sup>69</sup>, se referindo a construção histórico-social da vida em sociedade como a própria construção histórica da noção de política como estrutura de poder imersa na vida coletiva. Nesse viés, a biopolítica é a estrutura funcional que articula os biopoderes<sup>70</sup>, onde a sociedade se torna tanto alvo como instrumento de relações de poder.

No campo político, segundo Agamben (2015), o poder e a dominação estão atrelados à exposição, à visibilidade e ao reconhecimento público. Diferentemente de outros campos, a política é o *locus* de se "levar à aparência a própria aparência" (AGAMBEN, 2015, p. 90). Por isso, no campo político as encenações e as dissimulações são muito frequentes e tem o intuito de se obter poder e dominação. Essa estratégia de controle social tende a fortalecer alguns grupos que por exercerem dominação no interior do campo político empenham forças para que os demais jogadores não consigam ver nitidamente toda estrutura em que estão envolvidos. Logo, esse é um campo que valoriza por demais o mostrar, mas que esconde, igualmente, por demais, o que se está por trás dessa suposta visibilidade

---

<sup>69</sup> Giorgio Agamben ao valer-se do conceito de biopolítica o faz referendando aos estudos Michel Foucault e aos estudos de Hannah Arendt, destacando desta forma que os aspectos biológicos relacionados à manutenção da vida ou da própria morte estão relacionados aos processos de regulamentação do cotidiano e da coletividade.

<sup>70</sup> Biopoder é "o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder" (FOUCAULT, 2008, p. 03).

mostrada, sendo que é nesse local de aparências que as ideologias tendem a proliferar com demasiado entusiasmo coletivo.

À semelhança de Weber (1982), Bourdieu (1989) e Rémond (2003), para Agamben (2015) o campo político também é um espaço social em que o poder não tem outro fim a não ser o próprio poder. Para tanto, afirma que a política é “uma finalidade sem meios” (AGAMBEN, 2015, p. 107), o que não quer dizer que não tenha sentido, intencionalidade, estratégias e propósitos bem definidos. O que os autores apresentam é que no campo político o poder é o caminho, é a estratégia, é a regra do jogo e é o grande troféu em disputa no interior do campo, ou seja, o poder é o fim em si mesmo. Ao que tudo indica, essa é a principal característica do campo político, segundo os referidos autores.

O objeto de investigação da tese não é o campo político em seu sentido *lato sensu*, o que nos interessa é compreender as estruturas e a lógica de manutenção das estruturas e processos de poder. Nesse sentido, partindo de uma perspectiva bourdieusiana e levando em consideração os fins que se propõe a tese, entendemos que os movimentos sociais seriam uma espécie de subcampo em relação ao campo político, pois de acordo com Gohn (2014) os movimentos sociais seriam uma expressão de uma ação coletiva com teor sociopolítico dentro da própria sociedade. Essa perspectiva também está em convergência com os estudos de Flórez Flórez (2005, p. 77) que concebe que os movimentos sociais são “movimientos socio-históricos, que implican un proceso de cambio histórico y de desarrollo orientado hacia la obtención de una mayor participación en el sistema político”.

Nos escritos de Bourdieu não há nenhuma reflexão conceitual específica no que tange aos movimentos sociais, porém no livro *Contrafogos 2* (BOURDIEU, 2001) há um capítulo/artigo em que propõe analisar o Movimento Social Europeu, esse texto foi originalmente publicado no *Le Monde Diplomatique*, em 1999. A partir desse texto é possível considerar que o campo político está de certa maneira imbricado com o campo social, e vice-versa. Portanto, entender como os movimentos sociais se estruturam e se mobilizam se torna importante para o processo de compreensão das práticas sociais e políticas em que os jovens universitários evangélicos em análise estão inseridos.

Na história da CIEE/IFES América Latina o campo político, assim como o envolvimento com os movimentos sociais, sempre se mostrou contraditório dentro do próprio movimento, sendo ora aceito como uma opção de atuação, ora sendo

rechaçado e recriminado como prática nefasta. Nesse viés, segundo Gondim (2009), Quadros (2011) e Fernando Costa (2017), no caso do Brasil, a conjuntura social e política dos anos de 1960 e 1970 fez com que muitos abeuenses<sup>71</sup> se afastasse do campo político, mas houve casos contrários, em que se fez brotar uma postura mais politizada em relação ao contexto da sociedade, tanto que alguns participantes do movimento se candidataram a cargos políticos nessas duas referidas décadas.

Quadros (2011) destaca dois casos em especial sobre o envolvimento político da ABUB no fim do século XX. O primeiro caso é o do assessor geral da ABUB no final dos anos de 1970, Robison Cavalcanti<sup>72</sup>, que com o apoio dos líderes da ABUB fundou e coordenou um movimento político cristão pela redemocratização em 1979, atuando no período final da ditadura e no período pró-constituente, sendo que nos anos seguintes foi candidato a cargos eletivos na região Nordeste do Brasil. Na mesma direção, o segundo caso citado por Quadros (2011) refere-se ao grupo ligado a ABUB de Maceió (Alagoas, Brasil) que chegou a articular a candidatura do então assessor do grupo, Guilherme Falcão<sup>73</sup>, que foi eleito vereador pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) para o mandato entre os anos de 1982 a 1988.

Segundo Quadros (2011) o envolvimento político da ABUB a partir dos anos de 1980 começou a gerar certo desconforto entre os líderes do movimento que julgaram ser o envolvimento político um desvio do propósito da ABUB que tinha como objetivo principal a evangelização<sup>74</sup> dos estudantes universitários. Ao que tudo indica, essa visão se sedimentou ao longo dos anos, não apenas no Brasil, mas

---

<sup>71</sup> O termo 'abeuense' refere-se aos participantes do movimento da ABUB no Brasil.

<sup>72</sup> Robison Cavalcanti (1944-2012) foi pastor anglicano, cientista político e diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Ele também foi obreiro da Aliança Bíblica Universitária (ABUB); foi um dos fundadores da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) em 1970, ocupou cargos na Aliança Evangélica Mundial e no Comitê de Lausanne. Ele candidatou-se a Deputado Estadual pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) em 1982. Após ter sido assessor do prefeito Jarbas Vasconcelos em Recife (estado de Pernambuco, Brasil), liderou o Movimento Evangélico Pró-Lula em 1989 e entrou no Partido dos Trabalhadores (PT) em 1991.

<sup>73</sup> Guilherme Falcão é psicólogo, professor universitário e pastor Batista, foi vereador pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) entre os anos de 1982 a 1988 e se candidatou outra vez a vereador em 2012, agora pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT).

<sup>74</sup> O 'Pacto de Lausanne' define a evangelização da seguinte maneira: "evangelizar é difundir as boas novas de que Jesus Cristo morreu por nossos pecados e ressuscitou segundo as Escrituras, e de que, como Senhor e Rei, ele agora oferece o perdão dos pecados e o dom libertador do Espírito a todos os que se arrependem e creem. A nossa presença cristã no mundo é indispensável à evangelização, e o mesmo se dá com aquele tipo de diálogo cujo propósito é ouvir com sensibilidade, a fim de compreender. Mas a evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, se reconciliarem com Deus" (LAUSANNE, 1974, s.p.).

também se espalhou pelos afiliados do movimento na América Latina ao ponto de atualmente não se perceber quase que nenhuma integração dos grupos ligados a *IFES World* com os elementos, regras e disputas específicas do campo político, assim como não se vinculam, explicitamente, aos movimentos sociais ou aos novos movimentos sociais. O que não quer dizer que esses jovens estejam efetivamente distantes do campo político, talvez, o que se tenha é uma nova forma de participação político-social, conforme ponderam Oliveira (2015), Duarte (2016; 2020) e Groppo *et al* (2020).

As recentes mudanças no cenário social na América Latina vêm acentuando a discussão política nesses territórios, mas agora apimentadas e instrumentalizadas pela religião, ou vice-versa. Contudo, ao que tudo indica, a partir dos diálogos no decorrer da pesquisa e a partir das postagens dos grupos ligados ao movimento no *Instagram*, a CIEE/IFES América Latina permanece insistindo que não atua no campo político. A primeira impressão que se tem é que a concepção de política deles se concentra e se limita a aspectos meramente eleitorais/partidários ou em uma noção de política em termo tradicionais/clássicos, o que seria uma percepção equivocada acerca da abrangência do conceito de política e do próprio campo político em si, especialmente se considerarmos as novas formas de participação político-social no século XXI.

A discussão é complexa e contraditória, pois se a CIEE/IFES América Latina não reconhece que atua no campo político no seu sentido abrangente, então, talvez, não podemos considerá-los como um movimento no seu sentido *lato sensu*, muito menos parte dos novos movimentos sociais, pois está intrínseco à categoria movimento social a luta política de enfrentamento dos grupos dominantes, disputas sociais e mobilização coletiva. O que se pode observar é que os grupos ligados ao movimento fazem, de tempo em tempos, postagens no *Instagram* reforçando a declaração de propósito da CIEE/IFES, reafirmando por vezes que eles são uma organização missionária evangélica que existe para compartilhar o evangelho de Jesus Cristo nas escolas e universidades através da iniciativa dos próprios estudantes, sem vínculos político-partidários ou ideológicos.

Essas postagens que reafirmam a identidade do movimento são comuns nos perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina, quiçá, para que possam estar sempre alertando aos novos adeptos sobre a natureza do grupo, e assim, evitar o envolvimento de pessoas que não estejam alinhados aos propósitos

religiosos do movimento. De tal modo, ficaria mais fácil expelir os que tentam um uso político do movimento e com isso a CIEE/IFES América Latina reafirma não atuar, ao menos não plenamente e nos moldes tradicionais, no campo político. Entretanto, como propõe Rémond (2003) o campo político é historicamente construído a partir das interações sociais, inclusive com a própria religião.

A despeito de toda essa discussão sobre o campo político é válido considerar que não se pode ignorar que o campo político é também uma via de emancipação dos sujeitos no cenário latino-americano especialmente a partir da construção histórico-social dos povos do Sul. Rémond (2003, p. 36) concebe que a política é “uma modalidade da prática social”, e assim sendo, isolar-se politicamente pode trazer outras implicações que afetam a esfera pública e social desses jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina, podendo inclusive distorcer a compreensão da realidade social e reforçar aspectos ideológicos de dominação no interior dos campos em que estão inseridos. Então, saber o que pensam os secretários-gerais acerca disso pode nos dar alguns apontamentos no intuito de compreender como a noção de política e a participação social estão imbricados nos processos formativos dentro do movimento. Nesse sentido, no questionário aplicado aos secretários-gerais, havia uma questão sobre como os secretários-gerais percebiam a realidade política em seus países, segue as respostas<sup>75</sup>:

Mi país actualmente enfrenta muchos problemas políticos, existen personas que aún apoyan al actual gobierno y otras que ven un tiempo de cambio. También veo que el actual gobierno ya no escucha a la población. La gente se encuentra dividida por la misma razón, esto mismo afecta las iglesias Cristianas – (SG Bolívia).

Desde as manifestações ocorridas em 2013, observamos o acirramento da polarização política no Brasil. As redes sociais intensificam este quadro e afetam a percepção das pessoas sobre a realidade. Fomos - e ainda temos sido - muito afetados pelas fake news, o que gera enormes dificuldades para a construção de diálogos saudáveis, redes de solidariedade e canais de participação social. No atual governo, muitos espaços de atuação da sociedade civil (como os conselhos de políticas públicas) foram fechados e extintos. Há uma escalada autoritária e um projeto de desmonte dos serviços públicos (nas áreas da saúde, educação, seguridade social, etc). As condições e as relações de trabalho se tornam cada dia mais

---

<sup>75</sup> A disposição da ordem das respostas dos SG's está conforme foram sendo respondidas no *Google Forms*, ou seja, não estão dispostas em ordem alfabética e nem em grau de importância. Esse padrão será repetido em todas as respostas abertas no questionário dos SG's que serão transcritas aqui na tese.

precárias e frágeis. Direitos têm sido negados e perdidos. Infelizmente, não vivemos em um cenário promissor – (SG Brasil).

La orientación política real del presente gobierno es de un conservadurismo de derecha que está privilegiando a los empresarios. Este gobierno es políticamente débil, por lo tanto con poca capacidad de maniobra y ejecución – (SG Ecuador).

La política en mi país es pintoresca, una palabra lo define, corrupción, en la mayoría de los casos de liderazgo, la corrupción ha permeado, y el ciudadano Dominicano es manejado al antojo del líder que más ofrezca prebendas para el clientelismo político. Y es un reflejo del como la educación pública es manejada por estos mismos patrones, el ciudadano no elige a un determinado líder por mejoría del país, sino por ofertas de dinero o puesto en el estado – (SG República Dominicana).

La realidad política en Guatemala, se podría decir que se ha convertido en un circo, donde los corruptos son los que mandan y están a cargo del poder; y donde los buenos políticos son callados y muchas veces amenazados por obstruir los planes que se hacen. También podemos ver que no hay una izquierda y derecha definidos. Tenemos al menos 25 partidos políticos, de los cuales muchos son centro derecha o centro izquierda, lo cual no resuelve nada al momento de saber cuáles serían sus planes de trabajo – (SG Guatemala).

La corrupción ha estado permeando todos los sectores y estamos en reformas constitucionales. Los políticos han perdido credibilidad – (SG Panamá).

Tenemos una democracia estable con una fuerte estructura de partidos políticos; aunque en las últimas elecciones irrumpió un nuevo partido político de extrema derecha que llevó más del 10% de votos y en uno de los partidos tradicionales surgió de la nada un candidato *outsider*, empresario millonario que hasta el momento había vivido en el extranjero. Somos catalogados como de las más sólidas democracias en las Américas, pero creo que los hechos comentados arriba hablan de cambios en los respaldos político electorales de los uruguayos – (SG Uruguay).

Das respostas dos SG's, nenhuma relatou um cenário promissor ou otimista em relação ao desenvolvimento da política em seus respectivos países, exceto o SG Uruguai apresentou uma leitura de cenário relativamente distinta das demais, ponderando essencialmente sobre a consolidação da democracia no referido país, apesar de mencionar os desafios atuais no território nacional. As respostas dos SG's remetem a noção de política em seu sentido *lato sensu* e remetem a formas tradicionais nas mediações políticas. O desalento nas respostas reitera a percepção de Gohn (2014), Oliveira (2015), Duarte (2016; 2020) e Groppo *et al* (2020) em que



ponderam que na atualidade, especialmente entre as juventudes latino-americanas, tem havido uma mudança na forma de participação político-social, conseqüentemente não remetem ao formato tradicional do campo político com boas estimas.

Outras duas constatações que podemos aferir a partir das respostas dos SG's são: 1) a percepção de que há uma polarização política sem seus países; e, 2) a noção de corrupção atrelada ao campo político. Ambos distintivos e discursos são muito característicos ao campo político e nos remete às estratégias de jogo no interior desse campo. Não nos é possível averiguar nesse momento se as respostas estão mais carregadas de senso comum ou efetivamente demonstram um relativo conhecimento dos SG's<sup>76</sup> em relação à 'política' e a categoria 'corrupção'. Seja como for, os secretários-gerais demonstraram estar cientes de que o campo político em seus países são espaços sociais em aguda disputa na atualidade.

A polarização política fica perceptível na resposta do SG Bolívia em que destaca que "La gente se encuentra dividida". A mesma constatação se vê na resposta do SG Brasil que considera que "desde as manifestações ocorridas em 2013, observamos o acirramento da polarização política no Brasil". Essa possível polarização aponta para embates entre a direita e a esquerda, que se torna perceptível também nas respostas do SG Equador, SG Guatemala e SG Uruguai. Levando em consideração as respostas é possível asseverar se têm alguns secretários-gerais mais alinhados à agenda da direita e outros mais alinhados à agenda de esquerda, o que reafirma o quão complexo é a questão política dentro dos grupos ligados à CIEE/IFES na América Latina, mas ao mesmo tempo dá indicativos de que essas questões divergentes conseguem coexistir dentro do movimento.

A noção de corrupção explicitada e relacionada à política como se dá nas respostas dos SG's retoma as discussões sobre a ideologia, conforme destacam John Thompson (1995), Marilena Chaui (2008) Guareschi, Amon e Guerra (2017), Guareschi e Biz (2017) e Simon Susen (2017). Isso porque, ao que parece, a expressão 'corrupção' funciona mais como estratégia de depreciação pública e

---

<sup>76</sup> No questionário havia uma pergunta para que os SG's descreverem sobre suas trajetórias de formação acadêmica, em resumo: SG Bolívia tem formação na área de Administração e Contabilidade; SG Brasil tem formação em História e Mestrado em História Política; SG Equador é formado em Odontologia; SG Republica Dominicana tem formação na área de Bioquímica; SG Guatemala é formada em Comunicação Social; SG Panama tem licenciatura em Pedagogia/Educação; SG Uruguai é psicólogo social.

mediática das práticas políticas frente aos grupos opositores do que efetivamente remete a questões jurídicas, contábeis ou legais. Logo, o uso excessivo do termo corrupção, como se deu nas respostas dos SG's, pode se alinhar mais a uma pretensa estratégia de combate dentro do campo político com o intuito de controlar quem acende ou se mantém no poder. Não estamos negando que haja corrupção, o que estamos tentando salientar é sobre o que realmente significa socialmente e politicamente identificar um campo com tal distintivo e não rotular outro campo com essa mesma insígnia.

A percepção de que esse grupo de jovens universitários estão perdendo o interesse para com a política em sua forma tradicional aponta para outras formas de manifestação coletiva e representação social da política no século XXI. Formas essas que, talvez, melhor se amoldem ao tempo presente que é fortemente marcado pelos ciberespaços e pelas ciberculturas, e, ao mesmo tempo, é marcado por uma desinstitucionalização dos grupos mediadores da política tradicional. Também é preciso considerar de que forma a religião evangélica reordena a percepção política desses jovens. Nesse sentido, propomos no grupo focal aprofundar a discussão sobre a participação político-social desses jovens e suas conexões com os movimentos sociais e o campo político.

Na sessão de grupo focal explicamos para os participantes que quando perguntamos no questionário aplicados aos jovens sobre a participação deles junto aos movimentos sociais em seus respectivos países, percebemos duas reações: 1) que efetivamente não há envolvimento dos jovens ligados à CIEE/IFES com outros movimentos sociais e que essa é uma prática institucionalizada; 2) que muitos confundiram movimentos sociais com ação social de filantropia. Argumentamos que, ao que parece, historicamente os evangélicos têm muita dificuldade de se envolverem com movimentos sociais e que esse distanciamento pode trazer consequências no campo político e no campo educacional, assim como pode afetar a leitura da realidade social da América Latina. Então, pedimos para que eles comentassem sobre essa percepção que tivemos. Segue algumas respostas:

[...] veo que hay una disociación entre los evangélicos y los movimientos sociales porque ahí cuestiones ideológica también [...] los movimientos sociales están asociados al movimiento de izquierda y la iglesia evangélica en general ha sido muy afín a los partidos tradicionales de derecha [...]. (J. Imenez)

[...] con relación a los movimientos sociales la mayoría de jóvenes tiene el miedo de verse envuelto y ser excluido en su ambiente de iglesia. (J. Juan)

Por mi parte creo que la iglesia históricamente tenía cierto rechazo [...] por mi parte yo sí quisiera involucrarme más en movimientos sociales [...] cuando conocí recién lo que es este ya un poco más lo que es el reino de Dios y lo que es llevar la justicia y todo eso pues Ya comprendí un poco más y decidí ponerme un poco más del lado de las marchas de las protestas deber aquellos que son víctima. (J. Garcia)

Yo comparto la opinión anterior de que es se asocian con un tema político, o tema de los movimientos sociales, entonces ocurre lo mismo acá, no tanto sobre temas raciales, ya que las iglesias apoyan. Sin embargo, el tema feminista, por el tema del aborto y todas esas cosas son muy controversiales, es un estigma hacia los cristianos que lo apoyen [...] muchos dicen que no pueden salir a las calles porque un cristiano debe orar, cristiano debe estar en su habitación leyendo La Biblia y orando, solamente. En los más jóvenes no tenemos ese pensamiento pero la gente mayor sí [...]. (J. Nunez)

[...] tem algumas pessoas que se envolvem com esses movimentos, mas o grupo mesmo não se envolve, eu acredito que muitos não se envolvem, pois tem medo de aumentar ainda mais essa polarização. Então, dentro das igrejas acaba sendo muito difícil você falar que é cristão e que defende alguma causa, isso é tido como algo errado, pois como somos cristãos, então, muita gente pensa que a gente deve apenas ser cristãos, e apenas isso. Então eu acho que é um pouco de medo. Sabe, os cristãos universitários eles têm medo de se envolver demais e acabar sendo julgado pela igreja e não pelos universitários cristãos. Os universitários tem uma mente mais aberta, né, expandida, mas a igreja os pais... pode ser que que julguem, que não entendam [...]. (J. Sánchez)

A partir dos recortes acima fica evidente que para esses jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina as formas tradicionais de participação política não mais apresentam conectividade com suas formas representação social, confirmando a percepção de Gohn (2014), Oliveira (2015), Duarte (2016; 2020) e Groppo *et al* (2020). Ao que parece, esses jovens não se integram junto às pautas dos tradicionais movimentos sociais sob a pretensão de se evitar aproximações com o campo político. Todavia, é válido ressaltar que isso não os põe distantes do próprio campo político, pelo contrário, apenas aponta para as novas formas de participação social e política desses jovens universitários evangélicos.

A ausência de integração desses jovens com as tradicionais formas de manifestação política fica perceptível, pois nas falas dos jovens não há menções a

pautas dos clássicos movimentos sociais, como: luta pela terra, lutas sindicais e lutas por moradia. Tais distintivos não apareceram nem nas respostas do questionário aplicado aos SG's, assim como não foram citados nas respostas do questionário aplicado aos jovens que se integram ao grupo e não se destacaram no grupo focal. O que reforça a percepção de que esses jovens estão em processo de distanciamento das formas tradicionais de política. Contudo, reiteramos que isso não os põe distantes do campo político, apenas da indicativos de novas formas da participação político-social desses jovens.

O suposto distanciamento da CIEE/IFES América Latina junto aos clássicos movimentos sociais e da noção tradicional de política, talvez, seja uma das estratégias de sobrevivência do próprio movimento dentro do campo religioso, pois como destaca Quadros (2011), o movimento nacional no Brasil só passou pelo período da ditadura militar (1964-1985) por ter se silenciado acerca das questões políticas, atitude essa diferente de outros grupos estudantis católicos e/ou ecumênicos que foram extintos ou perseguidos no período da ditadura no Brasil por se posicionarem politicamente. Para tanto, julgamos que esse silenciamento acerca das tradicionais formas de manifestação política e essa visível ausência dos jovens na participação junto aos tradicionais movimentos sociais produz um novo *ethos*, resignificando a própria identidade do grupo na atualidade.

A característica de suposta isenção<sup>77</sup> política e social fez com que, no caso do brasileiro, a ABUB conseguisse manter-se ativa em tempos de efervescência política (QUADROS, 2011), (FERNANDO COSTA, 2017). Todavia, obviamente, toda isenção leva a um consentimento, que, por sua vez, traz implicações na identidade representativa do movimento. Nesse viés, muitos grupos religiosos se isolaram em suas catedrais e restringiram a ação coletiva à apenas ao campo religioso, evitando os embates políticos e sociais. Essa pode ter sido a estratégia de muitas igrejas evangélicas e grupos paraeclesiais para se manterem ativos e, relativamente, alinhadas aos grupos dominantes nos períodos de fortes embates políticos.

No caso brasileiro, a ABUB precisava manter o vínculo com as igrejas evangélicas, independente da situação política do país, pois por ser um movimento paraeclesial necessitavam do vínculo com as igrejas, sendo que para manter o

---

<sup>77</sup> Essa suposta isenção política também se vê no 'Pacto de Lausanne': "A igreja é antes a comunidade do povo de Deus do que uma instituição, e não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político, nem com ideologias humanas" (LAUSANNE, 1974, s.p.).

vínculo com as igrejas eles (ABUB) precisavam não ter vínculos conflitantes com o campo político e com o campo religioso. Essa tentativa de mediação entre esses dois campos fez com que os líderes locais definissem algumas restrições políticas, sociais e inclusive religiosas, como fica perceptível nas cartas, atas e boletins informativos do movimento, conforme expõem Quadros (2011) e Fernando Costa (2017).

O Brasil não foi um caso isolado na América Latina, por exemplo, na Bolívia, em 2019, quando o país estava em uma efervescência político-social que culminou no exílio do então presidente Evo Morales, o *site* e as redes sociais ligadas a CIEE/IFES América Latina não fizeram nenhuma menção à realidade política e social do país. Nas redes sociais, o secretário-regional<sup>78</sup> da CIEE/IFES para a América Latina postou somente uma mensagem<sup>79</sup> no *Facebook* sobre essa questão interligando teologia, missão e ideologia; nos perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES da Bolívia, especificamente o da CCU Bolívia foram feitas duas postagens sobre a crise social, teve uma carta<sup>80</sup> geral aos bolivianos citando questões políticas gerais, mas ainda sim finalizando com tons religiosos e outra postagem convidando os participantes para orar pelo país. Dessa forma, analisando esse caso boliviano, houve uma perceptível tentativa de distanciamento do grupo frente às formas tradicionais de manifestação da política e frente a situação atual política.

Ao longo do ano de 2019 tivemos vários casos de conflitos sociais, manifestações populares e crises políticas na América Latina, por exemplo: no

<sup>78</sup> O secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina é indicado e definido pelo secretário-geral da *IFES World* mediante uma consulta com os movimentos nacionais e seções de entrevistas. Na lista dos secretários regionais da CIEE/IFES América Latina consta: Ziel Machado (Brasil), Dieter Brephol (Brasil), Samuel Escobar (Peru) e René Padilla (Equador). Desde 2012 o cargo é ocupado por David Bahena (México).

<sup>79</sup> Segue a mensagem do secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina sobre a crise político-social da Bolívia, postada no dia 20 de novembro de 2019 no *Facebook* pessoal: “Toda ideología es contextual - A la teología le llevo varios siglos para reconocer que toda teología es contextual. Nuestro compromiso misionero y reflexión siempre está en diálogo con el contexto, es imposible abstraerse de él. Aún las creencias que parecen más universales y globales han surgido como respuesta a su contexto y al debate inmediato. Varios países en América Latina han enfrentado desafíos únicos. Algunos con gobiernos de derecha y otros de izquierda. Nos gusta opinar y hasta juzgar, pero solo la gente que vive en ese país tiene una comprensión más amplia de la realidad. La gente se apasiona con su compromiso ideológico, sea de izquierda o derecha, pero se olvida que toda ideología es contextual. La invitación es a escuchar con todo nuestro ser a la gente que vive en esos países y sufre en carne propia como se encarna esa ideología en ese país. Nuestra solidaridad y oración con el pueblo boliviano. Que encuentren caminos de paz, justicia y reconciliación” (BAHENA, 2019b).

<sup>80</sup> Carta foi postada no *Instagram* da CCU Bolívia (@ccubolivia) no dia 30 de outubro de 2019. Por ser uma postagem no *Instagram* o formato é de figura (JPG/GIF), então, solicitamos via *Direct* que nos enviasse uma versão em PDF para adicionar a tese, mas não obtivemos retorno. A postagem está disponível em: [https://www.instagram.com/p/B4QjLsHJH2WSaYkl7BZy\\_Cyj0J7ohDc6mexY3M0/](https://www.instagram.com/p/B4QjLsHJH2WSaYkl7BZy_Cyj0J7ohDc6mexY3M0/)

Equador teve protestos contra os reajustes econômicos, fim do subsídio e aumento no preço do combustível; no Peru houve o fechamento do Congresso e abertura do *Impeachment* do então presidente Martín Vizcarra; na Colômbia teve crise de popularidade do governo e manifestações populares; no Chile teve protestos e greves por ocasião do aumento do preço da passagem de metrô em Santiago; na Venezuela houve intensificação na crise política e a auto nomeação de Juan Guaidó para presidente do país; no Brasil teve crise política, econômica e ambiental; no Paraguai houve crise política e econômica; no Uruguai teve demissões de comandantes do exército e conflitos na disputa eleitoral; na Argentina houve um aumento da pobreza e da crise social; no Paraguai houve manifestações populares após a divulgação da renegociação em segredo dos valores da energia de Itaipu. Entretanto, pouco ou nada se manifestou a CIEE/IFES América Latina sobre tais fatos nas redes sociais e nem no *site* oficial. Todavia, pode ser que tais temas tenham ocupado destaque nas reuniões locais presenciais, mas sobre isso não podemos atestar, pois não tivemos acesso a tais reuniões.

O aparente silenciamento da CIEE/IFES América Latina frente a todos esses fatos políticos e sociais acentua a percepção de que, talvez, eles não se vejam com jogadores no campo político em sua forma tradicional e convencional<sup>81</sup>. O que não quer dizer que eles estejam fora do campo político, apenas dão indicativos que tais construções e manifestações políticas não mais apresentam conexão com as formas de representação social desses jovens, o que pode estar impulsionando uma nova forma de se jogar no campo político na América Latina do século XXI.

A suposta pretensão de distanciamento da CIEE/IFES América Latina frente às tradicionais instituições política pode trazer algumas implicações mais abrangentes: 1) que sem envolvimento político em seu sentido *lato sensu*, o envolvimento social pode ter ficado prejudicado, ou ao menos, pode ter sido minimizado a sua importância nas pautas formativas. Isso ficou evidente no caso

---

<sup>81</sup> É preciso considerar que não se envolver politicamente é por si só uma escolha política. De semelhante maneira, usar a política com trajes religiosos também é um ato político, o que torna, no tempo atual, a religião uma das principais armas do campo político (DUSSEL, 2019). Essas nuances quase imperceptíveis ficam mais evidentes quando no Brasil, vivenciando a crise da pandemia provocada pelo coronavírus (Covid-19), o presidente da República convoca a população para um jejum nacional no dia 05 de abril de 2020. Na referida data, um dos perfis do movimento da CIEE/IFES no Brasil postou no *Instagram* um convite para o referido jejum, o que demonstra que, ou os responsáveis pelo perfil entenderam que essa era uma ação genuinamente religiosa, o que não é, sob nenhuma circunstância; ou os responsáveis pelo perfil estava conscientemente fazendo um ato político partidário, contrariando a pretensa visão de neutralidade política que a CIEE/IFES defende.

brasileiro, conforme destacam os estudos de Gondim (2009), Quadros (2011) e Fernando Costa (2017) e também ficou perceptível no ciberespaço nas redes sociais ligadas ao movimento; 2) que com o enfraquecimento da percepção da política na sua forma tradicional abriu-se um vácuo social que, ao que parece, foi ocupado pelo *habitus* religioso, quiçá, um *habitus* religioso político. Com isso, é possível que surja um cenário social em que apenas a religião dite as regras do jogo, quer seja essas relações no contexto político, social, econômico e/ou cultural, classificando o que é legítimo no interior dos campos e fazendo distinção e valoração a partir dos critérios religiosos. Ou seja, o próprio *habitus* religioso se tornaria um ato político.

O fato de a CIEE/IFES América Latina e os jovens ligados ao movimento se apresentarem com uma roupagem totalmente religiosa e supostamente destituída das representações da política tradicional só reforça a necessidade de se investigar as estruturas ideológicas de poder que mantêm essa concepção tão vívida e tão pulsante na concepção de mundo social desses jovens. Logo, se o campo político tem suas fronteiras relativamente flexíveis, como propõe René Rémond (2003), então, é preciso entender as novas formas de concepção e de uso da política no tempo presente, especialmente por jovens religiosos. Portanto, a rejeição aos partidos políticos como forma de organização política, ou mesmo a negação da vinculação aos domínios institucionalizados de ação coletiva não necessariamente representam uma despolitização. Opostamente, essas atitudes podem acenar para uma confrontação com elites políticas e com o poder regulador das instituições políticas (DUARTE, 2016), sendo essa uma possível nova forma de jogar dentro do campo político.

### **2.3. O campo religioso e a atuação da CIEE/IFES América Latina**

No tempo presente, segundo Dias (2013), há um novo *boom* religioso impulsionado por vários objetos, sujeitos e representações sociais que tonifica o que esse autor chamou de “*revanche* do sagrado” (DIAS, 2013, p. 160). Então, na tentativa de compreender o funcionamento do campo religioso, vamos recorrer inicialmente à noção de Durkheim (1996, p. 19) que considera ser esse um espaço em que se “supõem uma classificação das coisas”. Seria para ele, um mundo que se divide em dois domínios: o sagrado e o profano. Entendendo que o sagrado será

marcado por crenças, ritos e uma hierarquização do culto que darão sentido às práticas coletivas de um determinado grupo. Para tanto, os estudos de Durkheim (1996) dão, em certo sentido, embasamento teórico e reforçam a Teoria Geral dos Campos em Bourdieu (2007), pois Durkheim (1996) considera haver um espaço de relações sociais determinado, hierarquizado e classificatório a partir dos distintivos religiosos, que foi chamado por Bourdieu (2001a; 2007) de: campo religioso.

Bourdieu (2007) propõem uma análise sobre a gênese e a estrutura do campo religioso e propõe que “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (BOURDIEU, 2007, p. 32). Dessa forma, Bourdieu compreende que o campo religioso é essencialmente um campo, por se ter claramente estruturas de poder em disputa no seu interior. Então, para esse autor, “a religião está predisposta a assumir uma função ideológica” (BOURDIEU, 2007, p. 46), e por cumprir um papel social “está passível de análise sociológica” (BOURDIEU, 2007, 48). Parte-se, portanto, do princípio que a religião se integra às teias de tramas e dramas sociais, e sendo assim, traz consigo implicações simbólicas capazes de ressignificar, potencializar e tensionar as práticas coletivas.

O campo religioso, segundo Bourdieu (2001a; 2007), tem suas formas de distinção e identificação dos jogadores, assim como qualquer outro campo. No caso específico do campo religioso há representações simbólicas do sagrado e do profano, do moralmente aceito como legítimo e daquilo que é considerado como vulgar, entre outras tantas distinções no interior do campo. Entretanto, Bourdieu (2007) considera que apesar do campo religioso evocar uma pretensa transcendência teológica dos distintivos sociais classificatórios, a bem da verdade as disputas e distinções se dão na esfera das relações sociais/humanas. Por isso, ele afirma que “é porque o homem é um Deus para o homem que o homem é também um lobo para o homem” (BOURDIEU, 2001a, p. 58), denunciando haver uma estrutura simbólica de disputa pelo poder e por dominação inerente ao campo religioso, assim como é em todos os campos na lógica bourdieusiana.

A autonomia do campo religioso, segundo Bourdieu (2007, p. 39) se dá devido ao fato de se ter um grupo de pessoas que detém a “monopolização da gestão dos bens de salvação”, sendo esse um grupo de especialistas religiosos que sejam socialmente e notadamente reconhecidos entres os que comungam das



relações sociais pertinentes a esse campo. Nesse sentido, há visivelmente um grupo de dominantes que exercem deliberadamente um poder simbólico capaz de categorizar o que é profano e o que é sagrado, ditando assim as regras do jogo que validam a participação de alguns e exclui outros da disputa no interior do campo.

O capital religioso é outra temática recorrente na análise de Bourdieu (2007) sobre o campo religioso. Para esse autor, o capital religioso é o que causa distinção entre os agentes e sujeitos no interior do campo, sendo determinante nas formulações de estratégias, demandas e ofertas entre os jogadores em disputa. Essa desigual e desproporcional distribuição do capital religioso está associada, na leitura bourdieusiana, às estruturas de poder e dominação que faz notório através do poder simbólico exercido e legitimizado pelos grupos dominantes. Tudo isso com o intuito de sobrepor na “luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens da salvação” (BOURDIEU, 2007, p. 58).

Peter Berger ajuda a compreender o funcionamento do jogo dentro do campo religioso e, para tanto, remete a duas categorias: *secularização* e *dessecularização*. Esses conceitos são amplamente trabalhados em duas obras escritas nas décadas de 1950 e 1960, a saber: *O Dossel Sagrado* (BERGER, 1985) e *A Dessecularização do Mundo* (BERGER, 2000). A secularização seria o processo intrínseco à modernidade que põe em tensão a subjetividade da fé em detrimento da objetividade das novas condições urbanas e da realidade social da vida cotidiana; a *dessecularização* seria o processo intencional de afastamento e imposição de limites fronteiriços entre a religiosidade e a modernidade. Em síntese, a categoria *secularização* refere-se à diminuição dos espaços entre o sagrado e o profano, reduzindo as subjetividades e agregando mais racionalidade; e de contrapartida, a categoria *dessecularização* aplica-se ao distanciamento do sagrado e o profano, aumentando as subjetividades e diminuindo a racionalidade. Entendendo, porém, que cada movimento religioso, em cada época histórica, redefine, categoriza e legitima o que vem a ser o sagrado e o profano.

O termo ‘subjetividade’ está sendo utilizado para designar as percepções particularizadas que podem ou não serem coincidentes com as condições objetivas da vida coletiva de um determinado grupo. Refere-se, portanto, ao processo de interiorização de uma determinada realidade por meio de um processo de socialização e de construção de uma identidade simbólica no âmbito das estruturas sociais previamente estabelecidas. Nesse sentido, para Peter Berger (2004) há uma

realidade subjetiva e uma realidade objetiva, sendo que a subjetividade admite a transcendência e não há necessidade de evidência plausível na vida cotidiana coletiva, o que favorece os elementos místicos e ideológicos, especialmente no âmbito religioso. De certa forma, Pierre Bourdieu (2004; 2007), também faz tal distinção entre essas duas realidades, referendando que há uma distância significativa entre as expectativas subjetivas e as condições objetivas, entretanto, no campo religioso as expectativas subjetivas ganham conotações efetivamente místicas e particularizadas.

Na perspectiva de Peter Berger, quando ele escrevia nas décadas de 1950 e 1960, a religião iria se enfraquecer nas próximas décadas por ocasião do desenvolvimento científico e racional, ou seja, a religiosidade sofreria um processo de secularização. Contudo, o próprio autor, tempos depois, em meados dos anos 2000, reavalia e considera que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (BERGER, 2000, p. 18), ou seja, o número de jogadores que ingressaram no campo religioso não diminuiu, e ao que parece, aumentou e se acentuou a disputa no interior desse campo. Ele chega a essa conclusão analisando o movimento evangélico neopentecostal e o islamismo, que apesar de serem distintos, se assemelham no crescimento numérico exponencial, ambos usam a lógica da *dessecularização* como estratégia de poder e são ambos constituídos, majoritariamente, por jovens.

Essa perspectiva estaria em convergência com a perspectiva de que as juventudes na modernidade podem estar se aproximando da religião como forma de concepção de vida a partir da situação de instabilidade, vulnerabilidade, liquidez nas relações sociais coletivas, fuga da realidade, como sinalizou Scott (2004), Franch (2008), Sofiati (2009), Ribeiro Júnior (2009), Quadros (2011), Bauman (2011; 2013), Moreira e Trombetta (2015), Alves e Matutino (2016).

No caso do campo religioso da América Latina é preciso levar em consideração que “a religião é, de modo geral, um valor muito importante na vida do homem pobre latino-americano” (GOHN, 1997, p. 229). Nesse sentido, entender como a religiosidade e a religião se insere e interfere no cotidiano das lutas e disputas sociais são importantes para compreender o fluxo e a dinâmica dentro desse campo. Para tanto, compreender as conexões entre religiosidade e pobreza no caso da América Latina ajudam a perceber os processos de dominação (*Práxis da Dominação*) e, igualmente, ajudam a entender os processos de resistência

historicamente construídos tendo por pano de fundo a pobreza como parte estrutural da religiosidade latino-americana (*Colonialidad del Poder*).

O homem pobre latino americano é religioso (GOHN, 1997), então, faz-se necessário avaliar o processo de importação cultural da religião, que, por vezes, é de natureza estadunidense e/ou eurocêntrica, mas que agora está em disputa, classificação, desclassificação e reclassificação no cenário da América Latina, como foi o caso da Teologia da Libertação (catolicismo) e a Missão Integral (evangélicos). O que põem mais uma vez o campo religioso em interfaces com outras esferas da vida pública e coletiva, inclusive em tensão com o campo político.

O campo religioso é demasiadamente extenso e diverso, apresentando representações simbólicas distintas e relações sociais no interior do campo que se estabelecem de forma diversa. Nesse sentido, é preciso afunilar a análise para os evangélicos, pois a CIEE/IFES América Latina atua especificamente e exclusivamente a partir dos jovens universitários evangélicos – há o caso dos secundaristas e dos profissionais já diplomados, mas que não se constituem sujeitos a partir da delimitação proposta na pesquisa.

Mesmo estabelecendo a análise do campo religioso a partir dos evangélicos, ainda assim, se constitui em universo de práticas religiosas muito diversificado e plural, como assevera Mariano (2005; 2008; 2013), Gondim (2009) e Quadros (2011), além de se ter que estabelecer a temporalidade das análises, pois há sentidos diferentes para cada fenômeno religioso evangélico, em cada sociedade, em cada faixa etária, em cada território e em cada tempo histórico.

Na tentativa de melhor compreender o funcionamento do jogo dentro do campo religioso evangélico nos valeremos da consensual divisão em três linhas teológicas denominacionais: 1) os históricos, comumente associados à Igreja Presbiteriana e a Igreja Batista; 2) os pentecostais, frequentemente associados à Igreja Assembleia de Deus e a Igreja Deus é Amor; e 3) os neopentecostais, constantemente associados à Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Quadrangular.

Baseado nos estudos de Scott (2004), Mariano (2005; 2008), Rodrigues (2007), Freston (2011), Souza (2012), Burjack (2014), Erick Martins (2015), Camilo (2017), Karen Costa (2018) e Goldstein (2020), na modernidade tardia, especialmente nos países latino-americanos duas dessas linhas teológicas evangélicas tem tido grande visibilidade e envolvimento juvenil, a saber: o

pentecostalismo<sup>82</sup> e o neopentecostalismo<sup>83</sup>. A proposta, então, é compreender como essas duas estruturas religiosas se estabelecem no Brasil e na América Latina e quais as possíveis análises dos processos educativos, formativos e sociológicos inseridos na prática religiosa, dando ênfase aos jovens, especialmente os pertencentes às classes populares, entendendo serem esses majoritários em relação aos jovens abastados no contexto latino-americano.

Por mais que atualmente os históricos, os pentecostais e os neopentecostais estejam se amalgamando em suas práticas e teologias, conforme Ricardo Mariano (2005), Paul Freston (2011), Bertone Sousa (2014) e Erick Martins (2015) Karen Costa (2018), ainda sim, avaliamos ser necessário entender a construção histórica dos pentecostais e neopentecostais, pois esses são os grupos em ascensão na América Latina e, por conseguinte, é provável que muitos dos jovens que hoje integram a CIEE/IFES na América Latina sejam alinhados a essas duas linhas confessionais evangélicas. Essa análise pormenorizada ajudará a entender as estratégias de funcionamento do campo religioso e suas implicações na leitura da realidade vivenciada pelos jovens universitários evangélicos.

Apesar de haver vários estudos que investigam o movimento pentecostal<sup>84</sup> evangélico, à semelhança da grande quantidade de estudos que averíguam acerca do movimento neopentecostal, como se observa nas pesquisas de Paul Freston

---

<sup>82</sup> A expressão ‘pentecostal’ remete ao termo Pentecostes, do grego *πεντηκοστή* (*pentekostē*), que significa ‘quinquagésimo’, em referência a festa judaica que se celebrava cinquenta dias depois da Páscoa. Entretanto, na tradição cristã é lembrado pela descida do Espírito Santo e ascensão de Jesus Cristo, registrada no Livro de Atos, capítulo 1. O termo pentecostal ressignificou-se a partir do que ficou conhecido *por Azusa Street Revival* (Reavivamento da Rua Azusa), a partir de uma reunião realizada pelo pastor afro-americano William Joseph Seymour (1870-1922), em 14 de abril de 1905, em Los Angeles, Califórnia, USA. Na ocasião houve uma supervalorização dos dons espirituais como parte da liturgia e uma supervalorização dos elementos espirituais no cotidiano, porém também teve sua relevância social, pois foi um dos primeiros momentos em que os leigos e as mulheres começaram a ter mais participação na estrutura religiosa cristã. A influência do pentecostalismo se faz perceptível na América Latina a partir da criação da Assembleia de Deus, que foi fundada no Brasil pelos suecos Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963); na Argentina a partir da criação da *Asamblea Cristiana* pelo italiano Luigi Francesconi (1866-1964), entre outros grupos similares.

<sup>83</sup> O termo ‘neopentecostal’ é comumente utilizado para designar uma terceira onda no pentecostalismo (MARIANO, 2005; 2008; 2013), que se dá no Brasil por volta da década de 1970, a partir da fundação de igrejas como Igreja Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras semelhantes. Contudo, o termo ‘neopentecostal’ é questionado por Paulo Siepierski (1997), pois segundo o autor seria mais adequado usar ‘pós-pentecostal’ tendo em vista a ruptura deste movimento com as práticas efetivamente pentecostais e, destarte, uma ruptura até mesmo com as práticas originárias da Reforma Protestante. Contudo, optamos em continuar usando a expressão ‘neopentecostal’ por ser essa mais usual e trazer em si representações de uma identidade religiosa mais visível.

<sup>84</sup> Para Paulo Siepierski (1997, p. 56), não há apenas um movimento pentecostal homogêneo. Para o autor, “fica evidente, ao se revisar a bibliografia existente, a necessidade de uma nova tipologia do campo religioso brasileiro que faça distinção entre os diversos pentecostalismos. Os novos pentecostalismos não se encaixam nas generalizações anteriores”.

(1993; 2011) e Ricardo Mariano (2005; 2013), há de se considerar lacunas essencialmente sociológicas e formativas a serem investigadas, que podem clarificar acerca do encantamento religioso e a secularização dos neopentecostais, assim como o desencantamento religioso e a *dessecularização* dos pentecostais das classes populares, especificamente entre jovens pobres de periferias. E é exatamente isso que nos propomos compreender nesse tópico.

Uma das características marcantes do pentecostalismo clássico é o apregoar do distanciamento dos adeptos junto às práticas sociais tidas como ‘seculares’, sendo tais intentos norteados por uma suposta preservação da fé, valorização da noção de santidade e a não *contaminação* com as práticas consideradas mundanas/profanas. Isso se torna notório por meio de uma liturgia que valoriza elementos de transcendência como a glossolalia<sup>85</sup>, batismo com o Espírito Santo, e evidências dos dons espirituais. Para Berger (2000, p. 15), o movimento pentecostal evangélico é caracterizado essencialmente por combinar “ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual”.

O discurso de *dessecularização* foi amplamente defendido pelos pentecostais especialmente nas décadas de 1960 a 1980, ainda que eles não utilizassem efetivamente tal nomenclatura. Isso porque, havia entre eles um intencional afastamento social, político e cultural, o que de certa forma se justifica, segundo Souza (2012, p. 311), pois o pentecostalismo é uma “típica religião das classes dominadas”. Contudo, a partir da década de 1990 observa-se uma mudança de discurso e, então, absorção de um relativo secularismo por parte dos grupos pentecostais.

Para Freston (1993; 2011) e Mariano (2005), tal perspectiva ganha notoriedade e representatividade a partir da análise do campo político, pois vários pentecostais a partir da década de 1990 se lançam como candidatos a cargos políticos, envolvimento este que outrora era enfaticamente desdenhado por entender que a esperança de redenção estava na eternidade, não nas ações sociopolíticas do presente tempo. Todavia, tal mudança de discurso no seio pentecostal fez emergir

---

<sup>85</sup> O termo ‘glossolalia’ deriva do grego *γλῶσσα* (*glôssa*), que significa ‘língua’ e *λαλῶ* (*laló*), que significa ‘falar’. No movimento pentecostal refere-se ao dom de falar outras línguas, conhecidas ou não, sendo que alguns adeptos consideram esse fenômeno como a capacidade de falar a língua dos anjos e para o pentecostalismo clássico essa é a evidência do batismo com o Espírito Santo, experiência religiosa pentecostal de rito de passagens e necessária para ordenação pastoral em algumas denominações pentecostais.

uma crise de identidade religiosa que por sua vez afetou as práticas e percepções sociais dos pentecostais em bairros populares, especialmente dos grupos juvenis, que agora veem a religião não mais apenas como uma esperança futura, mas sim como estratégia de absorção da lógica do consumo, imediatismo, individualismo, meritocracia, presentismo e promessa de ascensão social.

O pentecostalismo enquanto religiosidade em processo de *dessecularização*, especialmente nos de 1970 e 1980 conseguiu fomentar nos seus adeptos uma esperança para além da caótica e precária condição social de ser pobre de periferia, concebendo dessa maneira que a condição de pauperismo é apenas temporária (ainda que para muitos seja pela vida toda) e que é propositalmente divina (não restando nada a se fazer). Isso se mostra mais claro em alguns discursos de linha pentecostal onde há uma exacerbada valorização da eternidade/imaterial, conforme se evidencia na pesquisa empírica de Scott (2004, p. 385): “não é que a igreja não se preocupe com a vida material, mas o seu foco principal é a vida espiritual”. Contudo, tais homilias foram perdendo força especialmente a partir da década de 1990, e sendo assim, os novos pentecostais, especialmente as juventudes pentecostais, começaram a ser seduzidos pela promessa capitalista de ascensão social, que nesse caso implicaria diretamente em uma mudança não apenas social, mas também cultural, financeira, territorial e urbana.

Os estudos de Freston (1993), Lemos (2009) e Kreher (2016) apontam que as igrejas pentecostais de periferias, geralmente, são compostas em sua grande maioria por idosos e crianças. Talvez, o que justifique isso seja o fato de que os idosos apresentem certo desencantamento com relação às expectativas sociais; a presença das crianças pode ter como causa principal a tutela dos adultos e, portanto, a não autonomia sobre suas escolhas. Contrariamente, os jovens, estão esvaziando as igrejas pentecostais especialmente as das periferias, talvez, por estarem sendo seduzidos pelos postulados neopentecostais dos centros urbanos mais abastados, que supostamente respondem melhor às expectativas juvenis da presente modernidade. Nesse sentido, na percepção de Mariano (2013, p. 129), “o empoderamento social e econômico pode diminuir o apelo evangelístico dessa religião e sua capacidade de reter parte dos adeptos de que se empoderaram”, entendendo que esse processo de empoderamento social e econômico se dá, majoritariamente, entre os grupos juvenis que, ilusoriamente se encantaram com o neopentecostalismo.

O termo ‘neopentecostalismo’<sup>86</sup> é comumente utilizado para se referir ao que se denomina como terceira onda no pentecostalismo brasileiro, por volta da década de 1970. Segundo Mariano (2005), Sousa (2014) e Erick Martins (2015) o berço das igrejas de orientação neopentecostal no Brasil se dá a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, e a Igreja Internacional da Graça, fundada em 1980. Igrejas estas que inauguram uma *nova versão* dos evangélicos brasileiros, agora mesclando: religião, mídia, *marketing*, política e *business* – sendo essa a estratégia de jogo deles dentro do campo religioso.

Paulo Siepierski (1997), questiona o emprego do termo ‘neopentecostalismo’, pois segundo ele seria mais adequado usar a nomenclatura ‘pós-pentecostalismo’, tendo em vista que, segundo o autor, há uma notória ruptura desse novo movimento com as práticas efetivamente pentecostais e, destarte, há até uma ruptura desse ‘novo’ movimento com as práticas originárias dos primeiros reformadores protestantes (século XVI, especialmente a partir dos dogmas defendidos por Martinho Lutero e João Calvino). Para este autor, “o *pós-pentecostalismo* é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual” – grifo no original (SIEPIERSKI, 1997, p. 51), ou seja, os postulados teológicos e sociais agora são outros, e esses estão, relativamente, distantes do pentecostalismo clássico e, talvez, também se distancie até mesmo dos pilares da Reforma Protestante do século XVI.

A Teologia da Prosperidade é um dos principais pilares de sustentação do neopentecostalismo, mas também se mostra presente no pentecostalismo do século XXI. Segundo Erick Martins (2015, p. 20), essa teologia enfatiza “que os cristãos são herdeiros da *glória de Deus* e devem atingir a prosperidade ainda em vida como prova dos efeitos da aplicação adequada da fé”. Para a autora, esta Teologia surgiu nos Estados Unidos na década de 1930, e “comparece historicamente em diversas igrejas pentecostais mundo afora, adquirindo feições e sentidos bastante específicos em sua versão brasileira” (MARTINS, 2015, p. 20). Para Paulo Siepierski (1997, p. 52), a “teologia da prosperidade não teve origem dentro do pentecostalismo, mas é um produto da relação dialética entre este e o movimento conhecido como confissão positiva. Os grandes arautos dessa síntese são Kenneth Hagin e E. W. Kenyon”.

---

<sup>86</sup> Difícilmente algum grupo religioso evangélico vai se autointitular de neopentecostais, especialmente na atualidade, e mais especificamente no cenário brasileiro, pois tal nomenclatura nos últimos anos tem agregado sentido pejorativo, depreciativo e com tons heréticos, conforme destacado nas entrevistas de Sousa (2014).

O neopentecostalismo, então, se consolida no cenário brasileiro, e em grande parte da América Latina, a partir da tradução dos escritos de Hagin para o português, mais especialmente no final da década de 1970 e início da década de 1980, conforme apontam Freston (1993), Mariano (2005) e Sousa (2014). Um número considerável desses livros de Hagin são publicados e vendidos por duas editoras brasileiras: Editora Graça, ligada ao R. R. Soares; e Editora Central Gospel, ligada ao Silas Malafaia. A partir desse marco histórico, ou seja, as traduções, publicações e massificação dos livros de Hagin e seus seguidores, se torna perceptível uma relativa mutação histórica, social, teológica e religiosa entre os grupos evangélicos brasileiros, desvelando assim mudanças estruturais no discurso, na teologia, na hermenêutica, nas expectativas sociais e na cotidianização da vida sociorreligiosa no contexto evangélico brasileiro, quiçá, no contexto latino-americano.

O resultado mais palpável, ainda que imperceptível para muitos, foi uma relativa aproximação dos neopentecostais com as premissas do capitalismo neoliberal<sup>87</sup>, que trouxe consigo o sintoma de presentismo existente na modernidade tardia. Para Siepierski (1997, p. 52), referindo-se aos discursos do que ele prefere denominar de *pós-pentecostais*, afirma: “O reino de Deus já está presente aqui e agora, embora ainda não de forma definitiva, para usufruto dos escolhidos”, ou seja, a fé não mais está posta numa esperança escatológica (futuro), mas sim no presentismo religioso do agora. Nesse sentido, Sousa (2014, p. 30) reafirmando tais percepções, assevera: “o neopentecostalismo se configura como uma religiosidade do instantâneo”. Demonstrando haver claros rastros de presentismo na estrutura do neopentecostalismo. Entendendo que esses rastros ultrapassam os limites da própria religião e traz consigo implicações nas relações sociais.

A modernidade tardia traz consigo uma religiosidade de “fé e satisfação instantânea” (BAUMAN, 2008, p. 194), e nesse sentido, o neopentecostalismo brasileiro se mostrou convergente com os sintomas da modernidade tardia. Para esse autor, nessa nova versão de religiosidade “a imortalidade não é algo a ser

---

<sup>87</sup> Na perspectiva de Erik Martins (2015), o neoliberalismo naturaliza a competição entre os indivíduos a partir do consumo, alarga os espaços do privado e encolhe os espaços dos agentes públicos, fomentando uma suposta produtividade e crescimento máximo. Segundo o autor, é no campo religioso que “a legitimação religiosa vira um fim em si próprio, capaz de preencher as lacunas abertas pelo neoliberalismo. Por isso, a Teologia da Prosperidade oferece importante suporte institucional para a estabilização de expectativas mútuas entre pessoas [...]” (MARTINS, 2015, p. 67).



obtido pela forma mais difícil, por meio do esforço de toda uma vida; é na verdade, algo a ser desfrutado de imediato” (BAUMAN, 2008, p. 201). Então, efetivamente as âncoras estão flutuando, como propõe Bauman (2008), pois até a própria eternidade/imortalidade, nessa modernidade tardia neopentecostal, está aprisionada na temporalidade e transitoriedade do presentismo. O resultado estético desse *mix* é o consumismo.

Na percepção de Bauman (2007, p. 65) o consumismo é uma “economia do engano”, pois “aposta na *irracionalidade* dos consumidores, e não em suas estimativas sóbrias e bem informadas” – destaque no original. Para ele, a lógica do consumismo só se mantém sedutora às novas gerações, especialmente aos jovens, pois ela continua produzindo insatisfação após a satisfação. A sensação de satisfação no consumismo é pouco duradoura, permanecendo apenas o tempo suficiente para outra vez estimular os indivíduos a continuar no processo de busca pela satisfação. Esse processo de insatisfação-satisfação-insatisfação fortalece a lógica do consumismo imediatista, reforçando o presentismo como identidade cultural da modernidade tardia e, assim, fomenta aspirações religiosas *dessecularizadas* e místicas, como se representam no neopentecostalismo.

A partir da percepção de Bauman (2007; 2013) acerca das vidas orientadas para o consumismo, e aproximando-a do contexto do neopentecostalismo como religiosidade norteada igualmente pelo consumismo, então, o próprio culto dominical, os elementos religiosos e a liturgia, se tornam alvos a serem consumidos temporalmente e temporariamente. Assim, todo o rito religioso dominical se torna em mercadoria a ser comprada e devorada ferozmente, inclusive, principalmente, e necessariamente, as pessoas envolvidas no culto/reunião também se tornam em objetos de consumo. É nesse sentido, que Sousa (2014, p. 171), ao estudar igrejas neopentecostais nos estados do Maranhão e Tocantins, considera que nesse movimento religioso “os indivíduos são induzidos a satisfazer prazeres utilitários”, demonstrando mais uma vez os desdobramento dessas mudanças na prática social dos neopentecostais.

Apesar do notório desarranjo teológico, histórico e social que permeia o neopentecostalismo brasileiro, uma parcela considerável recebeu de braços abertos a Teologia da Prosperidade, ainda que não o reconhecesse com tal nomenclatura, isto porque, segundo o autor, os adeptos dessa linha religiosa discursam uma “fé de resultados imediatistas e práticos”, ou seja, uma fé à *la carte*, adequada às

expectativas do mundo moderno. Assim sendo, o neopentecostalismo se amoldou a modernidade tardia e tornou-se parte estrutural de um novo modelo de engajamento religioso que se mostra subserviente ao capitalismo e ineficiente quanto ao enfrentamento das injustiças sociais.

O consumismo religioso arraigado no neopentecostalismo não permite, aos seus adeptos, ter tempo suficiente e nem interações sociais suficientes, para que suas próprias experiências religiosas se integrem à realidade social. O resultado é a fixação de um processo religioso mecanicista de repetição cíclica dos discursos, rituais e expectativas, que ao fim e ao cabo, não conseguem romper com o presentismo dominical, nem estabelecer continuidade histórica-social suficiente para tornar as experiências narráveis e partilháveis. Nesse sentido, é possível reafirmar que a modernidade estabeleceu a condição de pobreza de experiência (BENJAMIN, 1987), e isto reitera os rastros de presentismo no neopentecostalismo, enfraquecendo a relação entre religião e sociedade, religião e cultura, religião e vida cotidiana.

Na realidade da América Latina, onde a desigualdade e a pobreza se mostram no horizonte social, esse distanciamento entre o neopentecostalismo e a vida coletiva das classes populares pode afetar inclusive a compreensão acerca do papel social das juventudes. Isso porque, ao que tudo indica, os neopentecostais conseguem representar, ainda que ideologicamente, as expectativas sociais dessas comunidades de jovens pobres, ou seja, geram a expectativa de ascensão social por meio do viés religioso e usam o testemunho pessoal midiático para expor os supostos sucessos, conforme observa Erick Martins (2015).

As mutações nas formas de representação e participação social dos evangélicos vem mudando ao longo dos anos, conforme apontamos anteriormente, porém tais mudanças não se restringem ao próprio campo religioso e trazem implicações na leitura social, política e cultural. Os jovens sujeitos da pesquisa percebem esse alargar das tendas do religioso, tanto o é que quando foram perguntados no questionário aplicado aos participantes sobre o que significa, na opinião deles, ser evangélico em seus respectivos países alguns deles fizeram uma aproximação entre o campo religioso e o campo político, conforme se percebe nas respostas abaixo:

Ultimamente tem significado fazer parte de um grupo conservador, mais preocupado com pautas políticas relacionadas à sexualidade (por exemplo ser contra o aborto, contra o casamento homoafetivo, etc) com posicionamento político-econômico mais alinhado à direita sem expressividade no que diz respeito a gerar impactos positivos de transformação social. (J 1 - Brasil)

O evangélico brasileiro deveria ser mais que reformado, deveria ser inconformado com as fórmulas prontas dadas pela sociedade em geral. Penso que o público em geral considera os evangélicos como ignorantes, manipuláveis, truculentos e na melhor das hipóteses, ingênuos. A essência do ser 'protestante' está novamente na origem do termo: o protesto e a mudança baseados no Evangelho como estilo de vida. (J 5 - Brasil)

Somos una fuente de esperanza y cambio para una sociedad que está plagada de injusticias. Instrumentos de Dios para la restauración de nuestra nación. (J 9 - Venezuela)

Significa lucha constante por la poca credibilidad de la "fe cristiana" ya que es un país muy con una historia muy golpeada por el discurso religioso de gobernantes que manipulan al pueblo y también predicadores que manipulan con textos bíblicos y mensajes a conveniencia. Es desafío ser joven cristiano porque eso representa tener la mirada de otros puesta en cada detalle o error para ser juzgados. (J 58 - Guatemala)

Tener mucho más responsabilidad de velar por el bienestar e igualdad, ser participe de la sociedad. (J 100 – Costa Rica)

Ser alguien que represente la justicia y amor de Dios en la sociedad. Mostrar que Dios es real y que confiar en el no es teoría ni religión. (J 113 - Cuba)

Tiene un peso político, pero mala prensa. Se le reconoce su labor en el campo social, pero siempre se lo vincula a los sectores más ortodoxos o de derecha. (J 163 - Argentina)

Hay un sector pequeño liberal (derechos LBGT, pro-aborto, socialista) pero súper vocal en el país. Por su presencia en los medios aparentan ser mayoría, pero no los son. Aun así, los estudiantes se sienten intimidados y/o confundidos con esos valores. Por eso quizás ahora los evangélicos del país en general se han definido en relación antagónica con "los liberales". Históricamente se definían en antagonismo con los católicos romanos. Pero siempre en relación contraria a algo o alguien. (J 217 - Porto Rico)

Ser evangélico es pertenecer a un grupo de alrededor del 8-10% de la población en Ecuador. Es una identidad religiosa diferente a la mayoritaria que es católico romana. Es la convicción de ser parte de una tradición caracterizada por la asistencia social a grupos vulnerables, la proclamación verbal del evangelio, la iniciativa de misiones a grupos étnicos. En el lado negativo significa ser parte de un grupo con poca incidencia en lo político y económico, a veces

demasiado enfocados solo en ciertos temas como familia y sexualidad. (J 218 - Ecuador)

Aunque en Cuba el ser evangélico implica varias consecuencias pues estás marcado en todos los niveles por una sociedad y un régimen gubernamental que mentirosamente suelen llamar laico, para mí ser por encima de evangélico un fiel seguidor de Jesús significa ser una fuente de esperanza y bendición. Anuncio las nuevas de salvación, los quebrantados de corazón son sanados, los cautivos y oprimidos son libertados y los enfermos son sanados que mayor privilegio que ese. (J 219 - Cuba)

A aproximação entre o campo religioso e o campo político como se percebe nas respostas acima reiteram que na América Latina o projeto de disputa pelo poder passa pelas esferas políticas e religiosas, simultaneamente, conforme aponta Dussel (2019). Sendo que entre os evangélicos, mais especificamente no pentecostalismo e no neopentecostalismo, isso já vinha sendo perceptível desde a década de 1980, como constata Paul Freston (1993) e Ricardo Mariano (2005; 2008; 2013). Dessa forma, se revela um intencional propósito formativo que põem em disputa as questões sociais como próprias tanto ao campo político, como também ao campo religioso.

Nesse viés, dominar politicamente a religião, em específico, os evangélicos, seria dominar os demais campos de atuação desses novos jovens jogadores no interior dos demais campos, conforme aponta Goldstein (2020). Essa percepção está em consonância com a perspectiva de Enrique Dussel (2019) em que considera que os evangélicos são a nova arma política do capitalismo neoliberal junto aos povos da América Latina. Ou seja, é possível que os jogadores do campo político tenham percebido o poder de dominação de religião dentro dos outros campos e, portanto, estejam amalgamando-se para expandir o processo de dominação. Assim sendo, apropriar-se da política como estratégia de dominação cultural e nacional, como se percebe mais visivelmente nos neopentecostais, se tornou uma estratégia comum na América Latina enquanto projeto de poder, especialmente a partir dos anos de 1980, conforme indicam Freston (1993), Mariano (2005; 2008) e Goldstein (2020).

A centralidade da religião para esses jovens reafirmou papel social da religião enquanto instância socializadora e formativa das juventudes na atualidade, conforme destacaram Scott (2004), Franch (2008), Sofiati (2009), Quadros (2011) e Karen Costa (2018), assim, reiterando que o mundo moderno permanece fortemente

religiosos, como apontava Peter Berger (2000). Logo, algo que nos impulsionou ao longo da pesquisa foi tentar descobrir a qual dos grupos no interior dos campos essa influência se faz legítima? Ou seja, a religião estaria do lado dos dominantes ou dos dominados? Ao que parece, é possível estar dos dois lados, porém não simultaneamente, pois agrega perspectivas práticas e sociais distintas. Por exemplo, nos dominantes a religião funcionaria como agente de manutenção do poder estabelecido, condicionando os jovens a uma subserviência com tons de obediência a autoridades divinamente estabelecidas na prática cotidiana da vida social; nos dominados a religião poderia se convergir em um elo de resistência, luta e enfrentamento classificatório, oportunizando aos jovens um encontro da fé junto às questões sociais, especialmente em diálogo com os desfavorecidos e as minorias, como se percebe no intento da Teologia da Libertação e na Missão Integral (PADILLA, 1992).

Dos jovens que participaram da pesquisa é possível perceber que há alguns que se alinham aos grupos dominantes, ainda que não façam parte desse grupo, favorecendo assim uma relativa manutenção do poder/domínio religioso na esfera pública. Contudo, também foi possível perceber que alguns dos jovens compreendem que a fé não deveria ser um instrumento de dominação, mas sim de libertação, conscientização e transformação social, sendo assim, de confrontação e enfrentamento das estruturas de poder, não para assumirem o poder, mas para destituir o poder enquanto distinção e hierarquia social. Esse viés encontra relativa convergência com o Pensamento Educacional Libertador de Paulo Freire (1983; 1987; 2006), aponta para similaridades com o cristianismo revolucionário de Richard Shaull (1953) e apresenta traços convergentes com a Missão Integral (PADILHA, 1992). Portanto, não é possível conceber o campo religioso como um espaço neutro ou isolado da esfera social e política.

A despeito de todos esses imbricamentos a partir do, e no interior, do campo religioso seria possível considerar a perspectiva de Ecco; Costa; Filho (2018, p. 84), que após pesquisar sobre jovens universitários religiosos chega à conclusão que os jovens estudantes universitários “permanecem profundamente marcados pela dimensão religiosa”. Entretanto, o apontamento que os autores fazem é que na verdade esses jovens vivenciam um tempo de “pouca religião e muita religiosidade”. Dessa maneira, o *habitus* religioso não seria uma exclusividade da igreja

convencional, mas agregaria interfaces subjetivas e de relativa autonomia para os grupos de paraeclesiásticos, como é o caso da CIEE/IFES na América Latina.

A partir dos materiais disponíveis no *site* oficial da *IFES World* e também nos *sites* das afiliadas, dá a entender que o movimento concebe a noção de que a religiosidade cristã evangélica não pode ser restrita a ações religiosas, mas tem que se integrar à sociedade, no caso específico dos jovens vinculados ao movimento isso implica em integrar à universidade. Essa perspectiva está em convergência com a percepção de que a religião cristã é missional e, para tanto, inclui no cotidiano a prática da evangelização e da anunciação como princípios elementares à prática da fé. Dessa forma, a fé cristã evangélica não poderia ser compreendida de forma desassociada da realidade social em que ela se manifesta, portanto, inclusive, dentro das universidades.

Na perspectiva de Padilla (1992) a anunciação e a evangelização, pilares do cristianismo, tem que ter conexão com a vida social coletiva em que as pessoas estão inseridas. Nesse sentido, o Evangelho para esses jovens não é apenas um pressuposto metafísico ou escatológico, mas é essencialmente social, objetivo, histórico, político e formativo, ou ao menos deveria ser. Padilla (1992, p. 47) reitera que as pessoas nunca se voltam para Deus de forma abstrata e desconectada de sua própria realidade objetiva, pelo contrário, “volta-se sempre a Deus em uma situação social específica”. Por essa razão, analisar a prática social de jovens universitários evangélicos na América Latina a partir da lógica bourdieusiana e a partir de uma proposta que se alinha a pedagogia libertadora implica em considerar as relações de poder, dominação, classificação e opressão, assim como também as relações de libertação da condição de oprimido dentro da própria estrutura religiosa, enquanto instância socializadora e formativa das juventudes.

Nesse sentido, no *site* da *IFES World* são apresentados alguns desafios aos jovens universitários evangélicos na América Latina, a saber:

La pobreza, la corrupción y la violencia son unos enormes desafíos para los estudiantes en América Latina. Creo que el mayor reto es que los estudiantes no se avergüencen de su fe y que puedan compartirla y conectar con el mundo académico y social (IFES WORLD, *América Latina*, s.d., s.p.).

No recorte acima se percebe uma tentativa de integrar a fé cristã à vida cotidiana, especialmente a partir da realidade historicamente e socialmente

construída na América Latina. Nesse mesmo sentido, Paul Freston (2011, p. 123) afirma que “na América Latina, é impossível falar de desenvolvimento sem mencionar os efeitos da violência urbana. O pentecostalismo se concentra nas áreas mais afetadas pela violência”. Ou seja, a religiosidade latino-americana precisa dar uma resposta social à sua própria realidade. Para tanto, a noção de Missão Integral, cunhada por René Padilla e outros autores, nos ajuda a compreender que a “missão da igreja leva em conta a pessoa na sua totalidade, bem como o contexto no qual a pessoa vive” (PADILLA, 1992, p. 08). Por essa razão, esse autor defende a noção de que “a obra de Cristo teve uma dimensão social e política” (PADILLA, 1992, p. 34). Logo, o campo religioso, para o movimento da CIEE/IFES América Latina parece não ser isolado frente aos demais campos, especialmente no que se refere ao campo educacional e ao campo político.

No caso da América Latina, amparado pela perspectiva a Missão Integral, a percepção de que a religiosidade deva estar em diálogo com as questões sociais traz à tona a pobreza como temática visceral. Nesse sentido, o ‘Pacto de Lausanne’ considera que:

Todos nós estamos chocados com a pobreza de milhões de pessoas, e conturbados pelas injustiças que a provocam. Aqueles dentre nós que vivem em meio à opulência aceitam como obrigação sua desenvolver um estilo de vida simples a fim de contribuir mais generosamente tanto para aliviar os necessitados como para a evangelização deles (LAUSANNE, 1974, s.p.).

O campo religioso, como exposto acima, apresenta relativa intersecção com outros campos. Entretanto, na base de fé *da IFES World*, que é a mesma da CIEE/IFES América Latina, não se apresenta nenhum item que associa a fé cristã às questões sociais, conforme se observa abaixo:

La Declaración de Fe de la Comunidad está conformada por las verdades fundamentales del cristianismo, incluyendo:

1. La unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo en Dios.
2. La soberanía de Dios en la creación, la revelación, la redención y el juicio final.
3. La inspiración divina y la total fiabilidad de las Santa Escrituras, tal y como nos han sido dadas, y su autoridad suprema en todos los asuntos de fe y conducta.

4. La pecaminosidad y la culpa universal de todos los seres humanos desde la caída, cuya consecuencia es la ira de Dios y la condenación.
5. La redención de la culpa, de esa sentencia, el dominio y la contaminación del pecado, únicamente a través de la muerte sacrificial (como nuestro Representante y Sustituto) del Señor Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado.
6. La resurrección del cuerpo del Señor Jesucristo de entre los muertos y su ascensión a la diestra de Dios el Padre.
7. La presencia y el poder del Espíritu Santo en la obra de la regeneración.
8. La justificación del pecador por la gracia de Dios, solo a través de la fe.
9. La morada y la obra del Espíritu Santo en el creyente.
10. La única Iglesia Universal Santa que es el Cuerpo de Cristo y a la cual pertenecen todos los verdaderos creyentes.
11. La firme esperanza del regreso personal del Señor Jesucristo. (IFES WORLD, *Qué creemos*, s.d., s.p.)<sup>88</sup>

A base de fé da *IFES World*, que é a mesma adotada pela CIEE/IFES América Latina, conforme o exposto acima, contraditoriamente, não traz nenhuma menção à esfera social da fé ou qualquer outro aspecto que relacione a religiosidade com a sociedade. Possivelmente, ao que tudo indica, isso se justifique, talvez, por se referir estritamente aos fundamentos da fé e ao credo do movimento, sendo, portanto, distintivos específicos e legitimizadores do campo religioso. Contudo, posto dessa forma, dá a entender que o campo religioso é o campo em que efetivamente a CIEE/IFES se assume como agente.

O campo religioso, mais especificamente o protestantismo na atualidade, se mostrou ao longo da pesquisa ser um espaço social de possível ebulição de um jogador que consegue trafegar dentro de outros campos sendo regido pelas regras e estratégias peculiares ao campo religioso. Por essa razão, em vários momentos da pesquisa quando os jovens foram confrontados a discorrer sobre a esfera social, a educação e a política, eles até conseguiam fazer isoladamente, mas sempre que havia alguma conotação religiosa na pergunta era perceptível que tudo o mais ficava subordinado à religiosidade. Entretanto, mais que uma mera sobreposição, talvez, haja uma reordenação das regras dos outros campos a partir daqueles que se integram ao campo religioso.

---

<sup>88</sup> A mesma declaração de fé, com pequenas alterações textuais, sem que haja comprometimento conceitual, está disponível no livro de Lindsay Brown (2007).



## 2.4. O campo educacional e a atuação da CIEE/IFES América Latina

A proposta da tese é verificar a ação formativa e a participação social dos jovens universitários evangélicos, entendendo que esses processos são essencialmente educativos e socializadores, portanto, formadores de *habitus* e de *ethos* em um determinado coletivo. Nesse sentido, os processos formativos não se constituem em um campo isolado ou neutro, nem se limitam à educação formal escolar enquanto campo educacional, apesar de ser a escola/faculdade o espaço central da análise como se propõe. Entretanto, reitera-se que a educação perpassa as mais variadas esferas da vida cotidiana, ou seja, os processos formativos estão presentes em todos os campos, estabelecendo relações de poder, categorização, legitimização, aprovação, reprovação, hierarquização, formação cultural e reforçando conceitos. Então, nossa proposta nesse momento é analisar os processos formativos desses jovens que transitam dentro do campo educacional universitário, mas que também estão sendo formados por outras instâncias socializadoras a qual estão vinculados.

Por serem os sujeitos da pesquisa jovens universitários, então, para compreender o campo educacional consideraremos os aspectos simbólicos, representativos, classificatórios e de valoração desses jovens dentro das práticas sociais e nas finalidades educativas da universidade/faculdade. Portanto, propomos analisar o campo educacional, mais especificamente a universidade, enquanto espaço de relações sociais em disputa, considerando as condições objetivas inerentes ao espaço e função social das universidades na América Latina. Nesse sentido, uma distinção que precisa ser feita é que o que estamos chamando de campo educacional não é sinônimo de campo científico, especialmente pelo que Bourdieu (2004; 2005) considera enquanto campo científico de produção da pesquisa acadêmica e da episteme. Não que sejam opostas, mas inevitavelmente são distintas, quiçá, talvez, complementares.

A educação formal é uma das principais instâncias socializadoras e educativas do mundo moderno, isto porque ao processo educativo cabe legitimizar conhecimentos e promover a naturalização de padrões sociais considerados aceitáveis. A universidade, assim como a escola, estão integradas à vida social dos indivíduos, sendo assim, ressignifica, classifica e estabelece parte das interações coletivas da sociedade, perfazendo a construção histórica e a cosmovisão dos

próprios agentes educativos inseridos na prática educacional, bem como traz consigo uma carga de significados previamente estabelecidos, geralmente, estabelecidos pela classe dominante. Nesse viés, as finalidades educativas estão postas no currículo acadêmico/escolar, sendo que esse está associado, modernamente, ao sistema econômico vigente e à lógica do mercado.

O currículo é a forma previamente organizada em que os conteúdos serão expostos, discutidos e apreendidos coletivamente, levando em consideração os aspectos julgados como relevantes para a formação do alunato. Contudo, faz-se necessário indagar a partir de que perspectiva se julga como relevante tais conteúdos, igualmente tem-se que questionar quem se faz apto a julgar a relevância de tais conteúdos e também é prudente averiguar para quais finalidades socioeconômicas tais conteúdos serão considerados relevantes. Estes questionamentos ajudam na compreensão de que a prática educativa não é imparcial, não é sem intenção e não é neutra, conforme defendem Cunha (1980), Saviani (1999), Freire (2006) e Bourdieu (2007).

A escola e a sociedade estão interligadas e se articulam entre si. A educação é, portanto, uma prática social e histórica. Por isto, para Severino (2001), a educação é uma mediação da existência histórica que transforma, reproduz e conserva “conteúdos ideológicos” (SEVERINO, 2001, p. 72). Nesse sentido, no cenário do capitalismo<sup>89</sup> moderno, a escola é um aparelho ideológico que preserva a hegemonia das classes dominantes e, segundo o autor, “reproduz as relações de domínio e exploração da sociedade capitalista” (SEVERINO, 2001, p. 74). Por esse prisma, há convergência com os estudos de Bourdieu (2007; 2014) em que considera ser a educação carregada de referências simbólicas que visam classificação, desclassificação e reclassificação dos *habitus*. Por essa razão, o campo educacional é um espaço em disputa.

O campo educacional, por ocasião de toda essa carga de intencionalidade, o torna, notoriamente, um agente político e ideológico, simultaneamente, conforme

---

<sup>89</sup> Na percepção de Brandão (2007) não é possível pensar a educação no mundo atual e o currículo escolar sem considerar os efeitos do “modo de produção capitalista” (BRANDÃO, 2007, p. 92). Para esse autor, a educação inserida no mundo capitalista perde o status de bem de uso para se tornar um bem de troca e, por isso, lamentavelmente, “a educação vale como um bem de mercado” (BRANDÃO, 2007, p. 93). Ele reitera que é nos bastidores dos gabinetes da classe dominante que o currículo é definido, atendendo as exigências do mercado atual, tornando a escola funcional ao sistema político-econômico em vigência. Contudo, segundo o autor, antagonicamente, e a partir de uma leitura bourdieusiana, é nesse mesmo espaço/campo de disputa que as classes subalternas criaram seus próprios modos de saber e criaram suas próprias regras de resistência, o que ficou conhecido historicamente como cultura popular.

considera Cunha (1980), Saviani (1999) e Severino (2001). Tais distintivos e intenções se revelam no próprio currículo e na prática educativa. A educação funciona como um agente político, pois interfere diretamente na concepção da realidade social, na percepção do mundo do trabalho, na compreensão dos fatos históricos, na cosmovisão acerca da sociedade e concede práticas simbólicas de poder aos grupos dominantes no interior do campo.

O currículo, portanto, é o resultado palpável das pretensões políticas, econômicas e ideológicas previamente estabelecidas pela classe dominante, legitimando saberes e conteúdos, assim como definindo as finalidades educativas. Contudo, é possível que as intenções formativas não estejam tão visíveis nos conteúdos programáticos e nem nos planos de ensino, isto porque é preciso considerar que há possibilidade de haver intenções educativas/formativas de caráter velado, ou seja, é possível valer-se do currículo para promover a manipulação, a exploração e a dominação, conforme considera Bourdieu (2007; 2014). Nesse sentido, é de fundamental importância compreender que o campo educacional não é um agente social isolado, e sendo assim, a torna, por vezes, equivocada e intencionalmente, um instrumento de intenções econômicas e mercadológicas antes mesmo de ser um instrumento educativo propriamente dito.

A tríplice junção entre educação, currículo e capitalismo forma um conjunto de desafios que permeiam os modelos educacionais modernos, ora desnudando as contradições dessa junção, ora legitimando as intenções desse tripé formativo. De fato, atualmente, não se pode ignorar a influência e a interferência do mercado na educação, assim como não é possível desconsiderar a presença do capitalismo na formação dos currículos escolares. Contudo, é preciso questionar os limites, tensões e disputas de tal aproximação. Faz-se necessário refletir sobre as finalidades da educação na modernidade tardia, partindo da noção que a escola/universidade é, essencialmente, uma instituição da sociedade.

Os sujeitos da pesquisa são universitários, então, por essa razão entendemos ser importante compreender os limites e dimensões do campo educacional a partir do espaço universitário e a partir da função social da universidade. Para Darcy Ribeiro (1969) a universidade tem a função social de desenvolver uma consciência crítica que avalie a estrutura e a conjuntura da sociedade em que se insere, gerando autonomia e liberdade. Nesse viés, o autor considera, nos idos da década de 1960, que as universidades na América Latina padecem de uma crise “conjuntural, política,

estrutural, intelectual e ideológica” (RIBEIRO, 1969, p. 07), sendo que, talvez, essa crise ainda permaneça orbitando dentro dos centros universitários latino-americanos no século XXI.

Os jovens, nesse contexto, segundo o autor, poderiam potencializar o debate social e geralmente o fazem, mas ele constata que muitas das lutas universitárias perdem a força após o ciclo universitário dos jovens. Ele considera que “a imensa maioria de nossos estudantes uma vez formados, se convertem em cidadãos dóceis e em profissionais eficazes na defesa da ordem vigente, com todas suas desigualdades e injustiças” (RIBEIRO, 1969, p. 16). Ou seja, na percepção desse autor, a universidade é o espaço de relações sociais capaz de tonificar as disputas no interior do campo educacional e impactar a sociedade em que está inserida.

Os anseios educacionais de Darcy Ribeiro no início do século XX continuam ecoando nas novas formatações das Instituições de Ensino Superior no século XXI, especialmente se consideramos a intenção de se fazer das universidades um espaço de liberdade, de pensar, de se crítica e de produção do conhecimento autônomo, emancipador e plural. Na perspectiva de Duarte (2020, p. 225), “é por meio dos saberes produzidos nesse espaço que os sujeitos têm a possibilidade de enfrentamento das instituições e dos costumes que os submetem, os domina e os oprime”. Nesse mesmo viés, na perspectiva de Duarte (2012), Castilho (2017), Seabra (2017b) e Groppo (2018), no final do século XX e no início do século XXI, o grupo que mais se mostrou aderente a resistência foram os grupos juvenis, especialmente aqueles que apresentam vínculos com o campo educacional, tornando a educação um palco de confrontos e resistência frente ao processo de dominação.

Nos recentes estudos sobre as relações entre juventude e universidade, Duarte (2020) destaca que o contexto universitário produz conhecimento, mas também produz e legitima ideologias, sendo essas ora a favor da educação, ora contra o próprio sistema educacional. Dessa forma, a universidade é “um espaço de conflitos, de contradições, que expressa os próprios conflitos e contradições da sociedade” (DUARTE, 2020, p. 225). Nesse viés, o autor insiste que a universidade precisa ser um espaço de formação crítica e de resistência, sendo as juventudes os principais atores sociais em disputa nesse campo.

A discussão sobre a condição, ação e participação social dos jovens dentro das universidades nos leva a ter que considerar os processos educativos e a

realidade educacional como parte da discussão, isso porque a escola/faculdade é uma instituição da sociedade. Perspectiva essa que está em convergência com os estudos de Paulo Freire (1983; 1987), Luis Antônio Cunha (1980) e Darcy Ribeiro (1969; 1986). Nesse sentido, seguem as respostas dos secretários-gerais quando foram solicitados que comentassem, a partir da percepção deles próprios, sobre a realidade educacional em seus respectivos países:

La educación sigue siendo formal y memorístico, no hay un incentivo a la investigación, pero tampoco contamos con las herramientas para el mismo como país – (SG Bolívia).

Nos últimos anos, temos observado o decréscimo dos investimentos em educação no Brasil e, atualmente, temos sofrido cortes significativos nos orçamentos das universidades, afetando o ensino, a pesquisa e a extensão. O número de faculdades particulares tem aumentado, assim como a modalidade de ensino à distância. A quantidade de pessoas com acesso ao ensino superior também vem crescendo, mas é necessário avaliar a qualidade dos cursos oferecidos, especialmente no caso do EAD e de algumas instituições privadas. Não apenas o ensino superior tem enfrentado enormes desafios no Brasil. A educação básica também tem sofrido com contingenciamentos e cortes em seus orçamentos. De forma geral, podemos verificar que a educação pública brasileira está sendo sucateada e, aparentemente, não representa uma prioridade para o atual governo – (SG Brasil).

La educación pública ha mejorado sustancialmente en los últimos 8 años: la cobertura ha aumentado aunque no es total todavía; calidad de textos escolares; construcción de infraestructura; se aumentó la cantidad de estudiantes universitarios y se aumentó la cantidad de posibilidades de educación terciaria que no es la universidad sino institutos de carreras intermedias – (SG Ecuador).

La educación en República Dominicana, es de dos vertientes, la educación pública y la privada, el sistema educativo público no es muy confiable debido a que son posesos muy repetitivos y manipulado por los líderes del estado. La educación privada es un poco mejorada, debido a que en esta se puede exigir calidad porque las personas pagan para recibir la enseñanza y además los espacios de enseñanzas están mejor habilitado para desarrollar a las personas. Y la mujer es la que esta dedicando más tiempo para educarse a nivel universitario – (SG República Dominicana).

Cada vez vemos a más estudiantes ingresar a la Universidad con muy poca preparación académica. Vemos una falla en la educación media, como en cierta forma una falla en la implementación del curriculum académico que se lleva. Vemos también a más maestros jóvenes que no están siendo formados de la mejor forma y que tampoco tienen esa vocación a la enseñanza lo cual conlleva a que los niños se sientan mal al ir a las escuelas o colegios. Vemos por

otra parte que si uno quiere una educación de muy buena calidad, debe pagar mucho por ella. No está al alcance de un guatemalteco promedio o si pueden alcanzarlo, deben endeudarse para llevar a sus hijos a estas instituciones – (SG Guatemala).

Hay un porcentaje que no llega a la educación superior y algunos por los problemas sociales no llegan a la educación formal. La inversión estado en educación es muy baja y nuestras evaluaciones en la región son una de las más bajas. Nos preguntamos como en un país con tanta inversión económica puede existir un bajo nivel formativo – (SG Panamá).

La educación pública en Uruguay es gratuita (y obligatoria) desde los 4 años (pre escolar) hasta los 18 años (bachillerato - preuniversitario o educación técnica). La formación de grado universitaria y la técnica son también gratuitas. Recién en la formación de posgrado hay cargos por tutorías. En forma paralela existe la oferta privada. La educación universitaria pública, a través de la Universidad de la República (Udelar) atiende al 80% de los estudiantes de grado. La calidad de la educación primaria es muy buena, en tanto recientes estudios muestran que la tendencia en secundaria ha sido hacia la baja, con mayor número de deserciones en los primeros años y peores graduaciones en las pruebas internacionales PISA. Creo que el universalismo en la propuesta de formación de secundaria, con la falta de un claro anclaje en el mundo del trabajo hace que esas ofertas no sea atractiva para vastos sectores de la población más marginada, empobrecida. [...] La Udelar está en un proceso de expansión territorial hacia el norte y este del país, lo que está cambiando la realidad del estudiante universitario del interior que antes no tenía otra opción que migrar a la capital, Montevideo, para desarrollar sus estudios (y eventualmente, su futuro profesional) – (SG Uruguay).

Ao ler as respostas dos secretários-gerais fica perceptível a necessidade de uma discussão mais aprofundada sobre a finalidade educativa na América Latina, o que traz à tona os pressupostos da educação como prática de liberdade (FREIRE, 1967), assim como uma reflexão do papel social da educação na formação de sujeitos autônomos (FREIRE, 1996). Ao que parece, o Pensamento Educacional Libertador ainda não se tornou pleno nas instâncias formativas, especialmente na educação formal, no contexto latino-americano, o que põe em evidência a educação bancária como foi sinalizado pela SG Bolívia, SG Panamá e SG Guatemala.

A ênfase na aprendizagem memorística, conforme destacada pelo SG Bolívia, reforça a noção de uma prática educativa que visa transmitir conhecimentos, não produzir conhecimentos. Esse tipo de prática é comum quando se quer dar respostas a perguntas que não foram feitas, não levando em consideração o contexto social do processo de ensino-aprendizagem. Nesse viés, a análise do

currículo se torna imprescindível para compreender a finalidade educativa e a hierarquização dos conteúdos/conhecimentos. Na lógica bourdieusiana, isso é uma das principais estratégias de diferenciação e classificação, assim como de instrumentalização e distribuição do capital intelectual entre os jogadores no interior dos campos.

O campo, segundo Bourdieu (2003; 2004; 2005), são espaços de relações sociais, mas também são espaços de poder, o que torna o ato de educar um ato político (FREIRE, 2006). Por vezes, esse ato político se torna indissociável da finalidade educativa, para bem ou para mal, como se vê na resposta do SG Brasil em que considera que “a educação pública brasileira está sendo sucateada e, aparentemente, não representa uma prioridade para o atual governo”. O que também fica perceptível na resposta do SG República Dominicana quando diz que “el sistema educativo público no es muy confiable debido a que son posesos muy repetitivos y manipulado por los lideres del estado”. Por isso, refletir sobre a realidade educacional de um país e também refletir sobre a sua realidade política.

Ao longo da tese estamos tratando a escola/faculdade como uma instituição da sociedade, pois entendemos que prática e a finalidade educativa devem estar em constante diálogo com a comunidade em que se insere. Nesse sentido, há convergência com a percepção do SG Uruguai em que destaca a importância de se ter instituições educacionais nas cidades de interior, evitando a migração para as capitais. Também há convergência com o SG Panamá que destaca que muitos jovens não conseguem ingressar na faculdade por questões sociais e econômicas, demonstrando que a educação superior ainda é um privilégio concedido, majoritariamente, as elites, conforme critica Anísio Teixeira (1968). O que reitera a noção de desigualdade social dentro do campo educacional.

Outro aspecto que se destaca nas respostas é a relação entre público e privado, assim como as diferenças entre as demandas formativas e as demandas de mercado. Nesse sentido, na percepção do SG Brasil a “educação pública brasileira está sendo sucateada e, aparentemente, não representa uma prioridade para o atual governo”. No mesmo sentido, o SG Panamá considera que “la inversion estado en educacion es muy baja y nueatros evaluaciones en la region son una de las mas bajas”. A percepção do SG Equador é relativamente mais otimista e considera que “la educación pública ha mejorado sustancialmente en los últimos 8 años”.

Um pouco diferente dos relatos do parágrafo anterior, mas ainda na discussão sobre público-privado e demandas formativa-mercado o SG Uruguai pondera que “La educación pública en Uruguay es gratuita (y obligatoria) desde los 4 años (pre escolar) hasta los 18 años (bachillerato - preuniversitario o educación técnica)”. Na percepção do SG República Dominicana a questão educacional pública está diretamente ligada à questão política e considera essa aproximação prejudicial, pois avalia que “el sistema educativo público no es muy confiable debido a que son posesos muy repetitivos y manipulado por los líderes del estado”. Essas respostas reiteram que o campo educacional é um dos principais palcos de disputas e que muito provavelmente os principais atores sociais desses processos de disputa são os jovens, conforme apontam os estudos de Duarte (2012), Castilho (2017), Seabra (2017b), Groppo (2018) e Duarte (2020).

De forma geral, as percepções dos secretários-gerais acerca da realidade educacional em seus respectivos países se mostraram plural e com poucos pontos de aproximação, talvez, por ser uma pergunta ampla com implicações diversas e com níveis formativos complexos. Seja como for, os pontos de aproximação que conseguimos detectar reafirmaram a nossa compreensão de que a educação é um campo de disputa político enquanto estrutura de poder, assim como se faz imprescindível para a formação da consciência crítica acerca da sociedade.

A insistente busca de uma produção do conhecimento universitário autônomo, livre e crítico, pode se esbarrar na religião como representantes dos grupos dominantes dentro do próprio espaço social das universidades, quer sejam por serem instituições educacionais confessionais ou por atividades desenvolvidas dentro dos programas dos cursos. Logo, analisar as contribuições e as tensões desse envolvimento pode oportunizar uma melhor compreensão de como os jovens latino-americanos do século XXI concebem o campo educacional, e mais especificamente como os jovens universitários religiosos concebem as relações sociais e políticas dentro do campo educacional das universidades.

Os imbricamentos entre o campo educacional e o campo religioso evangélico remonta ao início do protestantismo a partir das concepções acerca da função social da educação para Martinho Lutero<sup>90</sup> (1483-1546) na Reforma Protestante (século

---

<sup>90</sup> Martinho Lutero nasceu em Eisleben, na Alemanha, no ano de 1483. Em 1505, ele recebeu o grau de Mestre em Artes pela Universidade de Erfurt e, nesse mesmo ano iniciou o curso de Direito, mas logo o abandonou, entrando para a Ordem dos Agostinianos de Erfurt. Em 1507 Lutero foi ordenado sacerdote; em 1508 começou



XVI). Para além das concepções e disputas religiosas, Lutero também refletiu sobre a relação entre religião e educação, sendo assim, apresentou algumas propostas para o campo educacional, especialmente a partir de três documentos/tratados, a saber: À Nobreza cristã na nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão (LUTERO, 1520); Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs (LUTERO, 1524); Uma prédica para que se mandem os filhos à escola (LUTERO, 1530).

Ao que tudo indica, Lutero não teve uma preocupação explícita com a questão da educação em si mesma, enquanto intenção final educativa. Em seus escritos, a educação parece ser necessária, mas está relativamente subsidiada pela Teologia e pela religião, conforme ponderam Altmann (1994), Toledo (1999) e Jardimino (2009). A educação, nessa perspectiva, era como um instrumento para popularizar a leitura da Bíblia e facilitar a propagação da fé evangélica em sua época, ou seja, a educação ocupava um lugar de meio para se atingir um fim religioso.

De acordo com Altmann (1994, p. 205), “para Lutero, a educação foi simultaneamente uma tarefa secular e espiritual. [...] a escola que ele reivindicou e que as autoridades municipais deveriam instituir e apoiar a ponto de que fossem gratuitas e obrigatórias, era a escola cristã”. Assim, Lutero defendeu uma educação secular, ofertada pelo Estado, mas entendia que a mesma deveria ser cristã, fomentando desse modo, a complexa relação entre Estado, religião e educação.

A ideia de educação em Lutero, estava, primeiramente, associada a ideia que defesa do sacerdócio universal. Para tanto, se fazia necessário que todas as pessoas tivessem acesso à Bíblia, aos textos religiosos e pudessem interpretá-los, o que implicava na alfabetização dessas pessoas. Assim, de forma a criar condições para a continuidade de seu projeto evangelizador, Lutero (1995) se colocou em defesa também de uma educação universal, uma educação que atendesse a todas as pessoas, inclusive as mulheres, e não apenas as mais abastadas ou investida de votos religiosos como geralmente acontecia no seu tempo.

Lutero (1995) também defendeu a educação como instrumento importante para formar bons cidadãos para a sociedade, pessoas aptas a administrar o serviço

---

a lecionar Teologia na Universidade de Wittenberg, e em 1512 tornou-se Doutor em Teologia e foi galgando postos eclesiais. Em 31 de Outubro de 1517 afixa as 95 teses na catedral de Wittenberg, iniciando a Revolução Protestante.

público e a governar. Ele afirma que “o mundo precisa de homens e mulheres excelentes e aptos para manter seu estado secular” (LUTERO, 1995, p. 318). E acrescenta que “Imperadores e reis precisam de chanceleres e escrivães, conselheiros, juristas e pessoas sábias. Da mesma, forma todas as cidades e castelos precisam de pessoas comuns instruídas: síndicos, entendidos em mineração, comerciantes e profissionais” (LUTERO, 1995, p. 351-352).

Lutero (1995) atribuía às instâncias políticas locais a responsabilidade de assistir às instâncias escolares e organizar o sistema educacional, conforme salienta: “O melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando possui muitos homens bem instruídos, muitos cidadãos ajuizados, honestos e bem educados” (LUTERO, 1995, p. 309). Segundo Lutero (1995), o Estado gastava grandes somas de dinheiro em armamentos e guerras para intentar garantir a paz nacional, porém na perspectiva de Lutero o que faltava era investimento em educação. Para ele, “se doamos para esses fins, seria justo doar 100 vezes mais para a educação” (LUTERO, 1995, p. 305).

A questão educacional nos contornos da Reforma Protestante também acentuou a discussão sobre a mobilidade social em seu tempo, tanto é que Lutero afirma:

Encontrarás advogados, doutores, conselheiros, escrivães, pregadores, que, em geral, eram pobres e que, seguramente, todos foram estudantes que subiram e cresceram a tal ponto de agora serem senhores e que ajudam a governar as nações e os povos. Deus não quer que reis, príncipes, senhores e nobreza por nascimento governem e sejam donos sozinhos. Quer que também seus mendigos participem. Do contrário, irão pensar que somente o nascimento nobre faz senhores e governantes, e não Deus somente (LUTERO, 1995, p. 357).

Nesse intento de discutir o papel social da educação, ainda que com os óculos da religião, Lutero (1995) também resgata a discussão acerca da mulher como sujeito importante no processo educacional, atribuindo a esta, o direito de frequentar a escola, conforme destaca Jardimino (2009). Entretanto, nota-se que nas relações familiares e eclesiais ainda se mantinham um pensamento conservador de reprodução dos papéis sociais de gênero.

A discussão da função social das instituições escolares foi muito evidenciada nas propostas de Lutero. Segundo Altmann (1994), Lutero propôs vincular a escola

com o trabalho, a aprendizagem de algum ofício que pudesse ser útil para a sociedade; contribuiu para a criação de uma escola elementar e popular, apresentou mudanças no currículo e nos métodos escolares, propondo assim, um sistema de ensino, tanto para as escolas, como para as universidades, corroborando com o processo de secularização da educação. Na direção das propostas religiosas e educacionais de Lutero e da Reforma Protestante, as igrejas evangélicas também se preocuparam com a educação e muito investiram na criação de escolas, fato esse que perpetua até o tempo presente.

O campo educacional para os evangélicos, ao que tudo indica, desde o início do protestantismo parece ser um campo de disputa, legitimização e enfrentamentos. Nesse sentido, Lutero (1995) abordou a questão educacional como teólogo, dentro de seu interesse religioso de promoção do evangelho e da fé reformada, sendo influenciado pelas questões de sua época pela sua formação religiosa e concepção de fé. Entretanto, não obstante os traços marcantes de conservadorismo, de apologia religiosa em seu pensamento, é relevante avaliar a responsabilidade que Lutero atribuía às autoridades seculares de zelar pela educação, de criar escolas e tornar o ensino obrigatório e universal.

O interesse dos grupos evangélicos para com o campo educacional é uma história que perpassa muitas nuances, sendo que na história recente, especialmente a partir do século XX, há vários momentos em que o campo educacional e o campo religioso se entrecruzaram com movimentos semelhantes ao da CIEE/IFES, como, por exemplo: *Asociaciones Cristianas de Jóvenes*<sup>91</sup> (*Young Men Christian Association* - YMCA), *Movimientos Estudiantiles Cristianos*<sup>92</sup> (*Student Christian Movement* - SCM) e o *Movimiento Estudiantil de Voluntarios*<sup>93</sup> (*Student Volunteer Movement* - SVM). Dentro desses movimentos se destacaram ao menos três teólogos: Dwight L. Moody (1837-1899), John R. Mott (1865-1955) e

---

<sup>91</sup> A *Young Men Christian Association* (YMCA) foi fundada em junho de 1844, em Londres, por George Williams (1821-1905). A YMCA é um movimento cristão e ecumênico com forte ênfase na atuação dos jovens; Atualmente atuam nos seguintes países da América Latina: YMCA América Latina y el Caribe; YMCA Argentina; YMCA Kanata (Bolívia), YMCA Chile, YMCA Colômbia, YMCA México, YMCA Panamá, YMCA Peru, ACJ - YMCA Uruguay, ACJ - YMCA Costa Rica. O site oficial do movimento é: [www.ymca.int](http://www.ymca.int)

<sup>92</sup> O *Student Christian Movement* (SCM) é uma organização cristã estudantil fundada em 1889 na Grã-Bretanha. O movimento tem um site oficial internacional e um site oficial específico para a América Latina, a saber, respectivamente: [www.movement.org.uk](http://www.movement.org.uk) e [www.fumec-alc.org](http://www.fumec-alc.org)

<sup>93</sup> A *Student Volunteer Movement* (SVM) foi fundada em julho de 1886 a partir de uma Conferência realizada pela *Young Men's Christian Association* (YMCA) em Northfield, Massachusetts, USA. A SVM é um movimento missionário no qual estudantes universitários comprometem um ano de suas vidas a se tornarem missionários de uma nação não alcançada.

Robert Wilder (1901-1974); eles foram importantes na atuação religiosa junto a grupos educacionais em seus respectivos cenários e época.

Os entrecruzamentos e as influências entre o campo religioso e o campo educacional compõem uma antiga história que antevem a própria *IFES World* e remonta ao século XIX, conforme endossam Quadros (2011), Ortiz (2012), Fernando Costa (2017) e Karen Costa (2018). Aproximando a discussão junto aos jovens sujeitos da pesquisa e trazendo a reflexão para os dias atuais, Karen Costa (2018) acredita que os possíveis entrecruzamentos entre universidade e religiosidade possam ser prováveis ponte de acolhimento e acomodação da fé, pois assim os jovens universitários evangélicos conseguem ampara uns aos outros fazendo surgir um espaço em que a “realidade da fé pode ser mantida e fortalecida” (KAREN COSTA, 2018, p. 59). Nesse viés, a universidade se torna um palco de continuidade da religiosidade para esses jovens. Contudo, ao que parece, essa continuidade não é isenta de conflitos, disputas, tensões, dramas e tramas, sendo esse o ponto central de investigação na lógica da Teoria Geral dos Campos em Pierre Bourdieu.

Do dia 27 de março a 31 de março de 2020, a Editora Ultimato<sup>94</sup> disponibilizou acesso a todo acervo<sup>95</sup> da revista que foi publicado até então. Na aba de pesquisa procuramos pelo verbete ‘universidade’ para tentar dimensionar e compreender como o campo religioso tem dialogado com a universidade. Na ocasião foram localizados 3.820 textos, reportagens e artigos devocionais que constavam no título, na referência ao autor ou no corpo da postagem a expressão ‘universidade’. Não se constituía como objetivo da pesquisa fazer um levantamento pormenorizado desses textos devocionais, porém referendamos a esse número para demonstrar que o campo religioso e o campo educacional, em certa medida, apresentam vários imbricamentos e diálogos.

Sara Grünhagen<sup>96</sup>, na edição de setembro/outubro de 2010, escreveu sobre os desafios de intercambiar o campo religioso e com o campo educacional, e fez a seguinte consideração:

---

<sup>94</sup> A escolha por concentrar a análise na Editora Ultimato se deve ao fato de que desde 2011 essa passou a publicar também com o selo ‘ABU Editora’, sendo que vários autores, em ambas as editoras são os mesmos, e alguns autores também foram participantes do movimento da CIEE/IFES. Por essa razão, entendemos por mais que sejam instituições independentes, de certa forma, apresentam relativa convergência doutrinária, relativa intenção missional e certa similaridade na linha editorial.

<sup>95</sup> Estava disponível para consulta as edições da Revista Ultimato de maio de 1998 a março/abril de 2020.

<sup>96</sup> Na época, 2010, Sara Grünhagen tinha 20 anos, cursava Letras pela Universidade Federal do Paraná e Teologia pela Faculdade Fidelis, em Curitiba, e era envolvida com a ABUB da Região Sul, Brasil.

A preocupação de que o jovem se desvie ao entrar na universidade é pertinente, pois isso de fato acontece, e não são poucos os casos. Contudo, talvez a “culpa” não seja só do jovem. Durante sua caminhada cristã, ele foi estimulado a pensar? Se não foi, é natural que tenha conflitos ao aprender que o mundo não é feito de verdades únicas e definitivas, que somente repetir algo dito por outro não é suficiente e que versículos decorados e orações fervorosas não vão resolver todos os problemas (GRÜNHAGEN, 2010).

No recorte do texto acima a preocupação parece ser que os jovens cristãos não limitem a atuação da fé apenas ao campo religioso, mas que consigam trafegar em outros espaços sociais, como, por exemplo, a universidade. A crítica da autora recai sobre o dualismo: fé *versus* ciência. Nesse duelo, a capacidade de pensar, questionar e criticar são contrapostos com os dogmas da fé cristã. Para ela, esse dualismo não precisa ser tão acentuado ou gritantemente distante como frequentemente o é, sendo possível trilhar um caminho de diálogo entre as questões religiosas e as questões acadêmicas.

Na visão da autora, os jovens são os atores sociais que mais necessitam desta abertura, inclusive para que as igrejas não percam suas juventudes. Por essa razão, ela considera no fim do texto que “o desafio de ensinar a pensar pode até ter proporções gigantescas, mas não é impossível. Que a igreja não subestime os jovens, mas ajude-os” (GRÜNHAGEN, 2010). Ao que tudo indica, esse é o caminho que a *IFES World* tem tentado seguir desde a sua fundação.

Na percepção de Karen Costa (2018, p. 22), “os estudantes evangélicos ao ingressarem na universidade trazem consigo uma visão de mundo já interiorizada, ancorada em pressupostos de sua tradição religiosa”. Essa percepção reitera a perspectiva de que os jovens evangélicos se integram a universidade não se desvencilhando do campo religioso, muito pelo contrário, dá indicativos de que a religiosidade sobrepõe ou permeia as demais relações sociais no campo educacional.

No intento de aprofundar sobre essas questões, no grupo focal perguntando sobre qual era a razão e a motivação deles em participar desse movimento estudantil ligado à CIEE/IFES América Latina, sendo que haviam outros grupos<sup>97</sup> dentro e fora da própria universidade. A proposta aqui era entender porque

---

<sup>97</sup> No Apêndice 4 há um quadro com alguns movimentos de jovens universitários evangélicos que não possuem vínculos com a CIEE/IFES na América Latina.

escolheram a CIEE/IFES e não qualquer outro movimento. As respostas dos jovens giraram em torno da noção de acolhimento que o grupo oportuniza em relação ao ambiente universitário, além de ser um grupo com o mesmo viés religioso deles, conforme se evidencia nas seguintes falas:

A lo que a mí me lleva a participar del movimiento fue porque en el tiempo en el que yo estaba en la universidad e pasé por un momento de alejarme de Dios y escuche sobre la comunidad, entonces fue algo dentro de mí que me llevó a conocerlos y a tener ese vínculo que ahora tengo porque me llevó nuevamente a los caminos de Dios, [...] me sentí en familia, entonces fue lo que me llevo, el cómo se podría decir, mi alma buscando de Dios y me llevo a hacia la comunidad. (J. Flores)

Comecei a participar para ter boas amizades, porque quando a gente entra na universidade é uma coisa que pode assustar a gente e que a gente pode desviar muito fácil porque são muitas ideias novas. Então eu pensei, é uma comunidade importante [...]. (J. Sánchez)

Essa percepção dos jovens em considerar que a CIEE/IFES América Latina ocupa um papel social enquanto grupo de acolhimento é algo que ficou perceptível em vários momentos da pesquisa e contribui para ressignificar o próprio papel social da universidade na vida dos jovens universitários evangélicos. Essa foi a mesma constatação de Groppo *et al* (2020, p. 256) ao investigar um grupo de jovens universitário evangélicos ligados a ABUB: "...a permanência de estudantes na universidade – graças a sua principal estratégia de ação, o acolhimento –, os sentidos da filiação religiosa na universidade...".

Para esses jovens a universidade pode até não ser um lugar da racionalidade crítica e da formação moral-social em seu sentido *stricto sensu*, mas constitui-se em um espaço de encontro de pares religiosos, de reconhecimento, partilha, de reafirmação de identidade e de formação profissional. Dessa forma, a universidade para esses jovens não é apenas um lugar para se aprender conhecimentos científicos, mas também de fazer trocas culturais que reafirmam os seus *habitus*.

A compreensão de ser a universidade um espaço de acolhida pelos jovens ligados ao movimento encontra convergência com os recentes estudos de Ricardo Wesley (2017) sobre a atuação do movimento e o processo formativo desempenhado pelos líderes das CIEE/IFES na América Latina. O autor aponta que

a noção de afeto<sup>98</sup> (*cariño*), generosidade, fazer junto, estar próximo e o sentimento de pertença são distintivos norteadores das pautas do grupo e que é exatamente esse acolher que torna a atuação da CIEE/IFES eficaz dentro das universidades. Essa também foi a percepção de Ruth Padilla Deborst (2016) e Luis Groppo *et al* (2020), em que atribuem a noção de acolhimento como uma das principais características do movimento dentro do campo educacional.

O acolhimento (*cariño*) parece ser uma das respostas desses jovens ao jogo dentro do campo educacional, porém se faz necessário também fazer a análise inversa, ou seja, de que forma o campo educacional efetivamente se integra a vida desses jovens. De fato, o movimento da CIEE/IFES atua dentro do espaço geográfico e territorial das universidades, porém é preciso identificar a representação social desses jovens, ou seja, eles estão efetivamente jogando/disputando a partida ou apenas atravessando pelo campo educacional. Esse questionamento é importante, pois o campo educacional pressupõe a formação de um *habitus* universitário, porém esse processo não é automático e nem é inevitável, pois é possível estar na universidade e resistir à formação plena do *habitus* universitário, dando mais espaço para a representação de outros *habitus* e de outros capitais que não são tão peculiares ao campo educacional.

A ausência de disposição e disponibilidade para jogar e disputar dentro do campo educacional pode inibir a formação do *habitus* universitário por parte dos jovens universitários evangélicos. Isso pode favorecer o surgimento de um vácuo de identidade e representatividade que se aproxima do que Marc Augé (1994) chamou de 'não-lugar'. Para esse autor, os exemplos mais tangíveis do 'não-lugar' são os aeroportos, as salas de espera, os centros comerciais, as estações de trem, rodoviárias, as redes de hotéis, entre outros espaços, que por mais que sejam lugares com grande circulação de pessoas, as relações que ali se estabelecem não são capazes de criar identidade de grupo com o local em questão. Portanto, é nesse sentido, que, talvez, para os jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES

---

<sup>98</sup> Ricardo Wesley (2017) reitera o aspecto do afeto (*cariño*) como um dos princípios norteadores na ação formativa e na participação social dos jovens ligados ao movimento. Para comprovar a centralidade e atualidade disso o autor cita a fala de Samuel Escobar na apresentação do *paper* 'The infrastructure of affection in the Christian ministry' ('A infraestrutura de afeto no ministério cristão' – em uma tradução livre), que foi proferida na *World Assembly* da *International Fellowship of Evangelical Students* em Oaxtepec, México, entre os dias 22 a 29 de julho de 2015.

América Latina a universidade possa não estar ocupando um lugar<sup>99</sup> de disputa social, em sua forma plena. Nesse sentido, se aproximariam da noção de 'não-lugar', ou seja, o campo educacional e seus distintivos peculiares não conseguem ser suficientemente e nem conscientemente integrado a esses jovens ao ponto de favorecer o surgimento de um *habitus* universitário.

A universidade para alguns desses jovens sujeitos da pesquisa pode estar sendo, em parte, um 'não-lugar', pois se achegam à universidade com suas identidades morais, sociais e religiosas fixas e não se permitem integrarem a realidade do campo educacional, e sendo assim, podem estar rejeitando, de forma intencional ou não, a formação de um *habitus* universitário. Nesse viés, para esses jovens a universidade pode ocupar apenas um papel pragmático de diplomação e formação profissional, atrelado a esse tempo uma noção de fraternidade religiosa.

A lógica do 'não-lugar' de Marc Augé (1994) como estamos referendando se aproxima do que Ecco; Costa; Filho (2018) chamaram de 'entre-lugar'. Essa categoria do 'entre-lugar' é usada por esses autores para se referir aos jovens universitários religiosos que por mais que estejam no ambiente universitário não se deixam sitiar pela razão científica e pela lógica crítico-social, porém também não mais se encaixam nos formatos convencionais da tradição religiosa, ou seja, estão em um limbo de tensões, confrontações, reclassificações e ressignificações de seu próprio papel social na ordem da vida coletiva de ser jovem universitário religioso.

Dessa maneira, trazendo a reflexão para a condição dos sujeitos da pesquisa, esses jovens universitários evangélicos não se apropriam plenamente do *habitus* universitário e conseqüentemente não jogam com todas as ferramentas possíveis o jogo do campo educacional; e paralelamente, não encontram na universidade um espaço plenamente convergente com o *habitus* religioso, o que pode favorecer a noção de uma velada resistência e negação do *habitus* universitário dentro do campo educacional.

Essa percepção ajuda a entender porque nos estudos de Fernando Costa (2017) e Groppo *et al* (2020) sobre grupos ligados à CIEE/IFES, os referidos autores indicam que os temas como feminismo, homossexualidade, partidarismo político, entre outras questões crítico-sociais polêmicas não são pautas frequentes entre os

---

<sup>99</sup> Para Marc Augé (1994) há distinção entre os termos 'lugar' e 'espaço'. Para ele, o lugar remete a algo físico, arquitetônico e material, porém o espaço refere-se a uma construção social e implica em uma representação social. O lugar e o espaço podem até se integrar, mas não necessariamente.



grupos ligados ao movimento, pois ao que parece, a uma tensão e uma disputa concorrencial entre o campo religioso e o campo educacional nos processos formativos desses jovens. Todavia, para além dessas temáticas com forte teor político-social dentro das universidades, pode-se considerar que esses jovens apresentam uma relativa flexibilidade para intercambiar entre esses dois mundos (evangélico e universitário), o que é positivo, pois indica que não se tem a intenção de criar um mundo à parte dentro das universidades.

A partir desses distintivos religiosos e universitários, julgamos que os grupos ligados à CIEE/IFES na América Latina até poderiam estar ocupando esse 'lugar' de debate sobre fé, razão, crítica social, ciência e mundo universitário, semelhante aos debates que são recorrentes no cenário estadunidense, como os que foram protagonizados por Alister McGrath, John Lennox, J. P. Moreland, Hugh Hewitt e William Lane Craig, entre outros que intentam dar visibilidade ao *habitus universitário* como uma condição social que pode estar em diálogo com a fé, não em posição de subordinação a fé. Em contrapartida, no contexto da América Latina esses debates e imbricamentos não se mostram ser uma prática recorrente, sendo que o que se percebe no *site* oficial da CIEE/IFES e nas redes sociais do movimento (*Instagram*) são ações, majoritariamente, de cunho religioso, o que favorece a percepção de que para esses jovens o *habitus* religioso sobressai em relação ao *habitus* universitário, inclusive, dentro do campo educacional.

### CAPÍTULO 3 - A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DOS JOVENS QUE INTEGRAM A CIEE/IFES NA AMÉRICA LATINA

SER NOVO

*por Israel Belo de Azevedo*

Cristo, eu creio em ti.

E para mim, tu és o instante dos instantes,  
onde toda a história humana se concentra,  
atemporal, aespacial, eterno,  
acima da história,  
abaixo da história,  
ao lado da história,  
dentro da história que é a tua história e a nossa.

E para mim, tu és o ponto dos pontos,  
de onde saem todas as linhas,  
inclusive as paralelas.

E para mim, tu és o parcialmente tudo,  
que te reúnes a todos os nada  
para te tornares na história  
totalmente tudo em todos.

(AZEVEDO, 2014, p. 79)

O poema de Israel Belo de Azevedo demonstra a centralidade de Cristo para aqueles que se integram à fé cristã, enfatizando que a própria história é interpretada a partir do Cristo para aqueles que se vinculam ao cristianismo. Essa perspectiva reitera que o campo religioso, quiçá mais enfaticamente entre os evangélicos, tende a sobrepor às demais esferas da vida coletiva, tensionando as relações sociais em um embate entre a *secularização* e a *dessecularização*, como descreve Peter Berger (1985; 2000), e reordenando os sentidos das ações sociais desse coletivo, conforme pondera Max Weber (2001).

A importância e centralidade de Cristo na fé cristã são características marcantes, porém não se pode romancear a realidade acerca das condições sociais

e políticas que dão manutenção do Cristianismo no cenário atual, especialmente entre os protestantes de linha pentecostal e neopentecostal, conforme destacam Scott (2004), Mariano (2005), Lemos (2009), Sousa (2014), Burjack (2014), Martins (2015) e Kreher (2016). Nesse viés, o capitalismo neoliberal, o imediatismo, a ideologia, o presentismo e o consumismo se apresentam entreamados a essa nova face da religiosidade latino-americana, que por vezes, se representa socialmente na própria construção religiosa junto aos jovens evangélicos do tempo presente.

A religião é uma instância socializadora e formativa, conforme consideram Berger (1985; 2000), Sofiati (2009), Quadros (2011) e Dias (2013). A análise sociológica acerca do papel social da religião é importante para entendermos a dinâmica em que se estabelecem os processos de valoração, os discursos ideológicos<sup>100</sup> e as práticas dominadoras dentro do campo religioso e em seus imbricamentos com os demais campos. Logo, a religião não é uma esfera isolada da vida social, mas se integra, dialoga e tenciona com as demais instâncias socializadoras das juventudes.

Os *habitus*, o *ethos* e a *hexis* se integram à ação formativa das instituições a qual os jovens se vinculam e assim redefine a participação social desses sujeitos. Dessa forma, a compreensão de mundo e as formas de se vincular a esse mundo social não são neutras ou desintencionais, pelo contrário, se constituem em estratégias bem definidas no jogo. Logo, se a CIEE/IFES América Latina tem sua influência religiosa institucional sobre os jovens, a universidade também a tem, assim como a igreja a que se vinculam, bem como as organizações políticas que os rodeiam, ou seja, há pelo menos quatro instituições que estão disputando de forma objetiva a formação e a participação social desses jovens sujeitos da pesquisa. Nesse capítulo daremos atenção as relações e tensões existentes entre a CIEE/IFES e a universidade, pois ambas estão ocupando o mesmo espaço, território e temporalidade, pois a CIEE/IFES atua dentro das universidades.

---

<sup>100</sup> As ideologias, segundo Gohn (1997, p. 258), “são marcos referenciais estratégicos fundamentais para criar a identidade dos movimentos”. Sendo que para essa autora, “a ideologia de um movimento corresponde ao conjunto de crenças, valores e ideais que fundamentam suas reivindicações. [...] A ideologia é captada por meio da análise dos discursos e mensagens dos líderes e de toda a produção material e simbólica dos movimentos”. Por essa razão, por entendermos que as ideologias estão postas nas representações sociais que podem ser discursivas, mas que ultrapassa o verbal, agregando representações simbólicas e imagéticas, é que no decorrer da tese recorreremos aos diálogos, imagens disponíveis na *internet*, *slogans*, *bio*, *status* de *Instagram*, visando assim clarificar as ideologias que perpassam o movimento da CIEE/IFES na América Latina.

Ao longo deste capítulo traçamos um percurso que intenta verificar as possíveis relações sociais e religiosas desenvolvidas pela CIEE/IFES a partir do espaço social da universidade. Partimos do pressuposto que a universidade, conforme destaca Darcy Ribeiro (1969; 1986), deveria ser um espaço social que promove o debate crítico acerca das estruturas de dominação de uma determinada sociedade. A universidade, nesse sentido, se propõe a cumprir um papel social de discussão acerca da realidade e ajuda no processo de desenvolvimento da consciência crítica. Entendemos que esses distintivos são basilares para a formação do debate, contestação e enfrentamento das estruturas de dominação que estão postas na sociedade. Então, já que os jovens que compõem a pesquisa estão inseridos nesse espaço de formação, entendemos que tais contextos e efervescências se fazem presentes, de alguma forma e em alguma medida, nos discursos e representações do movimento, assim como na participação social desses jovens.

Além da universidade como espaço social propomos ao longo do capítulo analisar uma outra representação do movimento dentro da universidade, porém agora evidenciada pelo ciberespaço do *Instagram*. Dessa forma, será possível visualizar, ainda que parcialmente, os processos formativos e a participação social dos jovens universitários evangélicos ligados a CIEE/IFES América Latina, pois ao que parece são os jovens universitários que fazem as postagens do *Instagram* e provavelmente são eles mesmos que administram os perfis nessa rede social, não os secretários-gerais nacionais. Isso nos ajudará a compreender a percepção que esses jovens têm acerca das instituições sociais em que se vinculam e se representam.

No intuito de identificar os elementos constitutivos da ação formativa e da participação social dos jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina nas possíveis interfaces entre o campo político, o campo religioso e o campo educacional, propomos duas subdivisões ao final do capítulo. Primeiramente, serão destacados como eixo norteadores da ação formativa do grupo as que se referem sobre as questões de gênero, o movimento da Missão Integral e as temáticas dos treinamentos/oficinas. Posteriormente, para se compreender acerca da prática social desses jovens que se integram à pesquisa serão analisadas as perspectivas deles próprios sobre o que vem a ser jovem, sobre o engajamento social e sobre a participação social deles em seus respectivos países.

### 3.1. Uma representação social da CIEE/IFES América Latina no *Instagram*

Na tentativa de melhor visualizar a representação social dos jovens que integram a CIEE/IFES na América Latina, assim como avaliar a ação formativa, bem como detectar alguns elementos sobre a participação social deles em seus respectivos países, recorreremos ao ciberespaço, mas especificamente ao *Instagram*, como plataforma de análise. Essa mudança na abordagem metodológica se deu porque no início da pesquisa, ainda em meados de 2018, começamos a fazer contatos via *e-mail*, o que não se mostrou muito eficaz, conforme descrevemos no 'Diário de Campo e Etapas da Pesquisa' (vide Apêndice 1). Entretanto, ao mudarmos a estratégia e fazermos contato via *Instagram*, no final de 2019 e no decorrer de 2020, os resultados se mostraram mais eficazes e contínuos, talvez, por ser um público mais jovem, que ao que parece, fazem uso mais recorrente a essas plataformas sociais para comunicação. Por essa razão, optamos em fazer uma análise da representação social do movimento a partir do *Instagram*.

O *Instagram* se mostrou ser um importante recurso de análise das representações do movimento especialmente por oportunizar um olhar sobre as ações, intenções e registros dos grupos ligados à CIEE/IFES América Latina. No período de pandemia ocasionado pelo COVID-19, entre os meses de março a junho de 2020, os jovens utilizaram as redes sociais para realizarem suas reuniões/encontros. Muitos desses registros foram postados no *Instagram* e nos *Stories*<sup>101</sup> dos perfis ligados ao movimento. Dessa forma, conseguimos acompanhar muitas dessas atividades em tempo real. Paralelamente, o movimento utilizou outras formas de interação social-digital como: *ZOOM*, *Google Meet*<sup>102</sup>, *Skype*, *YouTube* e grupos de *WhatsApp*<sup>103</sup>. Em muitos desses momentos conseguimos estar de forma síncrona com os jovens e observar as estruturas simbólicas, os discursos, as intenções, os *habitus* e o *ethos* do movimento. O registro de várias dessas

---

<sup>101</sup> *Stories* é um recurso do *Instagram* que permite que o usuário publique fotos, vídeos ou textos vinculados ao perfil, porém com visualização disponível por um curto período de tempo, exatamente 24 h. Após esse período a publicação nos *Stories* não vai está disponível para visualização.

<sup>102</sup> *Google Meet* é uma plataforma do *Google* para se fazer videochamadas corporativas.

<sup>103</sup> *WhatsApp* é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones.

participações em reuniões/encontros do movimento está disposto no ‘Diário de Campo e Etapas da Pesquisa’ (vide Apêndice 1).

Ao percebermos que o *Instagram* se mostrou mais eficaz para se ter contato e para se obter respostas dos jovens que se integram a CIEE/IFES na América Latina, então, começamos a mapear os perfis do *Instagram* vinculados ao movimento para termos uma dimensão da atuação do movimento na América Latina. Entretanto, algo que nos chamou a atenção é que quando entramos em contato via *e-mail* e *WhatsApp* com os SG’s e o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina no intuito deles verificarem a lista de perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina não obtivemos resposta e nem confirmações. Contudo, a secretária-geral da ABUB retornou<sup>104</sup> via mensagem de *WhatsApp* informando que ela particularmente não usava o *Instagram*, e que, então, não teria condições de verificar os perfis vinculados a CIEE/IFES.

Tentamos localizar o perfil dos secretários-gerais nacionais no *Instagram*, mas localizamos apenas três, inclusive o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina não tinha uma conta pessoal no *Instagram* até esse momento da pesquisa. A partir disso, deduzimos, portanto, que em alguns casos, como no Brasil, eles têm pessoas específicas ligadas à publicidade e divulgação em redes sociais, não sendo papel dos SG’s e nem da diretoria geral as postagens no *Instagram*. Após alguns contatos via *Direct* do *Instagram* foi possível constatar que, majoritariamente, os perfis são administrados por voluntários ligados ao movimento, provavelmente universitários que fazem parte do grupo local. Isso explicaria o porquê de se ter tantos perfis em cada país, pois cada grupo local parece ter autonomia para se representar dentro de cada universidade, ao menos podem fazê-lo no ciberespaço do *Instagram*.

Nesse momento percebemos que seria possível se ter ao menos duas representações e identidades da CIEE/IFES América Latina, que podem não ser coincidentes e, que talvez, até estejam em disputa. Teríamos uma primeira CIEE/IFES América Latina que é a dos líderes do movimento, em que se incluem os SG’s e o secretário-regional da América Latina, que usam o *e-mail* e o *site* como formas diálogo e de representação social do movimento. Baseado nos questionários eles tem, em sua grande maioria, idade acima de 35 anos e são concluintes de

---

<sup>104</sup> Respondido via *WhatsApp* no dia 20 de novembro de 2019.

cursos universitários, o que podem torná-los deslocados frente à realidade social dos atuais jovens estudantes vinculados ao movimento. Esses líderes, numa visão bourdieusiana, seriam, provavelmente, o grupo dominante no interior da estrutura do movimento, sendo assim eles detêm o poder e o controle da representação legítima do movimento.

De outro lado, teríamos uma segunda representação da CIEE/IFES América Latina, que é a feita no ciberespaço das redes sociais, especialmente pelo o *Instagram* e com menor intensidade pelo *Facebook*. Nesse espaço social-digital as rédeas do controle aparentam serem mais flexíveis, os jovens universitários parecem ter relativa autonomia e, ao que tudo indica, as postagens são feitas pelos próprios jovens, possivelmente alunos de cursos universitários ligados ao movimento, provavelmente feita pelo representante local ou algum universitário voluntário. Esse grupo, em uma leitura bourdieusiana, não seria o grupo dominante, pois não se fazem presentes nas estruturas legítimas do movimento (*e-mail* e *site*) e não estão interligados as redes de comunicação oficiais. Tanto é que quando entramos em contato pela primeira vez pelo *Instagram* percebemos que muitos dos administradores dos perfis ficaram surpresos e admirados com a proposta de pesquisa do Doutorado, sendo que já fazia quase um ano que mantínhamos contato via canais oficiais com os líderes, conforme descrito na seção ‘Diário de Campo e Etapas da Pesquisa’ (vide Apêndice 1). Apesar de não fazerem parte da estrutura legítima são esses que dão contornos de identidade e representação ao movimento, especialmente no tempo presente onde a representação social se dá também em ciberespaços e ocupam grande significado nas teias sociais dos grupos juvenis no século XXI.

Na tentativa de melhor visualizar as representações (no plural) do movimento, optamos por fazer duas análises complementares dentro do ciberespaço do *Instagram*: 1) faremos uma análise as descrições na *bio*<sup>105</sup>; e 2) faremos uma aproximação da análise da *bio* com as postagens e fotos contidas nos perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina (vide Apêndice 5). Optamos por fazer a abordagem metodológica desta forma por entendermos que assim como Wacquant (2006) e Peters (2017a) destacam a importância das fotografias nas

---

<sup>105</sup> A expressão *bio* é utilizada na plataforma do *Instagram* como uma abreviação para a expressão ‘biografia’ e refere-se ao texto que segue abaixo da foto do perfil. O propósito da *bio* é ajuda na descrição do usuário, destacando a identidade e as características do usuário.

análises de Bourdieu, o *Instagram*<sup>106</sup> seria o equivalente moderno que proporciona uma representação imagética e fotográfica do coletivo com um relativo distanciamento do objeto e dos sujeitos de investigação. Nesse sentido poderíamos, assim como nos estudos de Bourdieu, usar a fotografia para ajudar a aguçar a percepção “etno(socio)lógico” (*sic*) (PETERS, 2017a, p. 293) acerca dessa realidade coletiva. Dessa forma, seria possível captar visivelmente os detalhes que estruturam as relações sociais do movimento, que por estarem congelados em uma imagem poderia fornecer uma nova perspectiva sobre as relações sociais do grupo.

Abaixo um quadro descritivo da *bio* dos perfis que têm vínculo com a CIEE/IFES na América Latina e a respectiva quantidade de seguidores em maio de 2020. A relação está em ordem alfabética por país:

Quadro 2 - Descrição na *bio* das contas do *Instagram* – CIEE/IFES América Latina

<b>País</b>	<b>Perfil no <i>Instagram</i></b>	<b>Descrição na <i>Bio</i> do <i>Instagram</i></b>	<b>Número de Seguidores</b> <small><sup>107</sup></small>
ARGENTINA	ABUA Córdoba (@abuacordoba)	Somos un grupo de estudiantes y profesionales con la visión de compartir a Jesucristo en la universidades e terciarios de Córdoba.	601
ARGENTINA	ABUA La Plata (@abua.laplata)	Estudiantes alcanzando estudiantes. Somos un movimiento estudiantil cristiano con el propósito de compartir a Jesús en la universidad.	867
ARGENTINA	ABUA Villa Maria (@abua_villa_maria)	Asociación Bíblica Universitaria Argentina: Somos un movimiento; Somos comunidad; Dios, Mates, Vida, Charlas, Universidad.	170
ARGENTINA	ABUA CrUS Salta (@abuacrussalta)	Asociación Bíblica Universitaria Argentina. Cristianos Universitarios de Salta.	162

<sup>106</sup> No Apêndice 5 disponibilizamos alguns *prints* da tela principal do *Instagram* de algumas das contas de perfis vinculados a CIEE/IFES América Latina para melhor visualização da representação do movimento nesse ciberespaço.

<sup>107</sup> O número de seguidores no *Instagram* é passível de mudanças e serve para mensurar o alcance do perfil. O quantitativo de seguidores exposto nesse Quadro foi o número que constava no dia 07 de maio de 2020. Na tentativa de dimensionar o quantitativo de jovens que fazem parte do movimento vamos usar como critério a somatória de seguidores das contas de *Instagram*. Usando esse critério, obtivemos ao total 42.310 seguidores na América Latina. Obviamente que esse é um número que não remete com exatidão a quantidade de jovens vinculados ao movimento, pois é preciso considerar que há perfis que seguem mais de uma conta no *Instagram*, também é possível que se tenha contas inativas, é necessário considerar que nem todos os perfis ligados ao movimento entraram no Quadro, provavelmente nem todos os jovens têm contas no *Instagram*, e se tem, não necessariamente precisa ser um seguidor de algum dos perfis ligados ao grupo. Essas e outras questões precisam ser consideradas nesse processo de dimensionamento.



ARGENTINA	ABUA ciudad universitaria (@abuaciudaduniversitaria)	---	101
ARGENTINA	ABUA (@abuargentina)	50 años compartiendo a Jesucristo con estudiantes y profesionales en Argentina.	687
ARGENTINA	ABUA Libres (@abualibres)	Somos un grupo local de estudiantes secundarios, universitarios y profesionales de la Asociación Bíblica Universitaria Argentina.	318
ARGENTINA	ABUA Deán Funes (@abuadeanfunes)	---	176
ARGENTINA	ABUA Buenos Aires (@abuabuenosaires)	Estudiantes alcanzando estudiantes. Anunciando las buenas noticias de Jesús.	1.039
ARGENTINA	ABUA Jujuy (@abua_jujuy)	Estudiantes alcanzando estudiantes.	177
BOLÍVIA	CCU Bolivia (@ccubolivia)	Estudiantes alcanzando estudiantes.	289
BRASIL	ABU Brasil (@abubrasil)	Estudante alcançando estudante: movimento estudantil missionário evangélico presente nas escolas, universidades e entre profissionais do Brasil.	3.403
BRASIL	ABUB Leste (@lesteabub)	Somos estudantes que alcançam estudantes na região Leste: Rio de Janeiro e Espírito Santo.	801
BRASIL	ABU Bauru (@abubauru)	Aliança Bíblica Universitária de Bauru. Estudante alcançando estudante.	386
BRASIL	ABU Carioca (@abucarioca)	Aliança Bíblica Universitária no Rio de Janeiro. Estudante alcançando estudante.	379
BRASIL	ABU Anápolis (@abuanp)	Aliança Bíblica Universitária - Estudantes que se reúnem para conversar sobre a bíblia, Jesus Cristo e a nossa vida diária.	917
BRASIL	ABUB Centro-Oeste (@abubcentrooeste)	Sejam bem-vindos ao perfil oficial da ABUB Centro-Oeste no Instagram.	238
BRASIL	ABU Leopoldina (@abubleopoldina)	Aliança Bíblica Universitária.	341
BRASIL	ABU Poços de Caldas (@abu_pcaldas)	Estudante alcançando. Jesus é o caminho, o resto é beco sem saída.	205
BRASIL	ABUB Minas Gerais (@abub.minasgerais)	Aliança Bíblica Universitária do Brasil - Região Minas Gerais.	741
BRASIL	ABUB Montes Claros - MG (@abubmoc)	Movimento estudantil que visa a propagação do evangelho nas escolas e universidades.	161

BRASIL	ABUB Nordeste (@abubnordeste)	Aliança Bíblica Universitária do Brasil da Região Nordeste.	972
BRASIL	ABU lavras (@abulavras)	Estudante Alcançando Estudante em Lavras.	497
BRASIL	ABU FIAP (@abufiap)	--	7
BRASIL	ABU Manaus (@abumanaus)	Somos um grupo de estudantes em Manaus/AM que integra a Aliança Bíblica Universitária do Brasil.	258
BRASIL	ABU Itabaiana (@abuitabaiana)	Fé que pensa, razão que crê. UFS, no fundo da vivência.	220
BRASIL	ABU Franca (@abufrancasp)	--	340
BRASIL	ABU Maceió (@abumaceio)	Estudante alcançando estudante.	424
BRASIL	ABU Manhuaçu - MG (@abu_manhu)	Estudante alcançando estudante. Fé que pensa, razão que crê.	361
BRASIL	ABU São Mateus (@abu.saomateus)	Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Fé que pensa, razão que crê.	275
BRASIL	ABU SP MS (@abubspms)	Aliança Bíblica Universitária do Brasil.	763
BRASIL	ABU Região Sul (@abubsul)	Instagram da região Sul da Aliança Bíblica Universitária do Brasil.	406
BRASIL	ABU UFMA (@abu.ufma)	Fé que pensa, razão que crê.	495
BRASIL	ABUB Assis (@abubassis)	Fé que pensa, razão que crê.	132
BRASIL	ABU Marília (@abumarilia)	Aliança Bíblica Universitária em Marília/SP	577
BRASIL	ABU Norte (@abubnorte)	A ABUB no Amazonas, Maranhão, Pará, Piauí, Roraima, Amapá e Tocantins. A região mais verde do Brasil. Somos fortes, podemos mudar o Norte.	653
BRASIL	ABU Boa Vista - RR (@abu_boavista.rr)	Aliança Bíblica Universitária de Boa Vista.	381
BRASIL	ABUB São Carlos (@abu.saocarlos)	Aliança Bíblica Universitária de São Carlos. Estudante Alcançando Estudante. Fé que pensa, razão que crê.	480
BRASIL	ABU Belo Horizonte (@abubeaga)	ABU é lugar de comunhão, une a fé com a razão. A missão não é tão simples quanto pensa, estudar e fazer	864

		sempre a diferença, Espalhar o amor.	
BRASIL	ABU CEUMA - ANIL (@abuceuma.anil)	Estudante alcançando estudante.	93
BRASIL	ABU ODONTO USP (@abuodontousp)	Aliança Bíblica Universitária na Faculdade de Odontologia da Universidade de São Paulo.	97
BRASIL	ABUB Pouso Alegre (@abupa_)	Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Estudante Alcançando Estudante. Fé que pensa, razão que crê.	672
BRASIL	ABUB JF (@abubjf)	Estudante alcançando estudante! Missões.	1.011
BRASIL	ABU USP (@abuusp)	Aliança Bíblica Universitária, um movimento de estudantes que acredita que é possível unir fé e razão dentro da USP.	787
BRASIL	ABU Quadrilátero (@abu_quadrilatero)	Aliança Bíblica Universitária.	152
BRASIL	ABU Rio Paranaíba (@aburioparanaiba)	Estudante alcançando estudante. Venha fazer parte da nossa família.	470
BRASIL	ABU Beach (@abubeach)	Somos a Aliança Bíblica Universitária presente no litoral de São Paulo. Estudante alcançando estudante.	169
BRASIL	ABU Picos – PI (@abubpicos)	O missionário que existe para compartilhar o Evangelho de Jesus Cristo nas universidades e escolas.	402
CHILE	GBU Los Ángeles (@gbu_losangeles)	Grupo Bíblico Universitario. Reunir, ser y hacer discípulos.	296
CHILE	GBU Santiago - Centro (@gbusantiagocentro)	Grupo Bíblico Universitario. Reunir, ser y hacer discípulos.	503
CHILE	GBU Punta Arenas (@gbu.puntaarenas)	Somos un grupo Bíblico, nos juntamos a compartir y estudiar la Biblia. Te esperamos en la Universidad de Magallanes. Reunir, ser y hacer discípulos.	190
CHILE	GBU Inacap Temuco (@gbuinacap)	--	193
CHILE	GBU Temuco (@gbutemuco)	Reunir, ser y hacer disipulos. Estudiantes Cristianos proclamando el nombre de Jesús en la Universidad.	801
CHILE	GBU Autónoma de Chile (@gbu_ua_el.llano)	Grupo Bíblico Universitario.	256
CHILE	Gbu IPchile Temuco (@gbu.ipchile.temuco)	Reunir, Ser y Hacer Discípulos. Grupo Bíblico Universitario.	223
CHILE	GBUCH	Reunir, ser y hacer discípulos. Presente en las U's de Chile desde 1964, somos un movimiento, una comunidad, una	1.491

	<i>(@gbu_chile)</i>	organización y una familia.	
CHILE	GBU Osorno <i>(@gbu_osorno)</i>	Grupo Bíblico Universitario.	281
COLÓMBIA	UCU - IFES Colombia <i>(@ucucolombia)</i>	UCU es un movimiento estudiantil y profesional que proclama las buenas nuevas de Jesucristo en las universidades colombianas.	677
COLÓMBIA	UCU Medellín <i>(@ucumedellin)</i>	Somos Unidad Cristiana Universitaria, Una comunidad de estudiantes que comparte a Jesús en la Universidad.	181
COSTA RICA	ECU - IFES Costa Rica <i>(@ecucostarica)</i>	Estudiantes cristianos unidos. Estudiantes alcanzando estudiantes.	347
EL SALVADOR	Muc El Salvador <i>(@mucelsalvador)</i>	Movimiento Universitario Cristiano. Venga tu Reino a la Universidad.	357
EL SALVADOR	Muc UES Central <i>(@mucuescentral)</i>	---	110
EQUADOR	CECE Ecuador <i>(@cece.ecuador)</i>	Proclamando a Jesucristo en las universidades de nuestro país.	832
EQUADOR	Estudiantes Evangelicos FCA <i>(@evangelicos_fca)</i>	Unidos en oracion por nuestra generacion.	21
GUATEMALA	GEU Guatemala <i>(@somos.geu)</i>	Grupo Evangélico Universitario.	762
GUATEMALA	GEU Occidente <i>(@geuxela)</i>	Grupo Evangélico Universitario (GEU) Región occidente.	248
GUATEMALA	GEU Cobán <i>(@geu_coban)</i>	Grupo Evangélico Universitario en la región de Cobán, Alta Verapaz. Guatemala.	174
GUATEMALA	Geu Chiqui <i>(@geuchiqui)</i>	---	112
HONDURAS	CCUH Zona Norte <i>(@ccuh_zonanorte)</i>	Somos un grupo de estudiantes alcanzando estudiantes para Cristo y nuestra mayor prioridad es de que conozcan la vida de Jesús y así ser transformados.	123
MÉXICO	Compa Jalisco <i>(@compa.jalisco)</i>	Estudiantes alcanzando estudiantes con el evangelio de Jesucristo.	273
MÉXICO	Compa Mexicali <i>(@compamexicali)</i>	Estudiantes alcanzando estudiantes con el evangelio de Jesucristo en Mexicali.	263
MÉXICO	Compa Baja California <i>(@compabc)</i>	Estudiantes Alcanzando Estudiantes.	221
MÉXICO	Compa Nuevo León <i>(@companuevoleon)</i>	Alcanzar estudiantes com el Evangelio de Cristo, siendo comunidades que estudian, viven y comparten la Palabra, impactando nuestro entorno.	481

MÉXICO	<i>Compa Estado de México</i> (@compa.edomex)	Estudiantes alcanzando estudiantes con el Evangelio de Jesucristo.	87
MÉXICO	Compa Noreste (@companoreste)	---	273
MÉXICO	Compa Yucatan (@compayucatan)	Comunidad de movimientos estudiantiles y profesionistas yucatecos que buscan conectar las Buenas Nuevas de Jesús con la Universidad y el trabajo.	61
MÉXICO	Compa Vera Cruz (@compaveracruz)	Estudiantes alcanzando estudiantes con el evangelio de Jesucristo.	107
MÉXICO	COMPA Queretaro (@compaqrroo)	Estudiantes alcanzando estudiantes con el Evangelio de Jesucristo.	82
MÉXICO	Compa Tijuana (@compatj)	¿Eres estudiante en Tijuana? Participa en estudio bíblico virtual.	171
NICARÁGUA	Cecnic (@cecnic_ifes)	Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua. Formando estudiantes y profesionales íntegros, transformados por el evangelio de Jesús.	482
PANAMÁ	CEC Panamá (@cecpanama)	Una comunidad con el fin de proclamar el evangelio, en el mundo estudiantil y profesional de Panamá.	1.070
PERU	AGEUP (@ageup.ifes)	Somos un movimiento estudiantil misionero que se desarrolla en las universidades peruanas.	416
PERU	CBU UNJBG - TACNA (@cbuunjbgtacna)	Somos una comunidad interdenominacional que promueve la transformación de las universidades por medio del evangelio de Jesucristo.	42
PERU	CBU UCSM (@cbu_ucsm)	---	106
PERU	CBU USS (@cbuuss)	Somos jóvenes universitarios viviendo un evangelio transformador desde una perspectiva integral.	202
PERU	CBU - UPN Trujillo (@cbu_upn_trujillo)	seamos luz, hoy más que nunca.	600
PERU	CBU - UNC Cajamarca (@cbu_cajamarca)	Somos una asociación cristiana evangélica interdenominacional que se encarga de promover el desarrollo ético, moral y profesional.	61
PERU	Cbu Villarreal (@cbu_villa)	Somos una comunidad evangelica cuyo proposito es proclamar los los valores del Reino en la universidad.	86
PERU	CBU UNAS Tingo Maria (@cbu.unas)	Comunidad bíblica universitaria de la UNAS Tingo María.	59
PERU	Región Norte - AGEUP IFES	No basta con solo estar reunidos. Es tiempo de estar unidos.	350

	<i>(@regionnorte.ageup)</i>		
PERU	CBU - UNI <i>(@cbu.uni)</i>	Somos un grupo de jóvenes universitarios en comunidad, aplicando los valores del Reino de Dios al servicio de los demás.	38
PERU	CBU - UNPRG Chiclayo <i>(@cbu.unprg)</i>	---	345
PERU	CBU UPC <i>(@cbu_upc)</i>	---	216
PERU	CBU UNHEVAL <i>(@cbu_unheval)</i>	Somos una comunidad universitaria inter-denominacional evangélica, nuestra misión es expandir el Reino de Dios de una manera integral.	55
PERU	CBU UCV Trujillo <i>(@cbu.ucv.trujillo)</i>	---	267
PERU	CBU PUCP <i>(@cbupucp)</i>	Somos una comunidad evangélica inter-denominacional de universitarios comprometidos en extender el Reino de Dios en nuestro centro de estudios.	648
PERU	CBU – UPAO <i>(@cbu_upao)</i>	Comunidad Bíblica Universitaria. Expandir el Reino de Dios en la Universidad.	1.098
PERU	CBU UCV Chiclayo <i>(@cbu_ucv_cix)</i>	Yo soy un militante, la gracia me a enrolado.	122
PERU	CBU UPAO <i>(@cbu.upao)</i>	grupo de jóvenes dispuestos a compartir buenas noticias, ven y atrévete; encontrarás una nueva familia.	50
PERU	CBU UNT <i>(@cbu_unt)</i>	Somos una Comunidad dispuesta a ayudarte en lo que desees bendiciones.	211
PERU	CBU Continental - Huancayo <i>(@cbucontinental)</i>	Comunidad Bíblica Universitaria Continental en Huancayo ¡Estudiantes alcanzando estudiantes.	193
PERU	CBU San Marcos <i>(@cbusanmarcos)</i>	Somos una comunidad de estudiantes evangélicos que buscamos difundir el evangelio y promover los valores del Reino de Dios en la universidad.	279
PORTO RICO	ABU Puerto Rico <i>(@abupuertorico)</i>	---	281
REPÚBLICA DOMINICANA	ADEE Nacional <i>(@adeenacional)</i>	Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos. Estudiantes alcanzando estudiantes.	140
URUGUAI	CBU Uruguay <i>(@cbuuruguay)</i>	Somos un movimiento estudiantil cristiano que busca capacitar a los estudiantes para vivir y compartir su fe.	579

Fonte: adaptado pelo autor (perfis acessados entre novembro de 2019 a abril de 2020)

A partir da descrição da *bio* das contas de *Instagram* vinculadas à CIEE/IFES América Latina fica evidente que o movimento construiu seu *ethos* e seus *habitus* a partir de uma lógica peculiar ao campo religioso, sendo que não há nenhuma menção explícita de aspectos característicos ao campo educacional (*habitus* universitário) ou ao campo político (*habitus* político). Entretanto, reitera-se que a expressão ‘perspectiva integral’ contida na *bio* da CBU Uneic (Chiclayo, Peru) aponta para uma relação social oriunda da perspectiva da Missão Integral, o que sinaliza para uma prática formativa específica; de semelhante maneira a expressão ‘entre profissionais’ contidas na *bio* da ABU (Brasil) e ‘*profesional*’ contidas na *bio* da ABUA (Córdoba, Argentina), CEC (Panamá) e UCU (Colômbia) apontam para uma conexão com a cotidianidade e para os processos formativos na vida social.

A partir das descrições na *bio* das contas de *Instagram* criamos uma nuvem de palavras que tem como objetivo facilitar a visualização das expressões que mais apareceram nas descrições das contas de *Instagram* vinculadas à CIEE/IFES América Latina:

Infográfico 4 - Nuvem de palavras da *bio* de perfis ligados à CIEE/IFES América Latina



Fonte: adaptado pelo autor, criado pelo *site* Word Clouds ([www.wordclouds.com](http://www.wordclouds.com))

A nuvem de palavras foi gerada a partir da *bio* dos perfis ligados ao movimento da CIEE/IFES na América Latina. Para melhor visualizar, segue abaixo um quadro representativo das principais palavras e a quantidade de repetição:

Quadro 3 - Palavras na *bio* das contas do *Instagram* – CIEE/IFES América Latina

<b>Quantidade de repetição</b>	<b>Palavra/Verbetes</b>
22	Estudantes
20	Bíblica
17	Aliança
17	Universitária
16	Estudante
16	Estudantes
13	Alcanzando
10	Alcançando
10	Comunidad
9	Brasil
9	Estudante
9	Razão
9	Universitario
8	Evangelio
8	Grupo
8	Pensa
8	universidades
7	Crê
7	Fé
7	Grupo
7	Jesús
7	Reino
7	Universidad
6	Bíblico
6	Dios
6	Jesucristo
6	Reunir

Fonte: adaptado pelo autor, criado pelo *site Word Clouds* ([www.wordclouds.com](http://www.wordclouds.com))



O fato de ser um grupo de jovens estudantes universitários as expressões ‘estudantes’, ‘universidades’, ‘razão’, e seus derivados tanto em português como em espanhol, ficaram em evidência na nuvem de palavras, o que poderia nos levar a concluir que o movimento se insere no campo educacional de forma explícita, jogando o jogo no interior do campo educacional. Contudo, é válido ponderar que os verbetes citados com frequência vinham dentro de uma frase/oração com notória representação religiosa, e por vezes, vinham no *slogan* do movimento. Por exemplo, no caso do Brasil há um excesso de utilização da expressão: ‘Fé que pensa, razão que crê’ – que é uma referência baseada no livro de John Stott (1994): *Crer é também pensar*.

As excessivas expressões que remetem ao campo educacional descritas na *bio*, apesar de ser uma referência peculiar ao campo educacional, continuam dando indicativos que o movimento da CIEE/IFES América Latina se orienta, majoritariamente, pelo *habitus* religioso, dando a entender esse distintivo sobrepõe aos demais *habitus* peculiares do campo educacional e do campo político. Isso fica perceptível na nuvem de palavras em que também há visível destaque para as expressões ‘bíblica’ e ‘fé’, entre outras palavras que remetem ao campo religioso.

A excessiva menção a distintivos peculiares ao campo religioso remonta as disputas históricas no interior do movimento que, de tempos em tempos, precisaram reafirmar acerca do propósito do próprio movimento. Por exemplo, no caso da ABUB, Brasil, os autores Freston (1993), Quadros (2011) e Fernando Costa (2017) descreve que houve vários embates em diferentes épocas, pois alguns abuenses entendiam que o movimento deveria se envolver com questões políticas, outros que achavam que o objetivo era mais no campo social, ainda havia os que acreditavam ser o campo acadêmico o foco do grupo, e tinham os que acham serem eles um movimento estritamente missionário-evangelístico religioso. Posto dessa maneira, é possível aferir a *doxa* está em disputa, isto é, com os campos estão em disputa pela legitimização da ação formativa e da participação social desses jovens.

A nuvem de palavras favoreceu a percepção de que o *habitus* universitário se mostrou distante da realidade representada nas redes sociais. Isso ficou mais notório pelo fato de que apesar de os termos ‘estudantes’ e ‘razão’ terem sido os verbetes mais utilizados na *bio* dos perfis do *Instagram* ligados ao movimento na América Latina, as postagens e fotos são, majoritariamente, sobre estudos bíblicos, fundamentos da fé, acolhimento, esperança, fraternidade, bases bíblicas, entre

outros distintivos visivelmente religiosos. Nesse sentido, não identificamos postagens no *Instagram* que pudéssemos categorizar como própria do campo educacional, talvez, porque por serem jovens estudantes esses elementos estejam naturalizados na prática cotidiana o que dispensa a ênfase, ou talvez, porque o movimento funcione de fato como uma extensão religiosa junto às universidades.

A discussão sobre fé e razão, apesar de estar representada na *bio* do *Instagram* de alguns dos grupos ligados à CIEE/IFES América Latina, não se apresenta com clareza nas postagens e nem está perceptível no ambiente digital das redes sociais. Talvez, a discussão entre fé e razão possa ocorrer de forma mais acentuada apenas *in loco* por meio das oficinas e dos Estudos Bíblicos Indutivos em cada grupo, dentro de grupo em cada universidade. Contudo, ainda assim, se for dessa forma, os pressupostos iniciais são religiosos (Estudo Bíblico), o que de certa maneira, já põe a religião em um estágio superior na disputa entre os campos.

Ao que parece, baseado nos perfis da *Instagram* ligados ao movimento, a discussão política, assim como a discussão acadêmica/educacional se mostram distantes dos postulados formativos da CIEE/IFES América Latina, reforçando a noção de que campo religioso se sobrepõe esses dois campos em análise: o campo político e o campo educacional. Se assim for, é possível que para esses jovens a universidade e as formas de representação da participação político-social sejam distintas da convencional, o que agregaria uma nova perspectiva nas relações dentro do espaço social da universidade. Isso justificaria o porquê de Ruth Padilla Deborst (2016) considerar que a CIEE/IFES América Latina oferece ao jovens latino-americanos evangélicos uma comunidade de pertença, um *ethos* gerador de auto-teologização, um espaço seguro para explorarem junto com outros cristãos como sua fé pode contribuir para o desafios ético-sociais em seus contextos sociais.

Nesse sentido, a impressão que temos é que a CIEE/IFES América Latina supõe e pretende atuar em uma intersecção entre os três campos (o político, o religioso e o educacional). Contudo, a partir da análise da representação social-digital exposta no *Instagram*, o que fica perceptível é uma relativa sobreposição de um campo (religioso) sobre os dois outros campos em análise (o campo político e o campo educacional). O que não quer dizer que os jovens não estejam vinculados ou que não estejam jogando dentro dos três campos em análise, isso apenas demonstra qual o campo tem primazia na legitimidade dentro da formação social desses jovens.

A percepção de que o campo religioso é o central na discussão e nas representações do movimento, então, se faz necessário retomar a discussão sobre as estratégias de combate no interior dos campos, visando clarificar a disputa concorrencial pela formação social desses jovens. Todavia, agora, essas estratégias são instrumentalizadas pela função social do *Instagram* na realidade desses jovens. Dessa forma, o ciberespaço do *Instagram* pode estar ocupando um lugar de transformação teológica, educativa, política e social desses novos jovens universitários evangélicos que se integram ao movimento na atualidade. Ou seja, pode ser que o *Instagram* seja o espaço que os jovens encontraram para se representar socialmente sem a tutela oficial do movimento, dando visibilidade e identidade para cada manifestação do grupo em cada universidade, reiterando a diversidade como forma de participação e condição juvenil no século XXI.

Assim sendo, algumas características sociais da condição juvenil desse grupo de jovens podem ser evidenciadas pelas vias da representação social no *Instagram*. Podemos citar, por exemplo, o exacerbado presentismo que o próprio *Instagram* impõe aos seus usuários, concentrando a análise, os debates e as discussões no hoje, no aqui e no agora – estabelecendo o ‘instante’ como único momento relevante. O tempo, nesse contexto, não permite o depois e isso ficou visível no tempo de resposta no *Direct*<sup>108</sup>. No grupo focal foi indicado pelos participantes que o *Instagram* e o *WhatsApp* são as formas mais práticas e rápidas de comunicação com as juventudes na atualidade, sendo que todos eles afirmaram que receberam o *link* do questionário nos grupos de *WhatsApp* ligados ao movimento, sendo que, por vezes, a postagem no *WhatsApp* era impulsionada pela mensagem do *Direct* do *Instagram*.

Outro indicativo que ficou relativamente perceptível foi uma suposta perda da noção de historicidade e continuidade social, uma espécie de ruptura social, pois por mais que o movimento tenha mais de sessenta anos de história, tantos os líderes quanto os jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina tiveram muita dificuldade de resgatar a memória do próprio movimento quando foram perguntados no *Direct*. Por vezes, a indicação era apenas de literaturas gerais, mas efetivamente poucas respostas foram dadas pelos que

---

<sup>108</sup> *Direct* é um recurso do *Instagram* que permite mensagens privadas entre os responsáveis pelo perfil e os seus seguidores. É um recurso muito utilizado para aproximar, dialogar e interagir com os usuários dessa rede social.

integram ao movimento de forma específica e objetiva, conforme registros no 'Diário de Campo e Etapas da Pesquisa' (vide Apêndice 1). Entretanto, pode ser que não se trate de um desconhecimento (disruptura), talvez, seja apenas desinteresse ou falta de tempo para responder adequadamente o que foi pedido. No grupo focal, J. Juan fez argumentou que muitos jovens podem não ter respondido tanto o *Direct* como o questionário, pois não se sentem aptos a falar em nome do movimento, talvez, por não conhecerem a fundo o próprio movimento.

Há outra questão que retoma as disputas no interior do campo religioso, mas agora ressignificada pelo ciberespaço do *Instagram*, que é, por exemplo, a noção de consumismo. O consumismo a que nos referimos não diz respeito a produtos físicos, mas se refere ao consumo exagerado do religioso, onde a própria religiosidade é o produto a ser tragado excessivamente. Segundo Dussel (1980, p. 90) na "sociedade do consumo o divino entra no circuito da economia". Isso nos parece ser perceptível na representação social dos perfis ligados ao movimento no *Instagram* em especial pela demasia de ofertas de reuniões, treinamentos, live's, estudos bíblicos e capacitações, sendo que o participar/consumir dessas programações é que demonstra o vínculo dos jovens com o movimento. Nesse viés, o tempo se torna a moeda de troca nessa relação de excessivo consumo do tempo e da própria condição juvenil. Essa perspectiva está em convergência com Ribeiro Júnior (2009) que ao realizar um estudo sobre 'religiosidade jovem' considera que o consumo é uma das principais agências formadora da identidade juvenil no tempo presente.

A partir dessa análise do *Instagram*, é possível considerar que as condições existenciais das juventudes universitárias, incluindo as evangélicas, estão a se transformar, assim como a sociedade a que pertencem, sendo assim, os elementos tecnológicos como o *Instagram* e os ciberespaços, podem estar transformando a natureza indenitária desses grupos juvenis. Se essas questões modernas não se mostravam no horizonte do movimento nas décadas passadas, onde as reuniões eram apenas presenciais e as atas de reuniões ocupavam-se de dar um sentido hierarquizado, legítimo, coeso e harmonioso ao movimento, agora, uma nova maneira de ser jovem universitário evangélico está posto e essas novas questões e percepções precisam de uma nova resposta que perpassa a ação formativa e a participação social desses jovens.

### 3.2. Uma perspectiva acerca da ação formativa da CIEE/IFES na América Latina

Os desafios sociais na América Latina são de dimensões gigantescas e estão embaralhados com as diversas situações e condições historicamente construídas nesses territórios, além de manter conexões internacionais de colonialidade, conforme afirma Eduardo Galeano (1983). Então, cabe-nos indagar como os processos de formação são transmitidos e representados na capilaridade do movimento da CIEE/IFES no território latino-americano, revelando assim como se dá a ação formativa desses jovens universitários evangélicos ligados ao grupo, apontando para as pautas formativas e para as possibilidades de mobilização coletiva em torno da realidade social em que estão inseridos.

A ação formativa se refere ao empenho coletivo de um determinado grupo em transformar, manter ou subverter os padrões sociais de uma determinada realidade e contexto. Logo, o processo formativo, por vezes, é um recurso estratégico no interior dos campos no intuito de criar redes de conexões em torno dos mesmos troféus e dos mesmos sistemas de valoração. Nesse sentido, entendemos que a ação formativa é uma atitude majoritariamente praticada pelos que detêm a representação legítima e oficial dentro do próprio grupo, ou seja, é praticada pelos líderes, superiores e grupos dominantes, que no caso da CIEE/IFES América Latina seria uma ação supervisionada e/ou orientada pelos secretários-gerais em seus respectivos países.

De acordo com Ruth Padilla Deborst (2016), nos grupos ligados a Missão Integral a expressão formação (em espanhol *'formación'*) se difere da expressão *'treinamento'*. Enquanto o termo *'treinamento'* tende a ser utilizado mais para se referir a aquisição de habilidades técnicas, a *'formación'* denota um processo integrado que visa o desenvolvimento de toda a vida dos participantes e inclui não apenas aquisição cognitiva ou de habilidade, mas também há aspectos de ordem emocional, ética, crescimento espiritual, estético e social. Assim sendo, a ação formativa inclui os processos educacionais voltados para a transformação<sup>109</sup> dos que se integram ao grupo.

---

<sup>109</sup> No *site* oficial da IFES *World* há uma declaração de propósitos que inclui: “La visión global de IFES contempla impactar la sociedad entera para la gloria de Cristo. Esto significa algo más que ganarse a los estudiantes para el reino: significa ver cómo los valores del reino moldean a nuestras culturas y cambian el mundo. [...] Creemos que el evangelio tiene algo vital que decir en cada una de las disciplinas, desde la política, la economía y la ciencia hasta la ética, la educación y las artes. [...] IFES quiere empoderar y capacitar a los estudiantes,

A ação formativa (*‘formación’*) da CIEE/IFES na América Latina é um processo amplo que perpassa por várias esferas e instrumentos de capacitação<sup>110</sup>, porém partir do que Ruth Padilla Deborst (2016) propõe, é preciso expandir a percepção para além das programações oficiais e se considerar também os *habitus* já naturalizadas como práticas formativas. Nesse sentido, a partir das respostas dadas nos questionários e as interações realizadas no grupo focal, subdividimos a análise da ação formativa da CIEE/IFES América Latina em três temáticas que julgamos terem sido destaque na pesquisa, a saber: as questões de gênero, o pensamento da Missão Integral e os temas dos treinamentos e Estudos Bíblicos Indutivos.

### **3.2.1. Sobre as questões de gênero e a representação social das mulheres**

Na percepção de Flórez Flórez (2005; 2009) a luta das mulheres são um dos importantes espaços sociais formativos na América Latina. Por essa razão, a primeira dimensão que julgamos ser relevante apresentar nesse tópico acerca da ação formativa é sobre a questão de gênero, mais especificamente sobre a condição social da mulher e a sua representação simbólica na estrutura do movimento, assim como junto as comunidades cristãs. Para compreender a importância desse tópico na ação formativa desses jovens vamos recorrer inicialmente sobre um caso no cenário brasileiro: o Projeto Redomas<sup>111</sup>.

O Projeto Redomas surgiu em setembro de 2015 em um encontro regional (região Sul) da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB, Brasil), mas o Projeto não foi uma iniciativa direta da ABUB e abrange outros espaços cristãos de

---

profesores e investigadores para que se unan y reorienten las conversaciones que tienen lugar en el mundo académico” (IFES WORLD, *conectar con la universidad*, s.d., s.p.).

<sup>110</sup> No *site* oficial da ABUA (Argentina) há uma descrição das principais atividades desenvolvidas pelo grupo, a saber: “Reuniones semanales; Encuentros regionales; Congresos anuales; Charlas y conferencias en encuentros nacionales; Proyección de películas y seminarios de capacitación; Reuniones de oración; Testimonio personal, distribución de folletos y libros; Talleres y cursos en hogares y comedores universitarios; Teatro/drama exposiciones de literatura. Sin embargo, el quehacer esencial de ABUA es la vida cotidiana de cada uno de sus miembros en el ámbito de sus estudios” (ABUA, *¿Qué es A.B.U.A.?*, s.d., s.p.).

<sup>111</sup> O Projeto Redomas tem este nome para fazer alusão a algo ou condição que está enclausurado em uma redoma e também leva esse nome por fazer menção ao livro *Redoma de Vidro*, de autoria de Sylvia Plath (2014). Para conhecer mais sobre o Projeto Redomas acesse: *site* oficial: [www.projetoredomas.com](http://www.projetoredomas.com) | no *Instagram*: @projetoredomas | no *Facebook*: <https://www.facebook.com/projetoredomas>

discussão acerca do papel da mulher na sociedade e na igreja. Atualmente, o Projeto é coordenado por cinco mulheres brasileiras: Luciana Santos (Recife, PE), Bianca Rati (Curitiba, PR), Luciana Petersen (São João del-Rei, MG), Amanda Lopes (Curitiba, PR) e Paloma Santos (Recife, PE).

Levando em consideração a abordagem teórica de Maria da Glória Gohn (2014), o Projeto Redomas pode ser configurado como parte dos movimentos sociais de mulheres, pois promove mobilizações estruturadas, integra uma causa coletiva e como tal está em constante transformação e em movimento a partir das interações/conflitos com a sociedade. Em termo de classificação poderia ser colocado dentro da terceira onda/fase do feminismo no mundo, que é datado a partir de 1900, especialmente no que tange as seguintes características: “busca por reconhecimento” e “transformações culturais” (GOHN, 2014, p. 136).

No *site* oficial do Projeto, elas explicam que o grupo “nasceu com a proposta de dar visibilidade às narrativas de mulheres que, em algum momento da vida, em alguns espaços cristãos, foram expostas, objetificadas, classificadas e caladas” (PROJETO REDOMAS – *quem somos*, 2018, s.p.). Nesse sentido, o Projeto apresenta relativo alinhamento com o discurso dos movimentos sociais feministas, porém apresenta especificidades que os distinguem enquanto parte de um movimento social específico de enfrentamento à violência de gênero em comunidades cristãs. Então, o Projeto pode ser considerado parte integrante, porém não totalizante, do movimento social feminista, especificamente no que tange à luta pelo acolhimento das mulheres violentadas/agredidas e pela desmistificação do *habitus* machista inerente ao modelo de cristianismo presente no Brasil.

O Projeto Redomas, como está disposto atualmente, apresenta-se como uma possível plataforma social, constituindo-se como um local relativamente livre para a reflexão e a expressão da condição da mulher nas comunidades cristãs brasileiras. Desde a criação o movimento enfrentou dificuldades para se estabelecer nos espaços cristãos, especialmente pela resistência masculina em dar voz às mulheres. Atualmente, o *site* do Projeto conta com amplos recursos para difusão da temática acerca da violência de gênero, a saber: textos, *podcast*, Estudos Bíblicos Indutivos (MBI), relatos pessoais, ensaios fotográficos, ilustrações, transcrições de áudios e materiais para *download* – demonstrando que ciberespaço é um local mais alinhado as culturas juvenis do século XXI.

As organizadoras do grupo afirmam que o Projeto “foi pensado e está sendo organizado por mulheres cristãs que pretendem promover um diálogo para encerrar, de uma vez por todas, a circulação de discursos que considerem mulheres apenas como objetos dentro dos espaços de exercício de fé” (PROJETO REDOMAS – *quem somos*, 2018, s.p.). Na cartilha desenvolvida pelo Projeto Redomas, intitulada de: “Não é falta de oração – cartilha de combate à violência contra mulher em igrejas e comunidades cristãs” (PROJETO REDOMAS, 2018), observa-se uma enfática defesa do papel da mulher no processo formativo/educativo nas comunidades cristãs e também revela as mais diversas formas de violência em que a mulher cristã está submetida, quer seja pelos discursos ou até mesmo pela prática cotidiana legitimada pela religião. Embasadas na Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006), o Projeto expande a concepção de que a violência não é apenas física, mas abarca outras formas de representação social, aproximando-se da noção de violência simbólica, conforme propõe Bourdieu.

A noção da religião como uma instância socializadora e formativa pode cooperar significativamente com a resignificação do papel social da religião e assim combater a violência de gênero. Tanto é assim creditado tal possibilidade que a cartilha apresenta as igrejas como uma importante rede de apoio às mulheres (PROJETO REDOMAS, 2018), desde que crie para isto um intencional programa de acolhimento às mulheres vítimas de violências, favoreça a discussão sincera sobre a violência nos lares cristãos e desmistifique o papel social da mulher na sociedade e na igreja, assim como denuncie e combata a violência de gênero. Contudo, tal ideal ainda parece estar relativamente distante no horizonte do cristianismo brasileiro, conforme pesquisas feitas por Valeria Cristina Vilhena (2009), Jesus (2015) e Parada (2017).

Partindo de uma leitura bourdieusiana, há de se considerar que o discurso machista instaurado e naturalizado nas comunidades cristãs são frutos de uma disputa histórica de campo para classificar, desclassificar e reclassificar os padrões sociais. Nesse viés, a lógica de inferiorização do papel da mulher na igreja foi um *habitus* construído intencionalmente para causar distinção, diferenciação e dominação masculina (SEABRA, 2018a). Para tanto, o Projeto Redomas ajuda na compreensão da noção de campos de disputa a que as mulheres estão submetidas em igrejas e grupos paraeclesiásticos evangélicos. Isso nos ajuda a compreender que o *ethos* cristão é carregado de violência simbólica contra a mulher, sendo



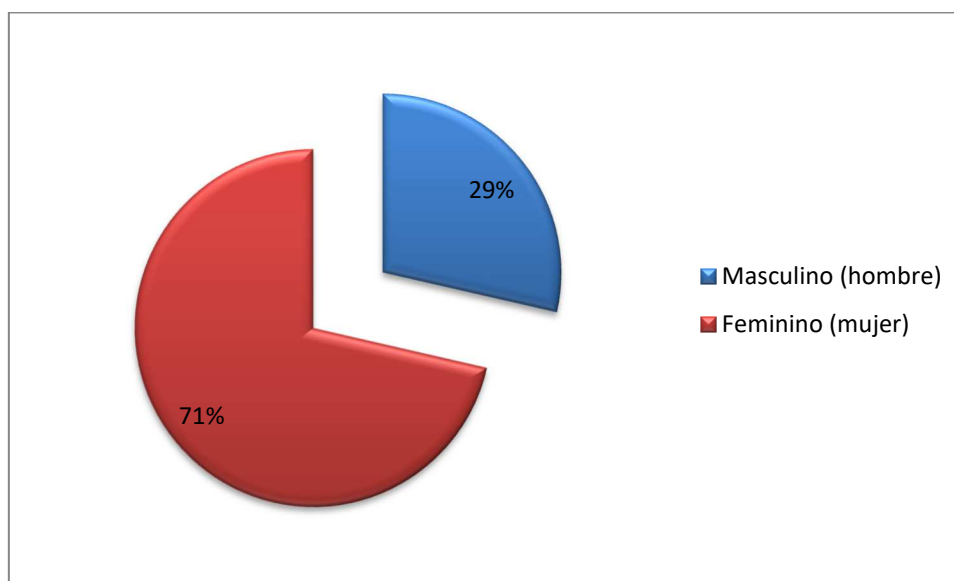
imprescindível para concepção de que a questão de gênero é, historicamente e socialmente, um campo para se classificar, desclassificar e reclassificar os padrões sociais, sendo, portanto, um espaço de distinção e de luta, como avalia Bourdieu (2002).

Há algumas categorias de Bourdieu que ajudam a compreender o Projeto Redomas, como por exemplo: o conceito de violência simbólica, que é crucial para apreensão dos mecanismos subjetivos que se fazem presentes nos discursos religiosos que são ainda, majoritariamente, machistas e que estão postos em estado de naturalização e aceitação coletiva. Nesse viés, entende-se por violência de gênero qualquer ato e/ou intenção que “cause morte, sofrimento físico, psicológico ou sexual às mulheres” (PROJETO REDOMAS, 2018, p. 03). Nesse viés, não é apenas considerada violência aquela de origem física, mas abre-se a discussão para compreender a violência em suas mais variadas formas e representações simbólicas.

Na perspectiva do Projeto Redomas, o enfrentamento à violência de gênero em comunidades cristãs pode reinserir as igrejas evangélicas na sociedade e no tempo histórico em que se vive hoje ressignificando o papel social das igrejas e suas responsabilidades coletivas de amparo, acolhida e justiça. Nesse sentido, o Projeto demonstra na prática que é possível um grupo de jovens universitárias serem mais que um grupo bíblico dentro das universidades e se tornarem protagonistas de discussões mais profundas sobre a sociedade, a igreja, os processos formativos, a política e a cultura. Entretanto, estranhamente, projetos como esses não são evidenciados na estrutura oficial da CIEE/IFES América Latina e parece que só conseguem encontrar espaço e representação fora da estrutura oficial do movimento, sendo para tanto, periféricos nas disputas no interior do campo. Essa também foi a percepção de Groppo *et al* (2020) ao perceber que a temática sobre o feminismo e o papel social da mulher ainda é uma pauta que causa relativo silenciamento e desconforto dentro das jovens ligadas ao movimento da CIEE/IFES.

No intuito de dimensionar a questão de gênero na estrutura do movimento, solicitamos no questionário aplicado aos secretários-gerais que eles indicassem o sexo. Obtivemos o seguinte resultado: dos sete (7) secretários-gerais que responderam ao questionário, cinco são mulheres (71%) e apenas dois são homens (29%), conforme disposto no gráfico a seguir:

Gráfico 1 - Identificação de sexo dos secretários-gerais



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

A partir do gráfico anterior é possível perceber que a presença das mulheres nos cargos de secretárias gerais é maior que a presença masculina. Isso reafirma a necessidade de discussão sobre os processos de disputas no interior dos campos em que os jovens se integram, assim como o protagonismo social dentro do movimento. Desta feita, é colocado as mulheres em posição de enfrentamento, ressignificação e valoração nos debates acerca de gênero, patriarcalismo e machismo dentro dos campos, e agora mais especificamente dentro da estrutura simbólica da CIEE/IFES América Latina.

A presença das mulheres no cargo de secretárias gerais podem evidenciar duas possíveis situações antagônicas entre si: 1) ou pode demonstrar que a CIEE/IFES América Latina, nesse aspecto, não seja uma instituição preconceituosa e conservadora, oportunizando condições similares de ascensão dentro da instituição independente do gênero – essa é a percepção de Ruth Padilla Deborst (2016); 2) ou demonstra haver uma estrutura ideológica forte o suficiente ao ponto de que a presença das mulheres nos cargos de direção não acrescente em si algo ao debate sobre gênero, minorias e estruturas de dominação masculina.

Os dados obtidos durante a pesquisa não nos fornecem condições conclusivas para aferir se a representação simbólica da mulher nos cargos de direção remete a liberdade de enfrentamento ou se remete a uma naturalização do machismo. Entretanto, é válido destacar que não localizamos nenhuma postagem

sobre a questão de gênero nos perfis de *Instagram* ligados ao movimento da CIEE/IFES América Latina durante o período da pesquisa. O que não quer dizer que tais temáticas não possam estar sendo discutidas em outras dimensões e espaços formativos.

Apesar de não identificarmos de forma efetiva a discussão sobre gênero nas plataformas das redes sociais durante o período da pesquisa, há informativos e cartilhas do movimento sobre isso. Por exemplo podemos citar o '*Violence against women in the university*'<sup>112</sup>, sendo que no referido texto se discorre sobre a violência contra a mulher nas universidades a partir do contexto brasileiro, estadunidense e africano.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu (2002), historicamente, as estruturas sociais e profissionais, geralmente, se estabelecem como estruturas de dominação masculina, o que não seria diferente no caso da CIEE/IFES América Latina. Entretanto, o aparente silêncio sobre o debate acerca de gênero nos perfis do *Instagram* pode demonstrar um estado de naturalização, que pode tratar a presença das mulheres em cargos de direção como algo corriqueiro no movimento. Contudo, esse comum no cotidiano não necessariamente a torna relevante, contraditoriamente, pode-se até ter o efeito oposto, ou seja, haver uma espécie de naturalização, que pode banalizar a situação/condição da mulher na estrutura do movimento. A presença das mulheres em cargos de secretárias gerais deveria, ao menos, conseguir ascender o debate sobre gênero, minorias e estruturas de dominação masculina, mas parece que não é o que tem acontecido no tempo presente na América Latina.

A discussão, ou a não discussão, sobre o papel social das mulheres nos cargos de direção no movimento revela uma construção histórica acerca da violência simbólica a que as mulheres estão submetidas no interior do campo religioso, como denuncia o Projeto Redomas. Isso fica notório, pois nas igrejas históricas elas até ocupam cargos intermediários, mas não podem ser pastoras, por exemplo; na tradição pentecostal é comum elas cuidarem das atividades missionárias, mas não podem ocupar cargos superiores nas estruturas organizacionais religiosas; e nas igrejas neopentecostais elas geralmente ocupam o cargo de pastoras e podem até

---

<sup>112</sup> A cartilha está disponível no jornal informativo da *IFES World* (May 2018 / en.ifesjournal.org). Para ler, segue o link de acesso: <https://ifesworld.org/wp-content/uploads/2019/08/IFES-Word-World-Issue-5-Violence-against-women-in-the-university.pdf>

serem líderes em cargo máximo na estrutura, mas desde que ela seja fundadora da igreja. Seja como for, é comum às mulheres no campo religioso terem proximidade com a obra missionária, mas têm-se limites de ascensão em termos de função e cargos. Portanto, não considerar a possível tensão inerente ao fato de se ter, majoritariamente, mulheres em cargos de secretárias gerais no movimento da CIEE/IFES América Latina é ignorar uma importante estratégia de dominação masculina no interior do campo religioso.

Um ponto importante que poderia nos ajudar a melhor entendermos sobre a posição e sobre o papel social das mulheres dentro da estrutura hierárquica do movimento seria uma análise de quantas mulheres são secretárias regionais nos territórios de atuação da *IFES World*. Então, segundo o *site* oficial do movimento, das onze (11) divisões territoriais no globo terrestre, atualmente, em 2020, apenas uma região tem como secretária regional uma mulher, a saber: a Ásia do Leste. Em todos os demais territórios são homens. Agrega-se a isso que, baseado nas informações que temos acerca do movimento, nenhuma mulher jamais ocupou o cargo de secretária regional para a América Latina.

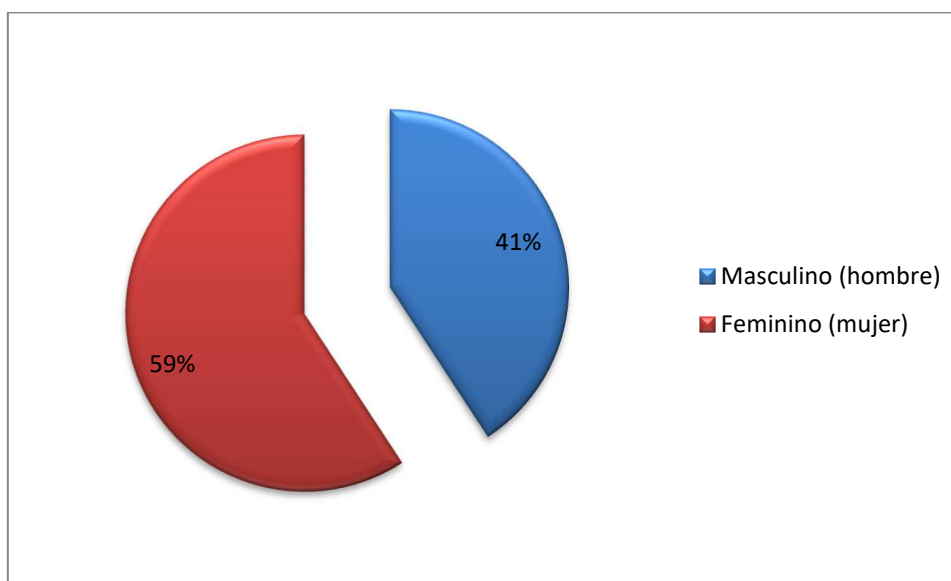
Seria igualmente interessante para a análise considerar quantas mulheres já ocuparam o cargo de secretária-geral<sup>113</sup> internacional da *IFES World*, que é o cargo mais elevado dentro do movimento, porém não temos informações que poderiam comprovar e também não se constitui em um dos objetivos da pesquisa. Contudo, ignorar todas essas inquietações e tratar com naturalização a presença de 71% de mulheres nos cargos de secretárias gerais nacionais seria negligenciar uma condição de disputa ou de subserviência dentro da estrutura formativa da CIEE/IFES América Latina.

No intuito de verificarmos se a presença das mulheres também era majoritária entre os jovens universitários evangélicos ligados ao movimento, pedimos que no questionário específico aplicado aos jovens participantes, eles/elas para indicassem o sexo, obtivemos os seguintes resultados: 59% de mulheres e 41% de homens, conforme gráfico 5 abaixo:

---

<sup>113</sup> De acordo com Ruth Padilla Deborst (2016), a primeira secretária-geral da *IFES World* foi uma mulher australiana: Stacey Woods (1947-1972).

Gráfico 2 - Identificação de sexo dos jovens participantes



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

A partir dessa informação podemos aferir que as mulheres são a maioria dentro do movimento, tanto no âmbito de participantes como também no âmbito dos SG's. Em ambos cenários, tanto dos SG's, quanto dos participantes, as mulheres são maioria. Isso reitera a necessidade de haver discussões acerca do papel social da mulher dentro do movimento como parte constituinte da ação formativa. Nesse sentido, a discussão sobre a construção social dos corpos, a *hexis*, a sexualidade e a questão de gênero são fundamentais para se compreender o significado social de se ter a maioria de mulheres na estrutura da CIEE/IFES América Latina, e ainda sim, não ser perceptível a representatividade disso junto ao grupo. O que pode relegar às mulheres um papel utilitarista de manutenção das estruturas como já está posto. Nesse viés, partindo da Teoria Geral dos Campos em Bourdieu, os jogadores não estão em disputa, pelo contrário, estão trabalhando em relativa harmonia para manutenção dos grupos dominantes, que no caso são homens. Se isso for comprovado, o elemento ideologia cumpre um papel essencial de não percepção de tal realidade social dentro do próprio movimento.

Ao perguntarmos nos dois questionários sobre a participação político-social deles só houve duas menções de jovens mulheres que participava de algum movimento com pautas alinhadas com alguma temática sobre gênero e movimento feminista, sendo uma Argentina (J 3) e outra do Brasil (J 147). Apesar de não haver maiores detalhes nas duas respostas sobre de que forma efetivamente participaram

ou quais as pautas do movimento feminista em seus países, ainda assim entendemos que essa perspectiva é particularmente importante na abordagem que estávamos fazendo, especialmente por causa de iniciativas como do Projeto Redomas. Não se sabe se a resposta da jovem brasileira se referia ao Projeto Redomas ou a um contexto mais abrangente da pauta feminista no Brasil, porém é válido destacar que, estranhamente, o referido Projeto não foi mencionado explicitamente em nenhuma das 54 respostas de jovens brasileiros/as que responderam ao questionário.

A partir desses resultados, a impressão que tivemos é que a temática sobre gênero não tem ocupado grande destaque na pauta formativa do movimento e nem na atual representação que eles mesmos têm do movimento, o que nos remete a uma *Práxis da Dominação* masculina e a uma *Colonialidad del Poder* em torno da figura masculina dentro na religião cristã. Contudo, reitera-se que a percepção de Ruth Padilla Deborst (2016) é diferente. A autora considera que desde o início a CIEE/IFES América Latina se colocou na vanguarda, tendo dezenas de mulheres na equipe e muitos movimentos chefiados por secretárias gerais.

A autora, Ruth Padilla Deborst (2016), ainda destaca que desde 1984 até hoje, todas<sup>114</sup> as editoras relacionadas aos movimentos estudantis da região da América Latina têm sido dirigidas por mulheres: Ediciones Puma, no Peru, dirigida por María Ester Martínez; Ediciones Lámpara, na Bolívia, conduzida por Lourdes Cordero; Certeza, na Argentina, supervisionada por Beatriz Buono; Certeza, no México, comanda por Ana Bello; Edições Certeza Unida, dirigida pela própria Ruth Padilla DeBorst.

Apesar dos resultados da pesquisa demonstrarem uma majoritária<sup>115</sup> presença das mulheres no movimento reiteramos que isso, não necessariamente, apresenta condições iguais de disputar o jogo dentro da estrutura da CIEE/IFES e nem no campo religioso em si. Inclusive essa pode ser uma percepção invertida da realidade, pois de forma geral os grupos dominados tendem a ser em maior número

---

<sup>114</sup> A autora Ruth Padilla Deborst, no texto original em inglês, usa a expressão 'all' para se referir que todas as editoras ligadas ao movimento na América Latina são dirigidas por mulheres, porém registra-se aqui a falta da menção da editora brasileira ligada a ABUB. Segue o texto no original em inglês: "Since 1984 and to date, the publishing houses related to the student movements in the region have all been directed by women: Ediciones Puma in Perú, by María Ester Martínez; Ediciones Lámpara in Bolivia, by Lourdes Cordero; Certeza Argentina by Beatriz Buono, Certeza México by Ana Bello; and Certeza Unida by Ruth Padilla DeBorst" (PADILLA DEBORST, 2016, p. 83).

<sup>115</sup> Nos estudos de Groppo *et al* (2020) também se verificou a presença majoritária de mulheres no grupo local da ABUB em que foi desenvolvido a pesquisa.

que os grupos dominantes dentro dos campos. Seja como for, a questão de gênero se mostra no horizonte do movimento como uma pauta importante a ser considerada. Talvez, essa seja uma das principais portas de entrada para que o movimento ressignifique as temáticas sociais e políticas dentro do programa de ações formativas.

### **3.2.2. Sobre as contribuições de René Padilla, Samuel Escobar e a Missão Integral**

René Padilla e Samuel Escobar foram dois autores que influenciaram o movimento na América Latina a partir da segunda metade do século XX e produziram uma vasta literatura para o movimento da CIEE/IFES na América Latina, dando forte ênfase à questão social e política como parte dos desafios dos jovens universitários evangélicos. René Padilla escreveu vários livros e têm várias palestras disponíveis no *YouTube* acerca das temáticas: religiosidade, pobreza e justiça social, sendo ele um dos responsáveis por sistematizar o conceito de Missão Integral, que é a perspectiva missional protestante que está em relativo alinhamento com as bases reflexivas e práticas da CIEE/IFES América Latina. Samuel Escobar atuou diretamente com a Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) nos de 1962 a 1964, sendo um dos pioneiros do trabalho da CIEE/IFES no Brasil e na América Latina.

A partir dos dados obtidos durante a pesquisa, a impressão que tivemos é que houve um relativo enfraquecimento nas formas tradicionais de participação político-social dos jovens ligados ao movimento da CIEE/IFES na América Latina, e de contrapartida, houve um aumento dos aspectos religiosos nas representações sociais do grupo. Essa sutil mudança pode apontar para uma possível disruptura entre a percepção social dos que hoje integram o grupo com a própria historicidade do movimento, em especial a partir das aproximações e distanciamentos junto ao movimento da Missão Integral, que é protagonizado na América Latina por René Padilla e Samuel Escobar.

Na tentativa de verificar essa suposta disruptura perguntamos para os SG's no questionário aplicado a eles sobre qual era a percepção que eles tinham acerca da relevância dos escritos de René Padilla e Samuel Escobar para o grupo ligado à CIEE/IFES em seus respectivos países na atualidade. A seguir, têm-se as repostas:

Ambos autores son muy reconocidos y pienso que dejaron una gran huella en nuestra historia, generalmente los conocen y comentan sus libros obreros antiguos del movimiento. Esta nueva generación no los conocen e intentamos comentar y aún leer sus libros – (SG Bolívia).

São autores muito importantes e inspiradores para a ABUB. Sempre estiveram vinculados a movimentos da IFES, à Fraternidade Teológica Latino Americana (FTL), ao movimento Lausanne, e são exemplos não apenas de profundo conhecimento bíblico e teológico, mas de humildade, serviço, discipulado e amor. Temos enorme respeito e admiração por estes irmãos. São presentes de Deus em nossas vidas e ministérios – (SG Brasil).

Creo que son relevantes para iniciar la conversación sobre la misión del creyente en el mundo, pero necesitamos otros autores(as) para otros campos – (SG Ecuador).

Los escritos de Rene Padilla han sido de mucha valía y edificación, hemos usado algunos de sus textos para los encuentros de capacitación y para lectura de crecimiento personal, las generaciones anterior a mí lo citan en sus ponencias y lo recuerdan con cariño y mucho respeto. Yo conocí a Samuel Escobar y fue hermoso ver a alguien de quien anteriormente ha leído sus escritos, Creo que son las dos personas de la Comunidad que más han destacado en materia de escribir la historia de la comunidad y específicamente en América Latina – (SG República Dominicana).

Un gran recurso para el entendimiento teológico en el diario vivir, como también el hacer que la teología sea pensada y reflexiva. Que no quede solo como algo que ellos dicen y mandan, sino hace que se hagan más preguntas en las lecturas y se vea una reacción práctica en la vida – (SG Guatemala).

La relevancia estuvo en los años 80 al 2010 donde esa franja de estudiantes entendieron su misión integral en la sociedad e iglesia y esto ha modelado sus vidas y pensamientos. Actualmente no son tan populares estos escritores – (SG Panamá).

El eje de la Misión Integral, desarrollada por ambos, es fundamental para nuestro ministerio, vinculando la profesión en el todo de la vida bajo el control de Dios, en clave del Reino de Dios. Nos dan soporte bíblico teológico para nuestra reflexión y acción – (SG Uruguay).

A partir das respostas dos SG's é possível aferir que todos conhecem e reconhecem a importância dos autores René Padilla e Samuel Escobar para o movimento da CIEE/IFES na América Latina, o que reitera a necessidade de destacar a Missão Integral como pano de fundo histórico e social do próprio movimento. Isso fica notório na resposta do SG Bolívia em que considera que “ambos autores son muy reconocidos y pienso que dejaron una gran huella en



nuestra historia”. Para o SG Uruguai: “el eje de la Misión Integral, desarrollada por ambos, es fundamental para nuestro ministerio”. No mesmo sentido, o SG Panamá destaca que “donde esa franja de estudiantes entendieron su misión integral en la sociedad e iglesia y esto ha modelado sus vidas y pensamientos”.

Algo a se destacar é que vários dos SG’s se referem a René Padilla e Samuel Escobar usando verbos no passado, ou seja, dando a entender que, talvez, hoje esses autores não mais tenham tanto destaque como outrora. No caso do SG Panamá delimita inclusive um período de influência desses autores, “relevancia estuvo en los años 80 al 2010”. Essa percepção temporal de passado também fica evidente na resposta do SG Bolívia em que considera que “esta nueva generación no los conocen e intentamos comentar y aún leer sus libros”. É válido destacar que os referidos autores ainda estão vivos em 2020, inclusive participamos de interações *on-line* com esses autores no referido ano, conforme registro no ‘Diário de Campo e Etapas da Pesquisa’ (vide Apêndice 1).

A importância desses autores está exatamente no novo paradigma teológico e missionário de conectar a religião evangélica à sociedade, especialmente no contexto da América Latina a partir da década de 1970, conforme destacaram Ricardo Gondim (2009), Eduardo Quadros (2011), Fernando Costa (2017) e Karen Costa (2018). Nesse sentido, perceber nas respostas dos SG’s que essa influência, talvez, tenha ficado no passado, pode nos ajudar a entender as frequentes noções de ruptura dentro das crises geracionais que tem sido apresentado ao longo da produção textual, pois com o distanciamento teórico desses autores pode vir um distanciamento do paradigma da Missão Integral, resignificando o que vem a ser o jovem, o seu papel na universidade, a sua conexão com religião evangélica e os desafios sociais da América Latina do século XXI.

A maioria dos SGs reafirmaram a importância e o conhecimento das obras de René Padilla e Samuel Escobar, ainda que haja uma indicação de perda de sua influência, especialmente com o afastamento do CIEE/IFES dos temas sociais e políticos mais progressistas, o que aponta para uma ênfase no *habitus* religioso, em vez de sua relação com as questões sociais e políticas. Em contrapartida, ao associar essa informação com as respostas sobre a questão política em seus respectivos países, há indicativos de aproximação com temas políticos mais caros aos conservadores como a noção de que a corrupção dos políticos seja um dos

principais problemas das sociedades, ao invés da desigualdade, a exploração ou a miséria.

Segundo o SG Equador, se referindo a René Padilla e Samuel Escobar, considera que há outros autores que precisam ser levados em consideração no tempo presente: “creo que son relevantes para iniciar la conversación sobre la misión del creyente en el mundo, pero necesitamos otros autores(as) para otros campos”. Nesse sentido, já que René Padilla e Samuel Escobar parece ter relevância geracional e não mais estão em evidência na temática sobre religião e a esfera social, então, na questão seguinte era pedido que os SG's indicassem autores nacionais que eles usam nos treinamentos e oficinas. Nas respostas, obtivemos apenas indicações de autores que já foram líderes da CIEE/IFES nos respectivos países dos SG's.

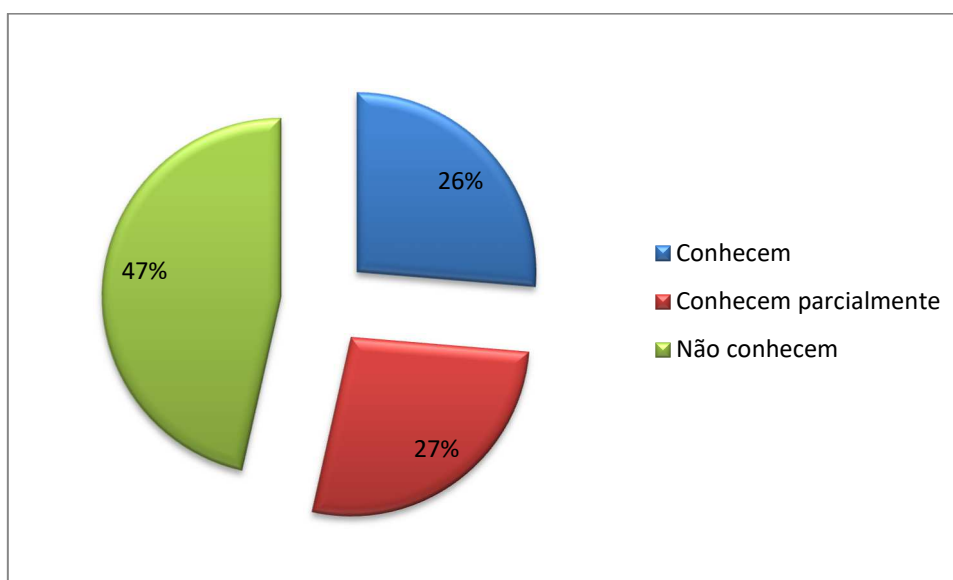
O SG Brasil mencionou vários autores a nível mundial, que não era a intenção nesse momento, pois nessa questão o que queríamos verificar era se o movimento tinha autores autóctones que detinham legitimidade junto ao próprio movimento em seus respectivos países. Então, no âmbito nacional brasileiro foram mencionados três autores: Antonia (Tonica) Van Der Meer, que traz contribuições no que tange ao método de estudo bíblico usado na ABUB e em outros países da América Latina; Ziel Machado, que também já mencionamos na tese, pois ele já foi o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina entre os anos de 1998 a 2011; Robinson Cavalcanti (1944-2012), que também já foi mencionado na tese, pois ele contribuiu para a criação da FTL e para o envolvimento de parte da CIEE/IFES América Latina com campo político.

O SG Bolívia citou apenas uma autora nacional: Lourdes Cordero, que atualmente é a coordenadora da *Editorial Lámpara*, que é a casa publicadora da *Comunidad Cristiana Universitaria de Bolivia* (CCU). O SG República Dominicana citou apenas um autor: José Rafael Dunker, que já foi secretário-geral do movimento no referido país. O SG Guatemala mencionou dois autores: Israel Ortíz e Rodolfo Rodas, sendo que ambos ocuparam o cargo de secretário-geral no respectivo país. A SG Panamá citou apenas uma autora: Marina Medina, que à semelhança dos casos anteriores, também já foi secretária-geral do movimento em seu respectivo país. O SG Equador e o SG Uruguai não mencionaram nenhum autor nacional.

Por entendermos que a Missão Integral é um dos eixos centrais para se ponderar acerca de um possível processo formativo libertador e emancipatório com

viés religioso evangélico no cenário latino-americano, e por ser basilares ao movimento da CIEE/IFES na América Latina, então, perguntamos no questionário aplicado aos jovens se eles conheciam os escritos de René Padilla e Samuel Escobar e se utilizam esses autores nos programas de treinamentos, formação e Estudo Bíblico Indutivo (EBI). Obtivemos os seguintes quantitativos: 106 disseram que não conhecem; 62 conheciam parcialmente, geralmente de ouvir falar, mas nunca leram nenhum livro deles; 60 afirmaram conhecer e reconhecem a importância desses autores para o movimento estudantil da CIEE/IFES América Latina. Abaixo uma representação gráfica das respostas para melhor visualização:

Gráfico 3 - Sobre os jovens conhecerem René Padilla e Samuel Escobar



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

Julgamos ser esse um ponto importante para se compreender o processo formativo da CIEE/IFES América Latina, pois o movimento da Missão Integral foi a resposta evangélica latino-americana a uma teologia colonialista estadunidense e eurocêntrica que estava em curso até então. Apesar de René Padilla e Samuel Escobar ganharem notoriedade apenas na década de 1970, eles e outros jovens teólogos evangélicos latino-americanos contribuíram para o surgimento ou estavam influenciando a história dos grupos da *IFES World* que já existiam na América Latina desde a segunda metade do século XX.

Devido à importância histórica desses autores é de se estranhar que, conforme gráfico anterior, quase metade dos jovens (47%) que responderam à

pesquisa não conhecem René Padilla e nem Samuel Escobar, apesar de eles terem sido importantes personagens na história do movimento e terem ocupado cargos de supervisores/secretários em alguns países da América Latina. Contudo, isso explicaria em parte as possíveis disrupturas e eventuais descontinuidades formativas, conforme já vínhamos destacando ao longo da pesquisa. Esse desconhecimento da história e das bases conceituais do movimento pode fazer com que o grupo se situe em uma espécie de vácuo de identidade que pretensiosamente se reconstrói de forma independente a cada novo ciclo, que no caso da CIEE/IFES América Latina implicaria em cada nova turma de universitários, sendo que prazo médio de envolvimento dos jovens é de cerca de quatro anos, que é o que equivalente ao tempo de formação universitária deles.

Aliado aos 47% que não conhecem René Padilla e Samuel Escobar, ainda temos os 27% que conhecem parcialmente os autores/teólogos. De forma geral, a grande maioria desses 27% disseram que já ouviram falar que o grupo nacional usa esses autores como material para formação e capacitação. Abaixo algumas respostas que confirmam isso:

No he leído libros de ningunos de esos autores, pero la ADEE si utiliza estos recursos en diferentes actividades. (J 4 - República Dominicana)

Eu pessoalmente não conheço tais autores. Mas há na ABUB aberturas para falar de Missão Integral (existe uma 'oficina básica' no assunto) que comporta esses nomes. (J 5 - Brasil)

Sim, mas não li nenhum livro desses autores. Acredito que o movimento usa, já vi algo a respeito nas mídias, mas não sei a frequência. (J 64 - Brasil)

Sim. Li o que é Missão integral e Deus e Mamom. Temos como leitura obrigatória para alguns eventos da ABU os livros de René Padilla. (J 114 - Brasil)

Los conozco de nombre y sé que son pilares del movimiento estudiantil en toda América Latina. Pero sinceramente desconozco sus obras. (J 136 - República Dominicana)

Conozco los nombres y su trabajo en mi país, pero no recuerdo sus materiales. (J 153 - Venezuela)

A ABUB usa esses autores sim. (J 162 - Brasil)

sí los conozco, pero no he leído sus libros personalmente, aunque sé que los dirigentes del movimiento los usan mucho. (J 169 - Equador)

Poco. Ninguno leí. Si escuche dentro del movimiento referentes en autores. (J 170 - Bolívia)

Me suenan, pero no los he leído y desconozco si esos autores figuran en la lista de lecturas básicas. (J 189 - Chile)

Conheço de ouvir falar, mas não li nenhuma das suas obras. Costumam ser citados, especialmente nas oficinas de missão integral. (J 195 - Brasil)

Conozco a los autores. Se usa lecturas de sus libros para los estudiantes y obreros [...]. (J 218 - Equador)

Los conozco, no leí ningún libro de ella aún, la CCU si usa estos autores. (J 220 - Cuba)

He escuchado acerca de estos autores, pero aún no te he tenido el placer de poder leer algún libro de ello. Sí, en mi país utilizan a estos autores. (J 139 - Peru)

Essas respostas reforçam a percepção que é possível que se tenham dois grupos/representações dentro do movimento: o oficial/legítimo que é dos líderes e o não-oficial que é o dos jovens nos grupos locais em cada universidade, pois todos SG's conhecem e referendam a René Padilla e Samuel Escobar, porém dos jovens que se integram ao movimento, uma quantidade expressiva não conhecem ou conhecem parcialmente os referidos autores; sendo que ao que parece esses autores são frequentemente usados nos programas de treinamento e formação dos jovens ligados ao movimento. Essa percepção dá indicativo de que as intenções formativas não necessariamente são as assimiladas concepção e na prática social dos jovens que compuseram a pesquisa.

Dentre os que afirmaram conhecerem René Padilla e Samuel Escobar, uma resposta nos chamou a atenção, pois retoma a discussão sobre a legitimidade da Missão Integral ser um movimento missional evangélico de origem latino-americano, além de retomar discussões sobre o marxismo e suas aproximações com o campo religioso, conforme se verifica abaixo:

Escritores de marcada tendencia a las Teologías de la Liberación que son ideas extraídas de un catolicismo fallido. Leí a Escobar en La Fe Evangélica y las Teologías de Liberación dónde propone un cambio de paradigma de la fe cristiana histórica para una adaptación de las ciencias sociales marxistas a esta fe heredada. (J 143 - Peru)

A resposta desse jovem retoma as discussões que já foram feitas em que reiteramos que Teologia da Libertação não é sinônimo para Missão Integral, e nem o marxismo é a base da Missão Integral, conforme explicam René Padilla (1992; 2014), Ricardo Gondim (2009) e Ariovaldo Ramos (2013). Todavia, encontrar essa resposta dentro do próprio movimento pode ser um indicativo do porque alguns dos atuais jovens participantes não conhecerem René Padilla e Samuel Escobar. A título de informação, o jovem (J 143) é do Peru, que é o país de Samuel Escobar. Desse modo, o discurso desse não revela apenas desconhecimento das obras, mas a adoção de uma concepção enviesada emanada de lideranças evangélicas contrárias à missão integral.

Ao longo do texto ponderamos sobre uma suposta disruptura na ação formativa desenvolvida pelo movimento que poderia indicar algumas possíveis causas do enfraquecimento na participação político-social desses jovens, sendo que o distanciamento frente aos estudos de René Padilla e Samuel Escobar podem acentuar essa situação. Esse caminho interpretativo parece ser plausível, porém não seria a única possibilidade de compreensão, pois temos que considerar ao menos dois outros percursos: 1) que o que parece com um distanciamento ou disruptura poder ser uma nova forma de se fazer política e de se constituir como sujeito social a partir dos novos jovens que se integram ao movimento; 2) que o fato de hoje muitos desses jovens não darem tanta ênfase a René Padilla e Samuel Escobar pode demonstrar que o próprio grupo está em movimento e em processo de readequação social a partir dos novos contextos da América Latina do século XXI.

A partir dessas percepções, ao que tudo indica, a influência de René Padilla e de Samuel Escobar no movimento tem um caráter geracional, ou seja, tais autores tiveram grande importância formativa na geração passada, não tendo assim, grande influência nesta atual geração, o que a princípio, não se constitui como indicador de perda de identidade do movimento. Nesse viés, é provável que essa nova geração de jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina estejam resignificando, ou até mesmo construindo, uma nova perspectiva acerca da realidade e das formas de participação social. Se isso for verdade, pode denotar que a ação formativa e a consequente participação social desses jovens não é algo estático, mas dinâmico.

O fato de haver um número considerável desses jovens que não leem René Padilla e Samuel Escobar não necessariamente indica que eles perderam influência,

pois esses jovens podem ter outras formas de conhecer e assimilar a doutrina e as ideias formativas do grupo. Além do mais, geralmente, cabe às lideranças assumir tal conhecimento mais sistemático e doutrinário. Entretanto, a pesquisa demonstrou que há fortes indícios da perda de prestígio desses fundadores, por certo desconhecimento, despreocupação em conhecer e, em um dos casos, clara rejeição.

Enfim, não necessariamente é surpreendente ver os temas religiosos preponderarem ao longo da pesquisa, afinal a CIEE/IFES é uma organização criada a partir de uma identidade religiosa. O que se pode criticar é um suposto o afastamento das relações entre a identidade religiosa e as questões sociais, assim como a sua integração à universidade.

### **3.2.3. Sobre as temáticas abordadas nos treinamentos, oficinas e estudos bíblicos**

No Brasil, assim como em vários países da América Latina, os movimentos ligados à CIEE/IFES América Latina utilizam para as reuniões nas universidades um método conhecido como Estudo Bíblico Indutivo<sup>116</sup> (EBI). Na pesquisa desenvolvida por Groppo *et al* (2020, p. 263), considera que “os temas tratados nos EBIs tendem a ser ligados ao cotidiano e à vida acadêmica, não à ‘conversão’, ao menos não diretamente”. Assim sendo, talvez, essa seja uma das principais formas que esses jovens têm para discutir acerca da realidade social e da vida acadêmica a partir do espaço social da própria universidade.

No Brasil, a Editora ABUB publicou um livro explicativo de como usar esse método, o título do livro é: *O Estudo Bíblico Indutivo*, de autoria de Antonia Leonora van der Meer<sup>117</sup> (1987), a primeira edição do livro no Brasil é de 1986. O método

---

<sup>116</sup> Segundo Antonia Leonora Van der Meer, “o estudo bíblico indutivo (EBI) leva o interessado a descobrir por si mesmo o significado das Escrituras e a relacionar o que descobriu com a sua vida de cada dia. Num EBI procuramos encontrar o que o autor quis dizer, e não impor nossos sentimentos ou opiniões sobre o texto. Para melhor deixar a Bíblia falar por si mesma, o líder de um grupo não faz um pequeno sermão sobre o texto, nem defende as conclusões do seu estudo prévio, mas faz perguntas que permitem aos membros do grupo descobrirem o significado do texto. Há três passos básicos na realização do EBI: a observação (descobrir os fatos do texto); a interpretação (determinar o que os fatos significam) e a aplicação (agir a partir das conclusões alcançadas). Por meio das respostas aos fatos observados e das conclusões alcançadas, o estudo se torna dinâmico e as aplicações bem práticas” (VAN DER MEER, 1987, p. 5).

<sup>117</sup> Antonia Leonora Van der Meer, conhecida também como "Tonica" pelos adeptos do movimento da CIEE/IFES, foi estudante universitária envolvida com a ABUB na década de 70, posteriormente trabalhou no Escritório Nacional do movimento no Brasil. De 1984 a 1995 foi missionária enviada pela CIEE/IFES para a

consiste basicamente em refletir acerca de um texto bíblico a partir de perguntas, o que favorece, segundo Van der Meer (1987) a compreensão do texto, a aplicação no cotidiano e promove a integração grupal.

O livro de Antonia Leonora van der Meer (1987) se baseou, e teve como referência bibliográfica, uma obra do movimento da CIEE/IFES na América Latina com o título: *El Estudio Bíblico Creativo*, das autoras Ada Lum<sup>118</sup> e Ruth Siemens, que foi publicado inicialmente em 1977, na Argentina. Em ambos os livros as primícias são as mesmas e se pressupõe a capacidade de raciocínio e lógica indutiva como fundamentos para se chegar ao sentido do texto bíblico, assim como aplicá-lo à vivência do cotidiano. Nesse sentido, há uma aproximação entre a racionalidade e a religiosidade, especialmente por se utilizar um método com princípios hermenêuticos para interpretação do texto e para aplicação junto a realidade atual.

Os EBIs são um dos vários recursos formativos que a CIEE/IFES usa, mas há outros instrumentos e estratégias que foram criadas por Wayne Bragg<sup>119</sup>. De acordo com Quadros (2011), Wayne Bragg considerava teologicamente fracos os grupos de jovens universitários evangélicos na década de 1960. Por isso, Wayne Bragg resolveu criar o Instituto de Preparação de Líderes (IPL) e o Curso de Férias (CF). Segundo Quadros (2011, p. 61), os líderes do movimento entenderam que “esses cursos eram necessários pela alta rotatividade dos estudantes e porque as igrejas não ofereciam preparo suficiente a seus membros para enfrentarem a vida universitária”. No *site* oficial da ABUB (ABUB Brasil, *como tudo começou*, s.d., s.p.) também credita a Wayne Bragg as primeiras ferramentas de comunicação do movimento no Brasil: o boletim de oração *Intercessor*<sup>120</sup> e o informativo interno *Entre Nós*<sup>121</sup>, que ainda existem.

Além dos EBIs e das contribuições de Wayne Bragg, há ainda os congressos de obreiros como instrumento formativo. De acordo com Ricardo Wesley (2017),

---

Angola. Ela é graduada em Letras, com Mestrado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo e Doutorado em Missiologia pela *Asia Graduate School of Theology*, nas Filipinas. Foi coordenadora do Centro Evangélico de Missões (CEM) de 1996 a 2013.

<sup>118</sup> Ada Lum é chinesa e professora no *Bible Institute of Hawaii*. Ela é uma missionária mundial da *IFES World* que, segundo Van der Meer (2009), ela esteve presente nos protestos estudantis da década de 1960 no Vietnã, na Coreia e nas Filipinas, sendo que desde então desenvolve apoio aos estudantes evangélicos ligados ao movimento da CIEE/IFES em vários países.

<sup>119</sup> Wayne Bragg assumiu o cargo de Secretário Executivo da ABUB em 1964, cargo anteriormente ocupado por Samuel Escobar, de 1962 a 1964.

<sup>120</sup> Disponível pelo *link*: [www.abub.org.br/ore/intercessor](http://www.abub.org.br/ore/intercessor)

<sup>121</sup> Disponível pelo *link*: [www.abub.org.br/informativo/entre-nos](http://www.abub.org.br/informativo/entre-nos)



entre os anos de 1966 a 1985, de dois em dois anos a CIEE/IFES América Latina organizava os ‘*Continental Workshop*’ (*Seminarios Continentales*), que segundo o autor era um momento de preparação e formação dos obreiros do movimento no contexto latino-americano. Nas últimas décadas esse momento de alinhamento institucional se dá no ‘*Staff Formación Gathering*’ (EFO - *Encuentro de Formación de Obreros*). O evento tem duração de aproximadamente um mês e é realizado a cada três ou quatro anos para os novos funcionários e para os jovens provenientes dos vinte (20) países da região de atuação da CIEE/IFES na América Latina. Na perspectiva desse autor, as principais ênfases desenvolvidas nos EFOs são: uma abordagem comunitária no estudo da Bíblia, a missão no aluno contexto universitário, serviço através do trabalho em equipe e um enfoque do ministério pastoral.

A partir desses vastos recursos formativos perguntamos, no questionário aplicado aos SG’s, quais as temáticas perpassam as discussões coletivas, estudos bíblicos e treinamentos do movimento dentro das universidades sem seus respectivos países. A expressão universidade aqui era muito representativa para a pesquisa, pois retiraria a possibilidade de discussão para além do espaço religioso tradicional das igrejas. Segue as respostas:

En mi país, cada ciudad y cada grupo de estudio bíblico llevan adelante los estudios bíblicos de manera independiente de acuerdo a la realidad y necesidad del grupo. Sin embargo, podría mencionar de algunos que conozco. Eclesiastes, el Evangelio de Juan, el Evangelio de Marcos, relaciones de pareja, amistades, etc – (SG Bolívia).

Estamos realizando um censo da ABUB neste ano de 2019 onde há uma pergunta sobre as temáticas mais abordadas pelos grupos e, em breve teremos mais segurança para responder a essa questão, mas em linhas gerais, podemos citar como temas comuns: a identidade e a vida de Jesus (quem é Jesus?), o cristão e a ciência, meio ambiente e fé cristã, o envolvimento político, a violência de gênero, o enfrentamento ao racismo, mordomia do tempo, saúde mental e mundo estudantil, *bullying* nas escolas, políticas educacionais no Brasil, etc – (SG Brasil).

Cuidado de la creación (Génesis y otros), evangelización, preguntas de la vida (Eclesiastés), ciencia y fe, realidad y fe – (SG Equador).

Los estudios bíblicos para no creyentes van centrado en la obra redentora de Jesucristo para la humanidad, y la salvación que él ofrece mediante el perdón de pecados por medio del arrepentimiento, normalmente úsanos los cuatro evangelios para introducir el tema. Para los estudiantes creyentes lo básico es el estudio bíblico

inductivo, Evangelismo Integral, Disciplina Espirituales, Evangelismo Creativo etc – (SG República Dominicana).

Justicia, Vida Universitaria, Salud Mental, Incidencia – (SG Guatemala).

Evangelización, evangelios, hechos, proverbios. Temas de anticorrupción, familia, identidad, medio ambiente – (SG Panamá).

Los encuentros de estudio bíblico inductivo en las facultades generalmente están centrados en la persona de Jesucristo, como se relata en los evangelios. En los encuentros de formación mensuales, y en los campamentos, los temas abarcan los desafíos de vivir la vida profesional en clave de Misión Integral (ética y servicio); cómo desarrollar vínculos sanos con nosotros mismos, nuestro prójimo, la creación y con Dios; herramientas para el estudio bíblico; vida en la iglesia y servicio; participación política y fe, etc – (SG Uruguay).

A partir das respostas dos SG's, as temáticas dos treinamentos/oficinas perpassam a esfera social e cotidiana dos jovens, e para tanto, sinalizam que há discussões sobre “o envolvimento político, a violência de gênero, o enfrentamento ao racismo, mordomia do tempo, saúde mental e mundo estudantil, *bullying* nas escolas, políticas educacionais” (SG Brasil); “ciencia y fe, realidad y fe” (SG Ecuador); “justicia, vida universitaria, salud mental, incidencia” (SG Guatemala); “temas de anticorrupción, familia, identidad, medio ambiente” (SG Panamá); “los temas abarcan los desafíos de vivir la vida profesional en clave de Misión Integral (ética y servicio); cómo desarrollar vínculos sanos con nosotros mismos, nuestro prójimo [...] participación política y fe” (SG Uruguay).

De acordo com a resposta do SG Bolívia esses momentos coletivos se dão “de acuerdo a la realidad y necesidad del grupo”, porém é exatamente esse o cerne da discussão sobre a ação formativa que propomos na pesquisa, ou seja, quem define quais são efetivamente as necessidades do grupo? Quem são os responsáveis por categorizar e legitimizar as necessidades do grupo? Em uma perspectiva bourdieusiana, valeria indagar se seriam os dominantes ou os dominados quem indicam as necessidades do grupo. De forma geral, poderíamos supor que são os jovens universitários que apontam as temáticas, mas isso ainda não responde quem legitima quais são as necessidades que serão contempladas e nem diz sobre como essas temáticas seriam abordadas dentro dos processos formativos do movimento.

A partir das respostas dos SG's é possível considerar que as temáticas dos estudos bíblicos e dos treinamentos/oficinas se dão orientadas a partir das necessidades dos próprios jovens que ao olharem para suas próprias vidas e realidades sociais propõem temas a serem abordados no coletivo. Tal prática é salutar, pois coloca os sujeitos como protagonistas da reflexão, o que pode oportunizar momentos de práticas libertadoras em termos religiosos, políticos e educacionais. Nesse viés, as temáticas sinalizadas pelos SG's apontam para discursos que podem convergir para um Pensamento Educacional Libertador, ou seja, onde parte-se da realidade social como contexto para a significação da leitura de mundo, conforme destaca Paulo Freire (1983; 1987; 2006). Entendendo que essa leitura de mundo, na perspectiva freiriana, é, majoritariamente, política e social.

O Pensamento Educacional Libertador aponta para a Educação Popular como um caminho possível de resistência à cultura dominante e tonifica a crítica social como balizador no processo de compreensão da vida em sociedade. Segundo Paulo Freire (1987, p. 51), esse desenvolver da consciência se dá “num quefazer libertador”. Entretanto, a partir da proposta da Teoria Geral dos Campos em Bourdieu, se faz necessário ponderar de onde emanam os discursos, se dos dominantes ou se dos dominados, assim como quais as bases conceituais e sociais da formação das ideias que serão discutidas, ou seja, é preciso avaliar os *habitus* que constituem os critérios de apreciação e de julgamento desses jovens, pois como assevera Bourdieu (1983, p. 73) “o *habitus* e a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significativa de um agente singular sejam, no entanto, ‘sensatas’, ‘razoáveis’ e objetivamente orquestradas”.

Ao proporem discutir temáticas que aprofundem sobre a realidade social deles próprios, surge, portanto, a dúvida se os jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES América Latina teriam condições de ultrapassar as fronteiras do campo religioso e fazer essa leitura social, educacional e política acerca das disputas, confrontações e enfrentamentos das práticas opressoras instauradas no cotidiano da América. Nas respostas dos SG's há indicativos de que no processo formativo do movimento se tem espaço para debates que supostamente ultrapassam e rompem com o campo religioso, porém se esses debates forem mediados pela cosmovisão religiosa, logo o que se tem ainda é uma estratégia e um discurso convergente e conveniente ao próprio campo religioso. A constatação ou não disso seria possível a partir de uma análise da finalidade, ou seja, se o intuito

final for de evangelizar, fica notório que o debate não ultrapassou e nem rompeu o campo religioso.

O campo religioso pode e deve fazer discussões sobre a realidade social, porém o que estamos indagando nesse tópico é se, ao fim e ao cabo, essas ações tratam de um enfrentamento social ou se convergem apenas em uma metodologia de atuação para envolver outros jovens a partir desse universo simbólico. Nesse sentido, pode-se indagar se há intenção de compreender a realidade em sua contradição e agir de forma consciente sobre essa realidade, ou, se o propósito é apenas a evangelização.

Se a finalidade não se limita a evangelização, ainda sim há de se indagar até que ponto esses jovens têm instrumentos legítimos no interior dos campos para compreenderem a realidade em que estão inseridos para que não possam incorrerem de reproduzir exatamente as condições de manutenção das desigualdades e das estruturas de dominação que, aparentemente, estão combatendo, discutindo e debatendo. Então, é preciso voltar a discussão para a conscientização como princípio norteador de uma prática formativa capaz de produzir libertação e enfrentamento.

No intuito de clarificar essas intenções e finalidades perguntamos no questionário aplicado aos jovens, quais eram as temáticas mais frequentes nos estudos bíblicos aplicados por eles nas universidades. As respostas foram diversas, porém é possível construir dois eixos temáticos principais: 1) aspectos da vida social cotidiana dos jovens; e, 2) a centralidade dos aspectos religiosos. Para ficar mais claro a visualização, fizemos uma nuvem de palavras das respostas dadas, conforme se segue:



Missão Integral no processo formativo da CIEE/IFES América Latina, o que de certa forma confirma a percepção dos SG's quando perguntados sobre René Padilla e Samuel Escobar.

O campo político se fez presente na percepção dos jovens, ao menos em algumas respostas, como fica perceptível na nuvem de palavras, por exemplo: 'política', 'corrupção' e 'sociedade'. Isso é relevante, pois reiterou que há alguns que veem a importância de se pensar a política como parte de um processo emancipatório da condição social das juventudes. Tais perspectivas reacendem a percepção de serem os jovens os atores sociais em evidência com potencial para contestar e enfrentar as estruturas de poder que já estão postas na sociedade latino-americana na atualidade.

O campo educacional foi o que menos teve evidência nas respostas dos jovens nessa questão, conforme se percebe na nuvem de palavras. O que reforça a nossa percepção de que para muitos dos jovens que integram o movimento da CIEE/IFES América Latina, a universidade cumpre apenas um papel pragmático de formação profissional para a futura vida adulta, por isso, talvez, para alguns deles, apesar de estarem dentro da universidade, ainda sim essa ocupa um 'não-lugar' (AUGÉ, 1994) ou está em um 'entre-lugar' (ECCO; COSTA; FILHO, 2018). Dessa forma, podemos inferir que o tempo da universidade, talvez, não esteja conseguido cumprir um papel social reflexivo, crítico e nem emancipatório entre esses jovens, quiçá, seja apenas um tempo pragmático de diplomação. Contudo, se faz necessário ponderar que houve várias palavras dispersas que derivam da noção de 'estudar' e ser 'estudante', porém isso não dá indicativos de uma prática reflexiva a partir do *habitus* universitário, apenas reforça o estereótipo comum de ser estudante.

Durante a etapa de grupo focal foi possível indagar mais especificamente de que forma o processo formativo da CIEE/IFES América Latina se dá na realidade dos jovens que integram o movimento. Nesse sentido, no grupo focal perguntamos para os jovens, de que forma, em termos práticos e efetivos, fazer parte de um grupo ligado à CIEE/IFES América Latina foi capaz de alterar a percepção deles acerca da realidade. Nesse sentido, pedimos que eles falassem de que forma os cursos e treinamentos oferecidos pela CIEE/IFES em seus respectivos países conseguiram mudar a leitura de mundo e a concepção da realidade social deles. Segue algumas respostas:

Me convertí al cristianismo hace unos años y aunque recibí mucha enseñanza, pero lo que aprendí en IFES fue un cambio total y radical sobre el evangelio y sobre el Reino de Dios, y sí, puedo decir que hay un antes y un después de la IFES y eso marcará el resto de mi vida. De los cursos de formación y grupos de estudio, mi cambio fue total [...]. (J. García)

[...] aqui a gente faz os famosos EBI's, estudos bíblicos indutivos, então, meio que eu aprendi a ter uma comunicação efetiva com as pessoas, acho que isso se inclui um pouco na área educacional, não completamente, mas um pouco [...]. (J. Sánchez)

Como dijo la hermana de Brasil, los estudios bíblicos inductivos también han marcado a muchos de los jóvenes aquí. Es interesante deja qué Biblia hablé por sí mismo más que nuestra propias explotaciones subjetivas y darse cuenta de como eso relaciona con la universidad. Para mí, IFES fue importante porque tratan el tema de la conexión con la universidad y como dije al inicio en mi universidad hay otros movimientos cristianos que no se involucran con la comunidad universitaria [...]. (J. Nunez)

Antes, creía que agradar a Dios era simplemente orar, leer la Biblia y hablarles a otros acerca de Dios. Cuando me inicié en el movimiento me di cuenta de que no era todo, que había personas que necesitan ser escuchadas más que hablarles y me di cuenta de que el sufrimiento del mundo, que todos necesitan a Dios y muchas veces lo podemos demostrar con nuestras vidas, entonces, mi enfoque cambió. (J. Flores)

A partir dessas respostas elencadas anteriormente ficou perceptível que os processos formativos empenhados na CIEE/IFES América Latina são importantes na transformação da cosmovisão e na prática dos jovens que se vinculam ao movimento. Podemos considerar que os diversos cursos, oficinas e treinamentos, assim com o EBI, são as ferramentas pedagógicas que os líderes usam para construir a representação social do movimento, reforçando assim a importância de se analisar quais as pautas dessas reuniões, como fizemos nos questionários e nas interações durante a pesquisa.

No grupo focal, os jovens demonstraram muito entusiasmo ao descrever a importância do movimento no que se refere a formação e a transformação da cosmovisão deles, reiterando que essa ação formativa ressignificou as práticas deles tanto dentro da universidade, como também na leitura de mundo. Ao que parece, para esses jovens, a CIEE/IFES América Latina não é apenas uma agenda, mas se constitui como parte da concepção e identidade de serem jovens universitários evangélicos. O movimento cumpre assim um papel social de

fraternidade (DEBORST, 2016), (GROPPO *et al*, 2020) e supre, ainda que parcialmente, a ausência/distanciamento da igreja institucional tradicional nas demais esferas da vida pública desses jovens.

### **3.3. Uma leitura da participação social dos jovens ligados à CIEE/IFES América Latina**

Para se compreender a noção de participação social a partir de Pierre Bourdieu é necessário considerar o princípio da “não-consciência” (Scartezini, 2011, p. 07), ou seja, entende-se que um determinado fenômeno social depende totalmente das tramas e dos dramas que se inseriram nas relações históricas e sociais dessa referida realidade e que, portanto, estão em constante mutação, disputa e conflito. Percepção essa que reitera que o método proposto por Bourdieu é praxiológico, sistêmico e relacional, sendo que a análise teórica é indissociável dos elementos sociais que o rodeiam e o constituíram socialmente, conforme endossa Scartezini (2011, p. 32): “é necessário analisar o objeto relacionando-o sempre com aquilo o que há ao seu redor, com as condições objetivas de sua existência, pois ele nada é fora de sua interação com o todo”.

Na perspectiva de Bourdieu (1983, p. 45) “a prática pode ser definida como o resultado do aparecimento de um *habitus*, sinal incorporado de uma trajetória social”, ou seja, a partir de um padrão de comportamento, do envolvimento e da participação se torna possível compreender os sentidos<sup>122</sup> atribuídos a determinadas ações coletivas. Nesse viés, no intuito de conseguirmos captar os elementos que perpassam a participação social e os *habitus* dos jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina optamos por reconstruir uma possível representação social dos próprios jovens a partir deles mesmos, desenvolvendo uma análise a partir das respostas dadas aos questionários e nas discussões realizadas no grupo focal sobre os seguintes aspectos: ser jovem, o engajamento social e o envolvimento com os movimentos sociais.

A América Latina do final do século XX e início do século XXI foi marcada por diversos acontecimentos históricos como regimes ditatoriais, populismos,

---

<sup>122</sup> O termo ‘sentido’, está sendo usado a partir da compreensão weberiana em que o ‘sentido’ “é o responsável pela unidade do processo de ação e é somente através dele que poderemos apreender os nexos entre os enlaces significativos de um processo particular de ação e reconstituir tal processo numa unidade” (AMORIM, 2001, p. 75).





A partir da nuvem de palavras ficou perceptível que as expressões: futuro, jovem, sociedade, vida e '*cambio*' ('mudança' em espanhol) se destacaram nas respostas. Dessa forma, a percepção dos jovens reiterou a perspectiva de olhar para as juventudes como atores sociais em evidência no tempo presente, demonstrando que há neles um ímpeto social atrelado a expectativas de mudanças na sociedade, o que reforça os estudos de Pais (2003), Duarte (2012; 2016), Oliveira (2015), Castilho (2017), Seabra (2017b) e Groppo (2018; 2020).

Outra percepção importante a partir da nuvem de palavras é que na estética das respostas não se destacou o viés religioso e nem os distintivos peculiares ao campo religioso foram evidenciados. Pelo contrário, a expressão '*Dios*' ('Deus' em espanhol) apareceu logo após os termos '*estudar*' e '*governo*', duas expressões representativas dentro do campo educacional e do campo político, respectivamente. Isso pode dar indicativos de que na percepção desses jovens a condição de juventude é, primariamente, uma condição social, porém eles também demonstram que os três campos em análise estão, supostamente, em relativa equivalência representativa no que se refere à condição juvenil.

Houve algumas poucas respostas que apontaram para uma visão romântica acerca da condição juvenil, associando o ser jovem apenas a distintivos que evocam a noção de divertimento, casualidade, alegria, desprendimento e moratória social. De fato, esses distintivos de associação de divertimento com a categoria juventude são possíveis caminhos para compreensão da condição juvenil, agregando a causalidade e a liberdade como características da juventude. Todavia, há de se considerar que a juventude como um tempo de descomprometimentos só está acessível às classes abastadas que se têm condições de custear essa pretensa sensação de liberdade, conforme apontam Queiroz (2008) e Duarte (2012).

Para muitos jovens, especialmente os das classes populares, e que ao que tudo indica são a maioria dos que responderam ao questionário (vide gráficos 5 e 9, dispostos no Apêndice 1), a condição juvenil é cerceada pelo prematuro ingresso ao mundo do trabalho entre outras exigências do mundo social, isso porque como afirma Camacho (2007, p. 146), as classes populares não dispõem de tempo e nem de dinheiro para disfrutar de "um período mais ou menos longo com relativa despreocupação e isenção de responsabilidades". Nesse viés, alguns dos jovens que responderam ao questionário têm uma percepção similar a essa posição mais social da condição juvenil, pois responderam:

Depende da sua classe social e raça. Para os jovens mais pobres e negros significa ter menos oportunidades, estar mais sujeito ao preconceito racial e a violência policial. (J 1 - Brasil)

Actualmente alguien que debe de trabajar y estudiar al mismo tiempo para colaborar con los gastos del hogar ya que el sueldo actual no es suficiente para cubrir toda la cesta básica. (J 8 - Venezuela)

Ser jóvenes en mi país es duró porque el ingreso al ámbito laboral nunca es sencillo. El ingreso al mundo académico ha sido un poco más accesible, aunque estudiar sigue siendo un privilegio de pocos. O un esfuerzo muy grande para los jóvenes que tienen que trabajar para solventar sus estudios. (163 - Argentina)

Aprender a vivir bajo circunstancias difíciles y presiones sociales. (J 216 - Cuba)

É ter que lidar com situações que nem sempre são favoráveis. (J 15 - Brasil)

No tener trabajo querer aprovechar las oportunidades y que no las hayan, estudiar o trabajar, hacer las dos cosas con mucho sacrificio. Tener que migrar para darle sustento un familia. (J 83 - Honduras)

Estrato vulnerable, futuro de muchas familias de bajo/medio recursos, la población más estresada y con problemas de depresión. (J 88 - Honduras)

Ser joven en mi país implica tener pocas responsabilidades laborales y familiares y muchas libertades sociales. En algunos casos implica tener responsabilidades académicas ligeras y poca cultura de trabajo. (J 136 - República Dominicana)

Essa percepção de que a condição de ser jovem se dá de forma distinta, a depender dos fatores sociais historicamente construídos aos quais estão inseridos, nos leva a uma perspectiva mais político-social da condição juvenil, conforme se percebe mais enfaticamente nas seguintes respostas:

Significa ser resilientes en medio de una situación política social que nos embarga, pero que sin embargo nos permite fortalecer nuestra fe y emprender nuevos proyectos, ser más cocientes en valorar los recursos que podremos y darle valor a los amigos y familia por qué no sabemos cuando podrían emigrar a otro lado. (J 7 - Venezuela)

[...] la juventud chilena es la irreverencia hacia la autoridad, donde esta se critica fuertemente, tanto la autoridad a los padres como la de los gobernantes. Esta es una generación que se ha despojado del miedo que adquirió el país durante los tiempos de dictadura, por lo

que es una generación mucho más revolucionaria, lo que ha llevado a las actuales movilizaciones en el país. (J 47 - Chile)

Un signo de Amenaza para el estado (gobierno). (J 51 - Nicaragua)

Significa peligro para la cúpula política y todas las autoridades viciadas en todas las áreas. (Universidad, Ministerios gubernamentales, empresas). (J 52 - Nicaragua)

Ser joven en Cuba es ser la base y a la misma vez el motor impulsor para hacer las cosas, incluyendo cambiar alguna de ellas. (J 220 - Cuba)

Una amenaza para el gobierno. Delito. (J 53 - Nicaragua)

En este momento por la crisis socio-política que está atravesando mi país ser joven se ha convertido en un delito porque muchos jóvenes y adolescentes sufren de persecución. (J 55 - Nicaragua)

Ser joven en mi país es sentido de incertidumbre, puesto que las acciones del gobierno nos llevan a no saber que pasara mañana. (J 69 - Nicaragua)

Actualmente hay mucho activismo social y político, así que pienso que participar en muchas conversaciones de distintos problemas que afrontamos como país. Una gran parte de la población joven son estudiantes, además con las redes sociales y el internet se tiene acceso a mucha información. Pienso que ser tecnológico en su mayoría también es un factor común en la juventud. (J 134 - Nicaragua)

Ser explotado laboralmente o estar desempleado, sin embargo ser joven también es ser un ciudadano, un actor social importante para el país, que lucha por los derechos de todos y todas. (J 142 - Peru)

Pienso que no se le da mucho valor a la juventud o es bastante explotada, no tiene mucha voz y voto dentro de las decisiones políticas y económicas. (J 149 - Ecuador)

Es todo un reto vivir en un país donde el salario mínimo está calculado en menos de 5\$ y todos los sistemas (educación, salud, economía, política, sociedad) están tan fragmentados. (J 153 - Venezuela)

Actualmente en Nicaragua, significa amenaza para un gobierno dictatorial y a la vez la fuerza que intenta dominar a través de la educación técnica y asistencial. (J 227 - Nicaragua)

A partir das respostas acima podemos considerar que para uma parcela dos jovens que integram a CIEE/IFES América Latina a condição juvenil está atrelada a uma construção histórico-social e política. Por essa razão, o Pensamento Educacional Libertador (FREIRE, 1967), a *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000)

e a *Práxis da Dominação* (DUSSEL, 1977) são elementos constitutivos da própria América Latina e está presente na construção histórico-social das juventudes latino-americanas como forma de conscientização e ímpeto por mudanças.

As respostas reafirmam a percepção de serem as juventudes os atores sociais com grande evidência social no intuito de promover enfrentamento e disputas no interior dos campos. Essa pré-disposição ao embate é uma das características que temos enfatizado como central para compreensão do contexto latino-americano e para o desenvolvimento da consciência crítica como temos proposto na pesquisa, entendendo serem esses aspectos importantes para o desnudar da ideologia<sup>123</sup> que se naturaliza na realidade social desses jovens.

Adiante, no questionário aplicado aos jovens, perguntamos qual a percepção deles sobre ser jovem, ser universitário e ser evangélico – os três distintivos apareceram na pergunta 11. Segue abaixo algumas respostas:

Ser um evangélico universitário significa aprender com e seguir a Jesus em contexto de aprendizagem científica. (J 6 - Brasil)

Guardar el testimonio y predicar el evangelio en la universidad. (J 8 - Venezuela)

Agentes importantes en medio de una generación en formación. Infundiendo principios y valores que necesitan los profesionales de mañana en el área laboral. (J 9 - Venezuela)

Ser alguém que faz a diferença. Ser alguém que possui a oportunidade de ganhar vidas pra Cristo. E ser alguém cheio de desafios para conciliar a fé e a ciência, que tem se tornado tão humana. (J 13 - Brasil)

Um desafio permanecer na fé com as ofertas seculares. E ao mesmo tempo uma oportunidade de falar sobre Cristo para amigos não cristãos. (J 18 - Brasil)

Ser alguém com força e ferramentas suficientes pra redimir setores importantes da economia e política brasileira. (J 19 - Brasil)

Es prácticamente ser un misionero en la Universidad. (J 32 - Bolívia)

En mi opinión ser una jóven evangélica significa ser un instrumento, obrera, ministra y sobre todo ser hija de mi padre y Dios que obedece a su llamado de predicar las buenas nuevas o el evangelio dentro de lá universidad.para ganar almas. (J 35 - Bolívia)

---

<sup>123</sup> Para Gohn (1997, p. 34), “a ideologia tem papel essencial na permanência e de desenvolvimento do movimento. Ela se compõe de um corpo de doutrinas, crenças e mitos e é elaborada pelos intelectuais dos movimentos”.

Significa que puedo profesar libremente mi religión dónde quiera que esté, ser cristiano para mí es seguir el modelo de vida de Jesucristo y crecer en él. Encontrar en Jesús un compañero en el cual puedo contar, del cual puedo informarme y avanzar en conocimiento. Ser cristiano en la universidad para mí no es nada difícil porque encuentro más círculos con personas que comparten mi religión, sin embargo, por seguir una carrera de ciencia social pura, mi fe ha sido cuestionada por distintas personas que son ateas. (J 39 - Guatemala)

En la Universidad, ser evangélico significa ir en contra de los ideales de la juventud, debido a la amplia difusión de las ideas humanistas en el ambiente universitario. (J 47 - Chile)

Significa formarme académicamente para ser una profesional íntegra. Lamentablemente muchos protestantes/evangélicos en Guatemala todavía viven una separación entre la fe o vida espiritual y el mundo secular que incluye la academia. Yo creo que debería existir una conexión directa en sabernos cristianos en cualquier espacio que nos encontremos. (J 53 - Nicaragua)

Permanecer na fé no Evangelho de Jesus e na sã doutrina, negando a maneira de pensar da atualidade (prazer e dinheiro acima de tudo). (J 61 - Brasil)

Tener el compromiso de vivir una fe auténtica en Cristo. Compartirla con los compañeros y llevar la luz a los estudiantes. Estudiantes alcanzando estudiantes con el Evangelio de Jesucristo. (J 62 - México)

Ser misionero dentro de la Universidad, con la responsabilidad de abrir espacios para compartir la fe desde lo académico. (J 63 - El Salvador)

Un joven que responde y entiende que ser hijo de Dios es también ser un mensajero de esperanza y que debemos proclamar a Cristo además de eso conectar con la universidad, en servicio y amor en campus. (J 71 - Colombia)

Ser alguém que enxerga o ambiente físico acadêmico como campo de missão. (J 74 - Brasil)

Significa que você está construindo as bases da sua vida profissional junto às bases da vida espiritual e desde esse momento, uma deve influenciar a outra. (J 81 - Brasil)

Para mí significa la oportunidad de ser una profesional más integral, más empática, con mayor integridad y sensibilidad frente a la realidad social y menos individualista. Todo esto a partir de Jesús como modelo de vida. (J 95 - Costa Rica)

Ser joven, protestante universitario es una oportunidad de articular mi fe con la profesión, es ser misionero en un ámbito estudiantil; es abrir oportunidades de diálogo con otros acerca de mi fe, y poder ser

pequeños Cristos ahí. Es una lanza, que logra "enganchar" el conocimiento y el servicio. (J 120 - Colômbia)

Una excelente oportunidad de poder ser instrumentos de diálogo en la Universidad, para hablar del Reino de Dios. (J 133 - Peru)

Poder llevar el amor de Dios a los estudiantes. (J 156 - Ecuador)

Es bonito y difícil a su vez ya que la universidad es un ambiente tan diversificado a su vez encuentras más jóvenes evangélicos que en otros lugares, pero lo malo es que el 50% de todos ellos no manifiesta su fe por miedo a no encajar y otros porque la vida universitaria "consume" su tempo. (J 165 - Peru)

Ser un opositor a las ideas de las mayorías, la juventud en mi país lucha mucho contra las autoridades o por ideales que uno muchas veces no sigue y eso nos hace diferentes e incluso anticuados. (J 184 - Chile)

Es un misionero para su universidad. (J 206 - Argentina)

Es una BOMBA porque qué mejor etapa para servirle al Señor, que la juventud, donde estamos fuertes y sanos y podemos dedicar esa fuerza a la obra. (J 210 - República Dominicana)

[...] La UPR RP también es la universidad que lleva la voz cantante en asuntos políticos del país, iniciando protestas como la del verano del 19. Así que ser joven universitario evangélico es tener a tu fe retada mortalmente. Es ser población rara dentro de la universidad. Si no compartes por lo menos algunos de los valores liberales (de los cuales no todos son malos) eres un atrasado o ignorante. Sin embargo, ser joven evangélico universitario hoy en día es también ser práctico con la fe. O sea, retar saludablemente la fe evangélica de Puerto Rico a practicarla de manera tangible. Actos de servicio al prójimo, marginado, etc... Hablar y ser actor en temas socio-políticos sin ser partidista (algo que ha definido a los evangélicos del pasado). Es retar la "tradición" evangélica en Puerto Rico, no de mala gana, sino haciéndole buenas y sencillas preguntas como "Por qué hacemos esto?" Algo tan básico, pero hacía falta para poder profundizar nuestra fe en algo más allá de: 'mis papás me criaron en la fe', o 'mi iglesia le gusta hacerlo así'. (J 217 - Porto Rico)

El hecho de ser un evangélico universitario rompe con muchos paradigmas arcaicos que antes nos hacían ver como ignorantes y fanáticos ante la sociedad. Ser evangélico universitario me da la oportunidad de llegar a lugares y a personas específicas que no conocen la verdad, y dentro de la universidad somos fuente de esperanza, refugio y consuelo en un medio dominado por las malas costumbres. (J 219 - Cuba)

Nas respostas dadas, apenas em duas conseguimos identificar claros apontamentos de diálogo do campo religioso com a participação e prática social dos jovens: "Para mí significa la oportunidad de ser una profesional más integral, más

empática, con mayor integridad y sensibilidad frente a la realidad social y menos individualista....” (J 95); “[...] Sin embargo, ser joven evangélico universitario hoy en día es también ser práctico con la fe. O sea, retar saludablemente la fe evangélica de Puerto Rico a practicarla de manera tangible. Actos de servicio al prójimo, marginado, etc... Hablar y ser actor en temas socio-políticos [...]” (J 217). Evidentemente que em várias outras respostas houve menção, de forma genérica, de implicações da fé com a vida profissional, mas isso se justifica mais pelo fato de que a formação acadêmica tem implicações com a vida profissional, do que algo com proximidade com o campo religioso.

A partir da comparação entre às duas perguntas do questionário aplicado aos jovens algo que nos chamou a atenção foi que quando a pergunta era específica acerca da percepção deles sobre o que vem a ser jovem (questão 09) as respostas, majoritariamente, conseguiram resgatar a noção de participação social e participação política atreladas a condição juvenil. Entretanto, quando perguntados sobre a percepção deles acerca de serem jovens, evangélicos e universitários (questão 11) os aspectos religiosos ficaram evidentes em quase todas as respostas, suprimindo a noção de juventude e atribuindo à universidade um papel pragmático de diplomação e/ou de espaço de manifestação da fé.

Na sessão de grupo focal retomamos essa discussão explicando que na questão 09 a percepção que tivemos é que os jovens que responderam ao questionário têm uma perspectiva de que a juventude é uma condição social e que se o movimento da CIEE/IFES é constituído basicamente de jovens universitários, então, ser jovem e ser universitário deveria ser capaz de tonificar e ampliar as disputas e os enfrentamentos sociais. Todavia, arrazoamos que no decorrer da pesquisa percebemos que para alguns jovens ligados à CIEE/IFES América Latina os aspectos religiosos quando postos frente a categoria juventude e ao *habitus* universitário (questão 11) havia uma perceptível sobreposição do religioso no que se refere aos os aspectos políticos, sociais e educacionais atrelados a condição juvenil. Então, perguntamos se eles concordavam com essa perspectiva. Segue algumas respostas dadas por eles:

[...] creó qué muchos tenemos la Biblia como regla de fe y conducta. Esto modula nuestra forma de ser, nuestra forma de comportar [...].  
(J. Garcia)



[...] la universidad y la política son temas de servicio, por lo que la fe generalmente se asocia con todos estos puntos. Entonces, no es que la fe sea mayor que los demás aspectos, sino porque están vinculados [...]. (J. Nunez)

A partir dessas respostas se reitera que há uma linha muito tênue entre a noção de sobrepor e a de relacionar a partir dos distintivos do campo religioso. Apesar de serem termos bem diferentes e com aplicações práticas antagônicas entre si, a questão da identidade e da representatividade é quem determina qual dos dois termos mais se aplica a esses jovens: se é sobreposição ou se é relação. Então, se noção de serem evangélicos for mais acentuada do que o ser jovem ou de se ser universitário, então, é provável que essa se sobressaia às outras esferas. Logo, não apenas se relaciona, mas efetivamente sobrepõe, subjugando todos os outros campos a partir da lógica do campo religioso e do *habitus* religioso.

Dessa maneira, ficou claro que para alguns dos jovens ligados ao movimento quando se defrontam com a perspectiva de se ser jovem, ser evangélico e ser universitário, o que sobressai é o ser evangélico. O que ratifica a noção de que para uma parcela dos jovens que integraram a pesquisa o campo religioso se sobrepõe aos outros dois outros campos em análise: o campo político e o campo educacional, ou talvez, esses dois campos sirvam apenas como um espaço transitório para reafirmar o *habitus* religioso. Logo, a própria condição juvenil parece ser ressignificada pelas lentes da religião, sendo que isso pode enfraquecer ou ressignificar a percepção da juventude enquanto categoria política e social.

### **3.3.2. Sobre o engajamento social dos jovens**

A partir da abordagem teórica de Maria da Glória Gohn (1997), a CIEE/IFES América Latina pode ser considerada como parte dos movimentos sociais, pois segundo a autora, há

movimentos constituídos a partir da origem social da instituição que apoia ou obriga seus mandatários. Partindo da premissa de que todo movimento social é formado por agrupamentos humanos, coletivos sociais, decorre de que estão de uma forma ou de outra inseridos na sociedade. Esta inserção não se dá no vazio, mas a partir de algumas instituições de apoio ou abrigo, ou seja, a igreja, o partido, o sindicato, a escola e até a família - em alguns movimentos sociais messiânicos, coronelistas ou feudais. As instituições sociais

possuem ideologias específicas que orientam a forma e o próprio conteúdo das demandas (GOHN, 1997, p. 268).

Amparado nos estudos de Gohn (1997; 2014), a CIEE/IFES América Latina pode ser considerada como parte dos novos movimentos sociais, pois promove mobilizações estruturadas, integra uma causa coletiva e como tal está em constante transformação a partir das interações/conflitos com a sociedade, tentando responder aos anseios sociais do seu próprio tempo e contexto. Entretanto, isso não os coloca, necessariamente, em convergência com os movimentos sociais nos respectivos países em que atuam. A agenda e a pauta formativa, assim como a participação social dos jovens ligados ao grupo é que vão dar indicativos dessa condição.

Ao longo da pesquisa foi possível verificar que a CIEE/IFES América Latina tenta promover mobilizações relativamente estruturadas e tenta integrar uma causa coletiva, ainda que essa causa seja mediada pela religiosidade. O movimento não é estático, mas dinâmico, e sendo assim, está em constante transformação e em mudança a partir das interações/conflitos com a sociedade, tentando, à sua maneira, responder aos anseios sociais do seu próprio tempo e de seu próprio contexto, apesar de buscar uma resposta social dentro do campo religioso, o que é potencialmente ideológico e conflitante.

A partir da abordagem apresentada até o momento, as juventudes historicamente se entremeiam com as lutas sociais, e sendo assim, há uma parcela dos jovens religiosos evangélicos que também não se eximem desses enfrentamentos e disputas, como se percebem no caso de Richard Shaul (década de 1950 e 1960), René Padilla e Samuel Escobar (década de 1960 e 1970). Cada um desses autores, no tempo de sua juventude, trouxe contribuições e inquietações para rediscutir a religião evangélica e a participação social na América Latina. Então, nessa seção vamos verificar como os atuais jovens ligados à CIEE/IFES América Latina percebem e se integram às questões sociais do tempo presente.

No intuito de construirmos uma perspectiva acerca da realidade social dos territórios em que a CIEE/IFES América Latina atua solicitamos, no questionário aplicado aos secretários-gerais, que eles comentassem, a partir da percepção deles próprios, acerca da realidade social em seu país, as respostas estão dispostas a seguir:

Económicamente se dice que es uno de los países estables en nuestra región; sin embargo existen crisis económica en varias ciudades. Crecimos en cuanto a algunas mejoras en los últimos años en cuanto caminos, eso es bueno - (SG Bolivia).

Vivemos em um país muito desigual que passa por um momento de grande instabilidade econômica e política. A violência de gênero e a étnico racial também impactam nossa sociedade e representam grandes desafios em nossa sociedade. A pobreza extrema tem aumentado e o acesso a serviços públicos e a políticas sociais tem sido dificultado - (SG Brasil).

Tenemos un gobierno que decía ser de izquierda, pero es realmente un gobierno conservador de derecha que está privilegiando a los empresarios (Presidente Lenin Moreno); se van descubriendo más casos de corrupción del anterior gobierno; los casos de violencia son más comunes, particularmente violencia de género y violencia intrafamiliar. Este gobierno actual está intentando tener instituciones más independientes, particularmente las instituciones de justicia (fiscalía, cortes, procuraduría, contraloría). Los problemas internos de otros países nos afectan (migración desde Venezuela, violencia y drogas en Colombia) - (SG Ecuador).

La realidad social de mi país es variada, una población de más de diez millones de habitantes que somos muy solidarios, trabajadores con muchos deseos des desarrollarse en cada área de su vida. Y por otro lado y algo preocupante, es una alta taza padres que tienen hijos que nos pueden criar y educar y eso aumenta la taza de madres solteras que no pueden llenar todas las necesidades que demanda un hijo, lo que da como consecuencia jóvenes vacíos y en la delincuencia, niñas casadas y feminicidios - (SG República Dominicana).

Somos un país lleno de contrastes. Vemos un país lleno de recursos y riqueza natural como económica, pero podemos ver también pobreza extrema, violencia y desigualdad. La inseguridad cada vez va carcomiendo nuestra sociedad y la migración se va haciendo más grande ya sea por la misma inseguridad, como por las pocas oportunidades laborales, médicas o de educación. Somos un país multilingue y pluricultural. Encontramos muchas diferencias de formas de ver la vida según en que parte del país se está, como también formas en que se desarrolla la vida - (SG Guatemala).

Es una realidad bastante estable pero con las situaciones de reforma de constitución, iglesia en búsqueda del poder, las juventudes con graves problemas en su sexualidad, delincuencia y crimen organizado. La familia debilitándose - (SG Panamá).

Uruguay es un país que ha logrado en 15 años de gobierno progresista abatir los índices de indigencia y bajar los índices de pobreza; ha aprobado leyes de vanguardia en garantía de derechos para minorías (LGBTI, negros, discapacitados). Ha implementado satisfactoriamente una política de "one computer per child" en primaria y secundaria públicos. Ha cambiado su sistema de salud para tener una cobertura universal, mejorando las infraestructuras.

Dicho esto, el pasado marzo cambió el gobierno, pasando a ser gobernados por una coalición de centro derecha (con un nuevo partido de extrema derecha con más del 10% del electorado), lo que sumado a la actual crisis del coronavirus deja una gran interrogante planteada para el futuro cercano y a mediano plazo en cuanto a las políticas a implementar y la garantía de los derechos adquiridos recientemente por parte de la población. La brecha entre ricos y pobres se está viendo incrementada y la debilitada clase media, posiblemente siga en esa tendencia – (SG Uruguai).

A percepção que tivemos ao ler as respostas é que, com exceção do SG Panamá, todos os outros descreveram uma narrativa social clara e articulada, dando indicativos da complexidade do contexto e da realidade social em seus respectivos países. Essas percepções apontam para uma necessidade de participação social e de resgate da importância dos movimentos sociais na América Latina como marcos políticos de luta e enfrentamento aos padrões de dominação já estabelecidos.

Ao que parece, a percepção dos secretários-gerais acerca da condição social em seus respectivos países está de acordo com os marcos teóricos apresentados até o momento no que concerne à construção histórica da América Latina. De semelhante maneira, as respostas estão em convergência com o relatório da CEPAL (2020) - *Panorama Social da América Latina* - em que se enfatiza a desigualdade como uma das marcas dos povos latino-americanos. Segundo a CEPAL (2020), a desigualdade na América Latina é estrutural e, ao que tudo indica, a partir das respostas dos secretários-gerais, essa realidade é perceptível no contexto de cada um, cada qual com suas especificidades culturais e complexidades locais.

A desigualdade na América Latina não é só econômica é sobre tudo “uma armação complexa, em que as desigualdades de origem socioeconômica se entrecruzam com as desigualdades de gênero, territoriais, étnicas, raciais e geracionais” (CEPAL, 2020, p. 06). Para Gohn (2013, p. 37), a partir da lógica freiriana, entende que a desigualdade não é um processo natural e deveria “aguçar nossa capacidade de estranhamento, não se calar face as injustiças, desenvolver uma nova ética e uma nova racionalidade quanto aos valores a serem cultivados/preservados”.

Desse modo, os distintivos de crise econômica (SG Bolívia), garantia de direitos para as minorias (SG Uruguai), crime organizado (SG Panamá), crise migratória (SG Equador), violência étnico racial e de gênero (SG Brasil), jovens mães solteiras e feminicídio (SG República Dominicana), insegurança e poucas

oportunidades de trabalho (SG Guatemala), se entrecruzam em uma teia histórica com visíveis conexão com uma *Colonialidad del Poder* e uma *Práxis da Dominação* como heranças históricas na construção social dos povos do Sul. Efetivamente, esses não são problemas modernos, são condições viscerais e existenciais entre os povos da América Latina.

O relatório da CEPAL (2020) demonstra que a desigualdade na América Latina afeta o desenvolvimento social e as garantias de direito das pessoas. Por ser desigual, então, os impactos da pobreza sobre as diversas camadas da população também são desiguais. Segundo a CEPAL (2020, p. 10), os grupos mais afetados são os “residentes de zonas rurais, crianças e adolescentes, mulheres, pessoas indígenas e afrodescendentes”, elementos esses que parece ser bem perceptível nas respostas da SG República Dominicana, SG Brasil e SG Equador e SG Uruguai.

No intuito de identificar tais possibilidades de aproximação junto a realidade social desses jovens, perguntamos, no questionário aplicado aos participantes do movimento, se na opinião deles o grupo vinculado a CIEE/IFES em seus respectivos países dialogavam com as questões sociais, políticas, educacionais e culturais? E de que forma essas temáticas se fazem presentes no cotidiano da CIEE/IFES em seus respectivos países? As respostas dadas pelos jovens a essa pergunta foram, majoritariamente, genéricas e evasivas, sendo que muitas respostas foram apenas monossilábicas restringindo-se apenas ao ‘sim’ ou ao ‘não’, sendo que a pergunta instigava exemplificações práticas. Os que responderam negativamente de fato não tinham muito mais o que dizer, pois não teriam como exemplificar algo. Contudo, dentre os que responderam afirmativamente, muitos tiveram dificuldades de apresentar algo concreto que apontasse para o envolvimento deles com as questões sociais, políticas, educacionais e culturais em seus respectivos países.

Dentre os que responderam ‘sim’, houve uma parcela considerável que indicou as mesmas percepções já feitas pelos SG’s, pontuando que as temáticas sociais são pautas frequentes nos treinamentos, cursos e eventos do grupo, o que demonstra ser essa uma prática que faz parte do processo formativo da CIEE/IFES América Latina. Então, se os SGs e os jovens que integram o movimento percebem que a realidade social da América Latina requer uma especial atenção por ocasião das injustiças, logo, julgamos ser importante analisar qual o espaço as temáticas sociais ocupam nos debates dos jovens ligados a CIEE/IFES na América Latina e de que forma essas discussões conseguem produzir o estranhamento necessário para

gerar engajamento social. Por essa razão, no questionário aplicado aos jovens perguntamos (questão 12) se na percepção deles a CIEE/IFES em seus respectivos países dialogavam com as questões sociais e de que forma essas temáticas se faziam presentes no cotidiano deles. Segue algumas respostas:

Sí. Los estudios bíblicos siempre van vinculados a sucesos actuales de la universidad o el país, y también hay muchas iniciativas de estudiantes enfocados a estos ámbitos. (J 107 - Guatemala)

Sí dialoga. Se hacen charlas de preservación del medio ambiente y por su puesto se tocan puntos de la justicia social cuando se leen los evangelios. (J 136 - República Dominicana)

Sí, Ageup realiza talleres y conferencias en distintos espacios de formación. Estas temáticas se hacen presentes al observar la situación actual de nuestro país, por ejemplo en la política, acerca de la corrupción, sobre como es que debemos actuar como cristianos, en sociales sobre el amor hacia los demás, sobre el apoyo que debemos tener entre nosotros y el apoyo que debemos brindar a los demás en tiempo de crisis. (J 139 - Peru)

Se dialogaban, en encuentros, en capacitaciones. En talleres. Algunos grupos tenían la iniciativa de generar brigadas de acción social, trabajando en diferentes necesidades con grupos vulnerados. Pero ya no de práctica. (ABUA esta en crisis justamente porque hay un grupo que considera que estas acciones no le corresponden al evangelio, y otro grupo insiste en que si se debe actuar en el campo social). (J 163 - Argentina)

Actualmente si se están dialogando más, creo que siempre estuvieron presentes los temas contingentes en GBUCh pero después de la crisis social del 18/Octubre 2019 se han hecho aún más evidentes...temas como la salud mental por ejemplo. Hoy se está trabajando en un programa de salud mental que se ha visto un poco interrumpido por la pandemia, también se estaban planeando realizar "Consultas". (J 189 - Chile)

Sim. Mas isso é muito diverso no país. Cada grupo local tem características muito peculiares. Alguns são mais engajados em alguns temas do que outros, e dependendo o assunto há também reações contrárias (como quando líderes do movimento se manifestaram politicamente em nome da ABU, mas sua opinião não era consenso dentro do movimento). Há trabalhos como a ABU e o racismo, ações voltadas para mulheres, o trabalho de ABU no Enem (auxílio e apoio a vestibulandos), ações do setembro amarelo (conscientização sobre suicídio). Mas tudo isso varia muito de grupo para grupo. Politicamente, o movimento tem priorizado a atuação dos seus membros de forma individual ou através de outros grupos, evitando associar a ABU a opiniões políticas, devido a diversidade de pensamento dentro do movimento. (J 195 - Brasil)

Estos temas se tratan en conferencias, talleres, reuniones y campamentos universitarios. (J 8 - Venezuela)

Sim, buscando promover rodas de conversas e literatura que buscam tratar as temáticas vigentes. (J 19 - Brasil)

Más que todo en conversaciones o en algunos espacios específicos de formación, y son cotidianas porque creo que son de interés de muchos de las personas que han estado involucradas en el movimiento. (J 22 - Guatemala)

Sí, lo hace. Mensualmente, se realiza una actividad que lleva una temática para hablar, informarnos, orar y saber cómo actuar ante la situación desde la Palabra. (J 37 - Guatemala)

GBU Chile se dialogan los temas sociales tanto en los encuentros bíblicos semanales como en charlas especiales que GBU organiza sobre aquellos temas. GBU se involucra en cuestiones sociales de manera constante por medio de la conversación con los estudiantes no cristianos en las universidades y actividades de servicio en los campus. (J 47 - Chile)

Cada grupo local y núcleo organiza sus actividades de manera independiente, han habido talleres de pobreza, desigualdad de género. (J 56 - Chile)

Generando proyectos que conecten que la realidad de nuestro país y campos de misión. Actualmente estamos trabajando en uno sobre corrupción. Orientando los estudios tratar estos temas. (J 83 - Honduras)

Si claro, en cada estudio semanal se pretende acoplar a la situación actual por la que pasa el país, la sociedad y cada persona en lo personal, con el fin de sobrellevar la carga sabiendo que Dios es nuestra base y hay un apoyo importante en el movimiento. (J 92 - Costa Rica)

Si, mediante grupos de estudio, talleres, campamentos, actividades en la universidad, acciones en la comunidad que muestran el evangelio en nuestro contexto con métodos de estudio bíblico creativos y teológicos. (J 97 - México)

As respostas acima apontam para um cenário formativo com ênfase nas questões sociais, culturais e políticas, conforme já havia sido apresentado pelos SG's. Essa percepção acerca da realidade social traz à tona a necessidade de um diálogo mais contundente entre o campo religioso com o campo político, assim como com o campo educacional, sendo que a proposta da Missão Integral aponta exatamente para esse caminho de diálogo na perspectiva evangélica na América Latina (PADILLA, 1992; 2009). A perspectiva de que as questões sociais seriam basilares no processo formativo do movimento é posta em dúvida quando muitos

jovens respondem negativamente a essa referida pergunta do questionário, ou quando alguns deles atribuíram grau de relatividade e parcialidade a suas próprias percepções acerca do envolvimento social, cultural e político do grupo. Abaixo algumas respostas que demonstram isso:

Sí se dialoga. No con la profundidad conceptual que quisiéramos, pero se dialoga sobre política, género, arte, cuidado del ambiente, relaciones interpersonales, salud mental. Los diálogos e interacciones son parte de los espacios de capacitación y en los grupos en las universidades. (J 218 - Ecuador)

Meu grupo na universidade dialoga muito bem com o meu dia a dia e com os problemas que tenho, mas o movimento a nível nacional não. (J 12 - Brasil)

En mi opinión, el grupo está muy desactualizado. Yo tengo 19 años y aunque pertenezco al movimiento porque mis padres fueron miembros cuando eran estudiantes, entre a la universidad con la idea de un grupo estudiantil activo y revolucionario el cual participaba activamente dentro de la esfera política, estudiantil y cultural dentro de la universidad, sin embargo, últimamente, aunque me gusta mucho la comunidad dentro del movimiento, considero que todos son más grandes que yo, siempre son las mismas personas, ya no se invita a más gente y es muy repetitivo lo que se realiza en el movimiento estudiantil [...]. (J 39 - Guatemala)

No se habla mucho. (J 224 - Bolívia)

Pouco, aqui o grupo está mais vinculado as questões da igreja institucional, não tem se envolvido muito com política porque as igrejas estão divididas e qualquer posicionamento pode ser interpretado como estar do lado da esquerda ou da direita, mas algumas questões são levantadas nos grupos. (J 2 - Brasil)

No tengo mucho conocimiento de que actividades hacen presentes las temáticas. (J 197 - Chile)

Yo diría que no, pero es bueno en cierta manera porque nos concentramos más en lo espiritual. (J 184 - Chile)

Desconozco. (J 176 - Chile)

Sim, porém esse diálogo fica apenas no campo das ideias, falta uma iniciativa por parte dos Movimentos Estudantis para impactar em tais questões. (J 86 - Brasil)

En ocasiones y solo cuándo se presenta de manera urgente. (J 172 - México)

En algunas ocasiones del momento. (J 167 - Peru)



Esporádicamente, poco. Se da de forma no planeada a través de los temas que puedan surgir en una célula de grupo pequeno, pero no es una propuesta voluntaria. (J 130 - Argentina)

No es muy cotidiano. (J 119 - Argentina)

No profundamente e intencionalmente, pero sucede naturalmente entre los estudiantes y profesionales. Generalmente reaccionamos a la realidad en vez de proponer o dialogar en Compa. (J 70 - México)

Más o menos, dentro de las directrices nacionales se tocan algunos temas de país en campamentos o vigiliias nacionales, en los grupos locales sí hay como el discurso de "recordemos que el mensaje que damos debe estar contextualizado y no podemos dejar de lado nuestra realidad nacional" pero no sé nos da una capacitación para poder abordar de manera real estos temas con los estudiantes. (J 110 - Costa Rica)

Muy poco. Hay diversidad de pensamiento a lo interno del movimiento por lo que posiblemente hace que no se discuta mucho. (J 50 - Costa Rica)

Dialoga sim, mas poderia ser mais expressivo. Através da Rede Fale (rede de defesa de direitos, surgida no seio da Abub) a ABUB ja realizou diversas campanhas a favor da água e saneamento ambientais, direitos humanos, combate à pobreza e políticas públicas de juventude. Observo que oficialmente é difícil a ABUB se posicionar em questões políticas, dada a salutar pluralidade existente. No entanto, os posicionamentos pessoais de alguns líderes caminham mais para tendências progressistas e esquerdistas. (J 6 - Brasil)

A partir das respostas acima fica perceptível que para esses jovens os aspectos sociais não são tão evidentes ou nucleares nas pautas formativas do movimento. Todavia, é preciso salientar que tais divergências de opiniões possam ter como causa os diferentes níveis de envolvimento e o tempo de participação dos jovens junto ao grupo, podendo ocasionar desconhecimento de iniciativas do próprio movimento. Outra possível causa para a divergência nas respostas pode estar no fato de que para muitos desses jovens o movimento se restringe a atuação do grupo local na universidade da qual ele/a está vinculado, tendo um relativo desconhecimento das pautas nacionais, como já havia sido mencionado nas interações ao longo da pesquisa, conforme registro no 'Diário de Campo e Etapas da Pesquisa' (vide Apêndice 1).

Ainda sobre essas divergências, também é possível considerar que os aspectos sociais possam não ter o mesmo peso de valoração entre os jovens, o que explicaria parte da divergência nas respostas e apontaria para uma compreensão

acerca da leitura de mundo dos jovens que integraram a pesquisa a partir de duas lentes de um mesmo óculos: 1) as lentes dos discursos e das práticas educativas vinculadas a área do conhecimento dos cursos universitários que eles fazem; e, 2) as lentes das linhas confessionais evangélicas das quais eles são adeptos e praticantes. Essas influências podem interferir na formação/concepção das ideias que eles têm acerca da realidade social em que eles estão inseridos, podem, portanto, gerar ou não engajamento social.

### **3.3.3. Sobre a participação dos jovens junto aos outros movimentos sociais**

Perguntamos no questionário aplicado aos SG's se eles atuavam em parceria com algum outro movimento estudantil ou com algum outro movimento social em seus respectivos países e de que forma estas parcerias interferiam na proposta formativa da CIEE/IFES e na participação social dos jovens em seus respectivos países. Segue as respostas dos SG's:

Actualmente no tenemos relación con otro movimiento, creo que sería de gran beneficio poder hacer estos convenios e intercambios porque beneficiaría a ambos. Dios nos permita hacer este tipo de contactos y lazos ministeriales – (SG Bolívia).

A ABUB já desenvolveu e desenvolve diferentes tipos de parceria. Temos anualmente um programa de intercâmbio estudantil com a NKSS, movimento filiado à IFES na Noruega, em que enviamos estudantes brasileiros e recebemos noruegueses que se servem no ministério estudantil nestes diferentes contextos. Também já tivemos projetos com a Tearfund para fortalecimento da missão estudantil e da igreja na região norte do Brasil e ações como a "ABUB contra o racismo". Já desenvolvemos campanhas com a Rede Fale sobre temas diversos, ligados a defesa de direitos especialmente. Somos membros da Aliança Evangélica e temos nos envolvido em iniciativas para jovens cristãos promovidas por outras organizações, como o Vocare (ligado à AMTB) e o Rock no Vale (missões urbanas). Todas essas experiências impactam a formação dos nossos estudantes e profissionais, pois ela se dá não apenas em nossos treinamentos oficiais, como no engajamento missionário e nas ações de diaconia. Nossa formação é integral e preza pelo conteúdo bíblico teológico, mas também pelos relacionamentos e pelo serviço à comunidade e ao mundo estudantil – (SG Brasil).

Tenemos relaciones con Cruzada Estudiantil y otros movimientos nacidos de iglesias locales. La relación a veces es cercana, a veces es lejana. Para actividades de servicio nos hemos asociado con las asociaciones de estudiantes de las facultades o universidades. No

encontramos que estas asociaciones interfieran en la propuesta formativa del movimiento – (SG Ecuador).

No – (SG República Dominicana).

No – (SG Guatemala).

Si estamos asociados con otras organizaciones son: PAAM, CRU, Iglesias, Iniciativa Panameña, MOVIDA y otros nos asociamos para la formación juvenil, propuestas de temas que Iglesia debe tocar, servir en comunidad, unirnos para proyección social y cumplimiento de la misión – (SG Panamá).

Hemos participado en eventos locales junto con e 6-25 (anteriormente Especialidades Juveniles), Cruzada Estudiantil (Vida Estudiantil) y con Juventud para Cristo. No creo que esta participación haya interferido en nada nuestra propuesta formativa, por el contrario, en el encuentro con otros hermanos que viven la fe con otros énfasis nos vemos enriquecidos por su aporte – (SG Uruguay).

A partir das respostas referente às parcerias institucionais podemos considerar, então, que atualmente os sete (7) países dos SG's não atuam em conjunto com os movimentos sociais em seus respectivos países, pois dos sete (7) SG's, três (3) afirmaram não ter nenhum tipo de parceria ou envolvimento com outros grupos estudantis afins ou com qualquer outro movimento social (SG Bolívia, SG República Dominicana e SG Guatemala), outros quatro (4) SG's mencionaram parcerias apenas com grupos religiosos afins (SG Uruguay, SG Ecuador, SG Brasil e SG Panamá). Logo, não houve nenhuma menção de qualquer envolvimento com movimentos sociais em defesa dos direitos individuais ou coletivos, assim como não houve menção a qualquer outro movimento estudantil areligioso.

Ao que parece, a partir das respostas dos SG's e das análises desenvolvidas até o presente momento na pesquisa, o movimento da CIEE/IFES América Latina não tem um histórico muito abrangente de envolvimento para além de seus próprios espaços institucionais. Nas interações que realizamos durante o período da pesquisa, conforme registradas no 'Diário de Campo e Etapas da Pesquisa' (vide Apêndice 1), a argumentação corriqueira para tal fato era que o movimento em si já requer muito tempo dos jovens e que se têm diversas demandas que ocupam parte considerável da disposição e disponibilidade dos líderes, assim como dos jovens universitários evangélicos ligados ao movimento. As poucas tentativas de romper com os limites institucionais que percebemos ao longo da pesquisa foram de ordem

pessoal e voluntária, não apresentando conexões com a estrutura formal hierarquizada e legítima do movimento.

Ao que tudo indica, a formação e desenvolvimento institucional da CIEE/IFES América Latina é bem limitada ao próprio movimento, quando muito, às igrejas dos que se vinculam ao movimento. Esses indicativos retomam a discussão acerca do excesso de atividades desenvolvidas pelo movimento e reitera a necessidade de considerar o tempo livre dos jovens como um tópico importante na análise. Entendendo que o tempo livre é que poderia abrir possibilidades desses jovens terem novas integrações sociais, políticas e educacionais para além da tutela da CIEE/IFES América Latina ou para além da igreja a que se vinculam.

O tempo livre dos jovens religiosos é um fator que merece atenção, pois é quase que exclusivamente consumido pelas atividades religiosas, conforme observa Franch (2008). Logo, a partir da análise bourdieusiana, também julgamos ser necessário considerar o tempo livre dos jovens enquanto espaço e tempo social importantes na definição da identidade do movimento, mas também para compreender as estratégias de dominação no interior do campo religioso, já que eles evidenciaram que o *habitus* religioso é o preponderante na prática deles. Nesse sentido, ao concentrar nossa análise no *Instagram*, foi possível perceber claramente que o tempo livre dos jovens ligados ao movimento são costumeiramente utilizados para programações, live's, treinamentos e estudos bíblicos. Isso pôde ser melhor observado no período da pandemia ocasionada pelo Covid-19, no ano de 2020, em que praticamente todas as atividades foram *on-line* e divulgadas pelo *Instagram* ou outras redes sociais, o que nos deu condições de observar a constância e a intensidade de tais interações.

A partir do cenário ocasionado pelo Covid-19 foi possível detectar que os grupos ligados ao movimento faziam, durante os dias da semana, insistentes chamadas para interações no período vespertino e no período noturno. Contudo, o que mais nos chamou a atenção foi o excesso de chamadas e programações aos sábados, com atividades previstas para o período matutino, vespertino e noturno, dependendo dos casos e países. Por um lado, é compreensível concentrar as atividades no sábado por ser, geralmente, o tempo livre dos jovens, mas, por outro lado, por ser exatamente o tempo livre dos jovens é que eles deveriam ter este espaço livre, no mais absoluto sentido do termo 'livre'.

O excesso de atividades ao sábado demonstra uma clara intenção de ocupar o tempo livre dos jovens, resgatando um antigo debate de não deixar os jovens desocupados ou ociosos, pois como observou Marx Weber (2001, p. 112) ao analisar a lógica dos protestantes calvinistas do século XIX, “a perda de tempo, portanto, é o primeiro e o principal de todos os pecados”. Logo, ao que parece, as estratégias e discursos permanecem vívidos na atualidade.

O excesso de atividades no sábado pode revelar outros conflitos e disputas que não estão tão visíveis. Por exemplo, de forma majoritária, o sábado é o dia de atividades dos grupos juvenis nas igrejas evangélicas pelas mesmas razões que a CIEE/IFES América Latina o faz, ou seja, ocupar o tempo livre dos jovens. Talvez, o consumo do tempo livre dos jovens também tenha como intenção evitar que esses jovens sejam influenciados por outros agrupamentos juvenis não tutelados pela igreja evangélica. Dessa forma, parece que há uma relativa disputa entre o movimento e as igrejas, e também entre o movimento e outros grupos juvenis.

Os possíveis conflitos existentes entre os jovens universitários evangélicos ligados ao movimento da CIEE/IFES América Latina e as suas respectivas igrejas também ficaram notórios nos estudos de Karen Costa (2018). Na pesquisa dessa autora há relatos de jovens que afirmaram não se sentirem acolhidos por suas igrejas e pondera que “os universitários estudados relatam, em sua maioria, uma relação conflituosa em alguns pontos com a igreja da qual fazem parte, ou com igrejas da qual já foram membros” (KAREN COSTA, 2018). No grupo focal, essa também foi uma fala recorrente, como se destaca a seguir:

[...] aquí la iglesia de mentalidad un poco cerrados [...] ser universitario es súper bueno porque sabes que vas a cambiar, vas a poder ayudar a tu país, pero aún tienes ese límite de qué, pero eres cristiano y aún en la iglesia te están enseñando algunas cosas que tú ya entendiste que son diferentes y entendiste de que Dios nos animen te dice sabes qué hora no también actúa tienes que estar en contra de la injusticia, tienes que levantar la voz, entonces un problema en algunos universitarios. (J. Flores)

Nos estudos de Karen Costa (2018) o conflito dos jovens universitários evangélicos ligados a ABUB com as igrejas locais se davam, majoritariamente, por que segundo eles haviam nas igrejas uma omissão dos problemas sociais e silenciamento dos desafios da sociedade moderna. Entretanto, na representação social demonstrada no ciberespaço do *Instagram* tais propostas não ficaram

evidentes, pelo contrário, foram os distintivos religiosos que se destacaram com muita veemência. Contudo, é possível que haja outras representações do movimento em outras configurações sociais em que os resultados sejam diferentes.

Há que se considerar que não intentamos dimensionar essa tensão e disputa entre as igrejas e os jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina, pois não era esse um dos objetivos da pesquisa. Todavia, esse suposto conflito acerca da ocupação do tempo livre dos jovens permanece no horizonte como indicativo de estratégias no interior do campo religioso. É válido destacar que não observamos nenhuma atividade do movimento aos domingos, pois, ao que tudo indica, esse é o tempo costumeiramente separado para o envolvimento dos jovens com suas igrejas locais. Se isso for procedente, reafirma nossa percepção de ser o sábado o único tempo efetivamente livre dos jovens, que, como foi observado, é ocupado por atividades religiosas organizadas pelo movimento ou pelo grupo de jovens das igrejas.

Nos estudos de Karen Costa (2018, p. 108) alguns jovens que se integraram a pesquisa que ela desenvolveu afirmaram que se sentiam excluídos da igreja, pois eles consideravam que há um “excesso de atividades que esgota o adepto, principalmente na condição de estudante, que devido à nova agenda não consegue participar de tudo”. Entretanto, nesse momento, propomos a análise inversa, ou seja, até que ponto o excesso de atividades dos grupos ligados a CIEE/IFES é que sufoca a participação desses jovens nas igrejas e que estrangula a possibilidade de participação em outras atividades/vivências para além do campo religioso. Ao que parece, essa disputa, seja lá quem efetivamente apresenta excessos de programações, ainda mantém a discussão apenas no campo religioso, o que nos leva a analisar com mais ênfase às estratégias de dominação nesse campo e suas possíveis conexões com os outros dois campos em pesquisa: o campo político e o campo educacional.

A falta de tempo livre dos jovens pode ter conexão com a falta de participação deles junto a outros movimentos sociais, pois como já destacamos na tese, parece que os jovens sujeitos da pesquisa estão sempre em muitas atividades, tanto da igreja, assim como do movimento, que ao fim podem restringir as possibilidades de interações para além do campo religioso. Essa percepção se tornou efetivamente palpável na sessão de grupo focal, onde durante a sessão haviam jovens conectados, simultaneamente, com outras reuniões do grupo em outra plataforma

digital, ou seja, acompanhando duas ou mais reuniões ao mesmo tempo. Esse excesso de atividades pode sufocar e cansar os jovens, restando poucas possibilidades de interação com outros grupos sociais e com outras formas de representação das juventudes.

No questionário aplicado aos jovens que se integram ao movimento perguntamos se eles fazem ou já fizeram parte de algum outro grupo de movimento estudantil ou algum outro movimento social em seus respectivos países? Se a resposta fosse 'sim', pedimos que eles informassem quais e como atuavam? As respostas foram, majoritariamente, 'não', sendo que dos 228 jovens que responderam ao questionário, 175 disseram 'não', isso corresponde a 77% das respostas. Essa informação é importante para a pesquisa porque reitera que para a grande maioria desses jovens universitários evangélicos a realidade social, política e até mesmo a condição de universitário é vista quase que exclusivamente pelas lentes do movimento da CIEE/IFES América Latina, que é, essencialmente, religiosa. Dessa forma, como sujeitos religiosos, também devem ter algum vínculo com igrejas evangélicas, o que aponta, portanto, para a existência de dois grupos com forte teor religioso influenciando a percepção social desses jovens.

Dos jovens que responderam 'sim' (53 respostas, totalizando 23%), muitos colocaram na resposta apenas grupos locais que já são ligados à CIEE/IFES América Latina, outros vários colocaram na resposta grupos congêneres igualmente com viés religioso. Apesar da pergunta ser muito clara que era para eles sinalizarem se já fizeram ou fazem parte de algum outro movimento estudantil ou algum outro movimento social em seus respectivos países as respostas apontaram para movimentos e/ou instituições que de fato atuam com jovens, mas que tem evidentes propósitos religiosos. Isso reitera a nossa percepção de que para esses jovens a universidade e, talvez, a própria categoria juventude, ocupam apenas um lugar utilitarista e pragmática para com a religião evangélica.

Houve outras duas respostas que foram relativamente genéricas, mas optamos em destacá-las na análise, pois dão evidente conotação negativa aos movimentos sociais, conforme se segue:

Los movimientos sociales y políticos están en una crisis de valores y ética. No he podido comprometer mis valores a los ideales políticos más afines a mi criterio. (J 143 - Peru)

Formé parte de los grupos políticos estudiantiles en la universidad. Había mucha corrupción y lucha de poder. (J 70 - México)

Essas duas respostas trazem consigo um teor ideológico muito evidente, pois colocam a corrupção, a noção de crise social e as lutas pelo poder apenas na esfera dos movimentos sociais e na política, aparentemente isentando a religião e o próprio movimento da CIEE/IFES América Latina como um campo de relações sociais marcado pela dominação, violência simbólica e disputa concorrencial, o que seria uma percepção equivocada da realidade do próprio campo religioso enquanto espaço social em disputa.

Após esses recortes classificatórios acerca das respostas sobraram no 'sim' apenas 27 respostas, o que representa apenas 11%. Segue abaixo essas respostas para se analisar acerca do envolvimento dos jovens ligados à CIEE/IFES América Latina em relação a outros movimentos estudantis ou algum outro movimento social em seus respectivos países:

Bueno, pertenezco a un movimiento que reduce la pobreza en Guatemala, vamos a aldeas lejanas del país a instalar una estufa ecológica, un filtro de agua y un panel solar, orar por la familia antes de la instalación, evangelizar los durante la instalación y antes de irnos orar y dejar la semilla sembrada. (J 21 - Guatemala)

De un partido político, la juventud del Espacio 40 del Partido Nacional (partido de gobierno del actual presidente Luis Lacalle Pou), talleres de formación en políticas públicas, debate, oratoria, etc., también trabajo social en contextos críticos. (J 192 - Uruguay)

Diretório academico do meu curso. (J 11 - Brasil)

Además de GBU, fui Presidenta de curso e integrante del elenco de danzas de la facultad. (J 41 - Paraguai)

En Cuba todos los estudiantes universitarios pertenecen a un movimiento estudiantil (FEU). Este movimiento se fundió en 1922 para defender los derechos de los estudiantes, pero en estos momentos esta mas ligado a la política y forma del gobierno. (J 113 - Cuba)

En grupos de política estudiantil. En la asociación de estudiantes de ciencia política y la asociación general de estudiantes de la Universidad de San Carlos AEU. Actuábamos con muchas litaciones, tratando de solucionar problemas de diferentes índoles dentro de la universidad y tratando de hacer conciencia social sobre los problemas nacionales. (J 22 - Guatemala)



En la asociación estudiantil de la división de ingeniería; actuábamos de manera limitada en defensa de las necesidades de los estudiantes. (J 54 - Guatemala)

Federación de Estudiantes Politécnicos de Chimborazo / Asociación de Estudiantes de Administración de empresas (secretaría de inclusión y equidad de género). (J 159 - Ecuador)

Já sim! Atualmente, além de participar ativamente da Aliança Bíblica de Profissionais (ABP) e da Igreja Presbiteriana Independente (IPI) também atuo na Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC<sup>2</sup>). Já escrevi artigo para o jornal RAC (Respondendo ao Chamado), fui ativa na Rede Fale e representei a ABUB no extinto Conjuve (Conselho Nacional de Juventude). (J 6 - Brasil)

Movimento de ação social onde mapeavam a população socioeconômicamente mais desfavorecidas e suas principais necessidades e após vinha a mobilização para suprir estas necessidades. (J 115 - Brasil)

Não exatamente. Participei da União de mocidade presbiteriana. Não é um movimento somente estudantil mas envolve estudantes e tem alguns trabalhos sociais. Apesar de boa parte das ações serem voltadas para a formação dos próprios membros, já participei de trabalhos de impacto social, em que íamos a uma cidade oferecer serviços gratuitos (corte de cabelo, consulta dentista, orientação médica) bazar beneficente, atividades e brincadeiras com crianças, visitas em asilos e evangelização. (J 195 - Brasil)

Pertenezco a otra organización llamada Revolución de Desarrollo Estudiantil (REDES), Dónde nos enfocamos en actividades de ayuda social y de ayuda hacia la comunidad estudiantil. Actuamos con diferentes actividades incluyendo a distintas personas de otras facultades o escuelas dentro de la universidad pública y privada. (J 39 - Guatemala)

Pertenezco a otras organizaciones estudiantiles, son de temática ambiental. Es más centrado en actividades para informar el estudiantado en oportunidades de investigación y conferencias con distintas temáticas ambientales. (J 134 - Porto Rico)

Sim, do movimento feminista. (J 147 - Brasil)

Sim, do Time Enactus IFNMG. Atua com projetos de empreendedorismo social. Cada time no país, pertencente a uma universidade, desenvolve projetos ao encontrar uma comunidade da qual podem oferecer um acompanhamento e estejam abertos para empreenderem. Atua fortemente baseados nas ODS da ONU. (J 26 - Brasil)

Sim, ja fiz parte de centro acadêmico. (J 2 - Brasil)

Sociedad científica de estudiantes de Medicina. (J 33 - Bolívia)

Sí, fui parte de la revolución en Octubre en Chile. (J 178 - Chile)

Sí, participé en movimientos de estudiantes organizados en la universidad. Casi siempre eran estudiantes con interés de transformación, pero también con muchas personas manipuladoras detrás de sus opiniones. Algunas luchas eran legítimas y otras luchas que teníamos respondían a intereses específicos de otras personas que buscaban poder, como profesores, trabajadores o incluso algunos estudiantes. (J 58 - Guatemala)

Sí. Forme parte de una agrupación social. Trabajaban brindando apoyo escolar en una villa o asentamiento. (J 163 - Argentina)

Sí, grupo de capacitación juvenil (dando conferencia y entrenamiento a la población sobre salud sexual y reproductiva (grupo cuerpo de paz) grupo de médicos unidos (operísticos médicos a lugares de escasos recursos). (J 131 - República Dominicana)

Sí, Movimiento por el derecho al agua, realizando denuncias y movilizando grupos para protestar por proyectos de infraestructura que dañan el medio ambiente y los mantos acuíferos. (J 72 - El Salvador)

Si, del Movimiento Universitario Revolucionario de Oriente (MURO) un grupo con incidencia política participativa en la vida orgánica de la Universidad de El Salvador en la zona oriental del país; dónde se vela por garantizar los derechos de la comunidad universitaria. (J 63 - El Salvador)

Sí CBU y una ONG, actuábamos con proyectos de intervención en poblaciones vulnerables. (J 142 - Peru)

Pertenecí un tiempo a ASESDE, Asociación de Estudiantes de Derecho de la (UPAO), organizando ponencias de actualización jurídica, unas de las propuestas era mediante estos eventos, mantener actualizado a los estudiantes para que en el futuro puedan ser abogados eficaces. (J 133 - Peru)

Movimiento no, pero sí agrupación CECADES, una Confederación de Estudiantes de las Ciencias Ambientales De Educación Superior, con congresos, charlas y actividades variadas. (J 196 - Chile)

Movimiento de mujeres. (J 3 - Argentina)

A partir das respostas acima podemos constatar que o elemento religioso ainda se fez presente em algumas respostas, mas ao menos se deu ênfase a outras esferas de âmbito público e social, dando a entender que nesses outros grupos não se concebiam as relações sociais de forma utilitarista/pragmática para com a religião, como vínhamos destacando ao longo da tese. Outro aspecto visível nas respostas foi à vinculação de alguns jovens com os centros acadêmicos, grêmios e/ou ligas universitárias. Apesar de serem poucos os que indicaram tal vinculação,

ainda sim isso abre o leque de discussão para além do campo religioso e ressignifica a participação desses jovens no contexto universitário.

Houve ainda, no questionário aplicado aos jovens participantes do movimento, algumas respostas que demonstraram aproximações de alguns jovens com o campo político de forma mais explícita. Destaca-se a resposta do jovem chileno (J 178), que menciona ter participado do que ficou conhecido como 'Revolución de Octubre Chilena', que se refere aos protestos que ocorreram no Chile em outubro de 2019. Entretanto, das 22 respostas de jovens chilenos, apenas essa fez menção ao ocorrido em outubro de 2019 no país. No caso de Cuba, um jovem (J 113) mencionou a *Federación Estudiantil Universitaria* (FEU), entidade que desde 1922 tem ocupado destaque nas lutas juvenis junto aos estudantes cubanos, sendo que a FEU é alinhada ao Partido Comunista de Cuba (PCC) e à *Unión de Jóvenes Comunistas* (UJC). No caso da Guatemala, um jovem (J 39) citou a *Revolución de Desarrollo Estudiantil* (REDES), que é um grupo que tem discutido aspectos educacionais da Guatemala e desenvolve ações de voluntariado.

A respeito de vinculação político-partidária como opção de conexão com outros grupos ou movimentos, apenas um jovem mencionou ter vínculo político. O referido jovem é do Uruguai (J 192) e faz parte do Partido Nacional, que é um partido assumidamente de direita e é o partido do atual governo, do presidente Luis Lacalle Pou, que assumiu a presidência no dia 1º de março de 2020. Um jovem de El Salvador (J 63) fez menção a um grupo com suposta incidência política chamado de '*Movimiento Universitario Revolucionario de Oriente* (MURO)', porém não conseguimos obter nenhuma informação sobre esse grupo para verificar se efetivamente são de vinculação político-partidária.

Ao analisar as respostas dos jovens, conforme disposto nos agrupamentos de respostas nos parágrafos anteriores, é possível aferir que houve muita dificuldade por parte deles em identificar, apontar e participar dos movimentos sociais em seus respectivos países. A impressão que tivemos, e que agora constatamos na pesquisa empírica, é que os evangélicos não têm um histórico de vinculação com os movimentos sociais clássicos e nem com os novos movimentos sociais, o que explicaria a baixa adesão desses jovens universitários evangélicos com os movimentos sociais e/ou estudantis, conforme se observou nesse quesito. O que não quer dizer que eles não estejam, à sua maneira, desenvolvendo uma

participação político-social em seus respectivos países, fazendo desse espaço um lugar de construção social coletiva em disputa.

Por exemplo, na recente história dos evangélicos brasileiros em relação ao envolvimento com a esfera social há de se destacar a Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS<sup>124</sup>) que surgiu a partir dos debates que aconteceram no ano de 2000, no CLADE 4, em Quito, Equador, sendo que após anos de consulta junto as organizações e as igrejas evangélicas, em março de 2006 aconteceu o 1º Encontro Nacional da RENAS, no Vale da Benção, em Araçariguama (São Paulo, Brasil), com tema “Trabalhando em rede”. No seio da ABUB podemos destacar além do Projeto Redomas que foi evidenciando no texto, a Rede Fale<sup>125</sup> e o Curso Severina<sup>126</sup> como outras frentes de participação social dos jovens ligados à CIEE/IFES no Brasil.

---

<sup>124</sup> Para saber mais sobre RENAS, acesse: [www.renas.org.br](http://www.renas.org.br)

<sup>125</sup> Para conhecer a Rede Fale, acesse: [www.redefale.blogspot.com](http://www.redefale.blogspot.com)

<sup>126</sup> O perfil do Curso Severina no Instagram é: @cursoseverina

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa objetivou responder o seguinte problema de investigação: qual a participação e os sentidos atribuídos por um grupo de jovens que integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) acerca das questões políticas, sociais e educacionais do tempo presente em seus respectivos países? Entendemos que a problematização foi suficientemente respondida, pois os instrumentos avaliativos que utilizamos ao longo da pesquisa nos ajudaram a captar a percepção e os sentidos atribuídos pelos jovens universitários evangélicos ligados à CIEE/IFES na América Latina acerca das questões políticas, sociais e educacionais, demonstrando as interfaces entre a ação formativa e a participação social desses jovens a partir dos três campos propostos na análise: o campo político, o campo religioso e o campo educacional.

Consideramos ainda que os instrumentos de pesquisa foram capazes de fornecer material suficiente para atingirmos, satisfatoriamente, o objetivo geral da pesquisa que era analisar a ação formativa e a participação político-social desses jovens que integram atualmente o movimento da CIEE/IFES na América Latina. Dessa forma, ao longo da pesquisa não tínhamos a intenção de comparar a atuação dos grupos nacionais, pois entendemos que não se compara realidades diferentes. Queríamos verificar quais eram as teias que compunham a rede formativa da CIEE/IFES na América Latina, identificando o que poderia classificá-los enquanto movimento e o que impulsionava a vinculação dos jovens com esse grupo juvenil estudantil.

No que se refere a representação social da CIEE/IFES América Latina, constatamos ser possível haver várias representações, pois percebemos que o grupo de líderes tem uma percepção mais abrangente do movimento e com isso constroem uma perspectiva mais ampla da formação e participação dos jovens dentro das universidades. Em contrapartida, os jovens apontaram para uma representação mais regionalizada e com isso cada grupo local constrói uma perspectiva acerca das questões formativas assim como se integram a universidade de formas distintas. Isso explicaria porque no ciberespaço do *Instagram* há tantos perfis dos grupos nacionais, pois essa seria a forma de cada grupo local se representar junto aos jovens dentro das universidades. Dessa forma, os

ciberespaços e as ciberculturas se mostraram alinhadas à cultura juvenil do século XXI, o que favoreceu a compreensão acerca da formação e participação social desses jovens, oportunizando um olhar sobre as novas formas de relações sociais que eles desenvolvem nesses novos espaços.

As múltiplas representações sociais do movimento podem indicar uma relativa autonomia dos grupos locais, como propõe Ruth Padilla Deborst (2016). Todavia, pode indicar o inverso, demonstrando uma predisposição dos jovens ao desvencilhamento e a uma desinstitucionalização. Tal contexto apontaria para um processo de velada disputa por legitimização da representação social e simbólica do movimento dentro do próprio movimento na América Latina.

O percurso teórico-metodológico que utilizamos nos possibilitou uma compreensão dos sentidos atribuídos pelos jovens com relação às suas próprias participações/atuações junto ao campo político, religioso e educacional, assim como nos deu subsídios para compreender o processo formativo desenvolvido pelo movimento na América Latina. Nesse sentido, constatamos que esses jovens não se veem como jogadores do campo político na forma tradicional e nem do campo educacional em seu sentido *lato sensu*, mas se percebem como participantes do campo religioso. O que não quer dizer que o campo político ou o campo educacional não existam no contexto geral do movimento, até porque esses jovens estão de alguma forma integrados as espacialidades do jogo político e do jogo educacional, porém, ao que parece, eles não estão disputando os capitais simbólicos para jogar dentro desses campos, mas sim para usar a partir do campo religioso.

Para Bourdieu (2001a), nem todo espaço de relações sociais é um campo, então, é possível que esses jovens até tenham relações sociais mediadas pela política e pela educação, porém há que se questionar se esses espaços conseguem se constituir em um espaço social abstrato e simbólico de disputa social pelo poder e dominação dentro desses campos, pois a utilização de um determinado espaço físico não o torna, necessariamente, integrável e representativo para um determinado grupo que se valha desse mesmo determinado espaço. Essa constatação traz alguns desdobramentos, contradições e ressignificações, pois, na perspectiva bourdieusiana, o fato de não se verem como jogadores no interior desses campos não quer dizer que não estejam jogando nesses referidos campos.

Podemos indagar, por exemplo, se esses jovens universitários evangélicos não estariam jogando no campo educacional quando preferem se valer do *habitus*

religioso como norteador dentro da universidade, atribuindo visível resistência à constituição de um *habitus* universitário que é o que seria mais adequado nesse campo. Ao que parece, para esses jovens, a universidade cumpre um papel pragmático de qualificação profissional, porém não se constitui em um espaço de formação moral e social, como supõe Darcy Ribeiro (1969; 1986). Assim sendo, os aspectos formativos da vida cotidiana desses jovens estariam a cargo da religião e não da universidade. Então, o tempo universitário para esse grupo de jovens cumpre um objetivo prático: a qualificação profissional. Entretanto, eles se articulam no interior desse espaço a partir dos referenciais religiosos e pressupostos de evangelização, sendo que, talvez, essa seja a estratégia deles para resistir à violência simbólica praticada dentro do campo educacional. Em contrapartida, é possível que esses jovens estejam dentro do campo educacional com o objetivo de obter outros tipos de capitais que seriam convertidos em capital simbólico dentro do campo religioso.

No mesmo caminho, podemos indagar também se esses jovens universitários evangélicos não estariam jogando no campo político quando assumem explicitamente uma posição de distanciamento dos partidos políticos e dos tradicionais movimentos sociais. Até porque, como demonstrado na pesquisa, a América Latina do final do século XX e início do século XXI tem sido marcada por uma politização da religião, e vice-versa, por uma teologização da política. Nesse viés, Dussel (2019) considera que atualmente dominar o campo religioso parece ser uma etapa estratégica para dominação das demais esferas da vida coletiva, incluindo a esfera política. Para tanto, quando os jovens sujeitos da pesquisa sinalizaram estarem afastados das tradicionais formas de representação do campo político não necessariamente os põem para fora do jogo político, pois a religião se tornou uma estratégia política na América Latina (DUSSEL, 2019), quer estejam conscientes ou não de tal realidade.

O campo político, como abordando ao longo da pesquisa, reiterou a perspectiva de René Rémond (2003, p. 443) ao demonstrar que efetivamente “o campo do político não tem fronteiras fixas” e que a cada época ressignifica as fronteiras da política e seus possíveis imbricamentos sociais. Logo, por mais que esses jovens ligados à CIEE/IFES América Latina neguem a participação política em sua forma tradicional, não podemos considerá-los distantes da própria prática política, pois o que efetivamente há é uma possível ressignificação do campo político

a partir dos sentidos atribuídos por esses jovens universitários evangélicos no tempo presente. Então, se a forma tradicional de política não mais lhes cabe, eles recriam uma nova vestimenta social reclassificando as fronteiras do político no intuito de trazer distinção, até porque a política é feita por rupturas, como afirma René Rémond (2003).

Ainda nesse mesmo viés de ressignificação da participação político-social, podemos indagar se esses jovens universitários evangélicos têm, efetivamente, plena consciência de que estão jogando dentro do campo religioso, pois em nenhum momento da pesquisa qualquer agente se assumiu em processo de disputa por legitimização, classificação e valoração dentro do próprio campo religioso. Apesar da leitura de cenário construída durante a pesquisa indicar disputas em torno da representação social dentro do movimento, no ciberespaço do *Instagram*, assim como junto às igrejas dos participantes, porém todas essas tramas foram aparentemente harmonizadas nos discursos apontando para um suposto objetivo comum: a evangelização.

Dá-nos a entender que esses jovens se valem do *habitus* religioso como estratégia de enfrentamento dentro do campo político e dentro do campo educacional, porém esses mesmos jovens não demonstraram disposição ou não tem condições objetivas para confrontar a intenção do processo formativo que eles estão submetidos dentro do campo religioso. Ou seja, o que se constata é que o *habitus* religioso é assumido com naturalidade, passividade e entusiasmo, como *doxa*, atitude bem diferente da postura que eles têm no que tange ao *habitus* político e ao *habitus* educacional.

Ainda que alguns desses jovens possam não se verem como jogadores em qualquer um dos três campos em que se foi investigado não os tiram para fora da disputa desses campos, pois a condição de juventude os põem em contato com o campo político; a condição de universitários os colocam dentro do campo educacional; e a condição de evangélicos os tornam partícipes do campo religioso. Então, embora se negue o jogo de combate dentro desses três campos colocando esses jovens em um 'não-lugar' (MARC AUGÉ, 1994) ou um 'entre-lugar' (ECCO; COSTA; FILHO, 2018), ainda sim, provavelmente estarão dentro dos campos, jogando, quer seja de forma consciente/intencional ou não.

Na leitura bourdieusiana, os campos são marcados pelos processos de disputas, mas é possível e bem provável que os próprios campos também estejam



em disputa entre si com o objetivo de se ter a primazia na formação dos *habitus* desses jovens. Ao que parece, para os jovens sujeitos da pesquisa, o campo religioso está ganhando esse combate. Por essa razão, talvez, a classificação dos sujeitos da pesquisa esteja invertida, pois ao longo da produção textual usamos a expressão ‘jovens universitários evangélicos’ como referência de identidade aos jovens participantes da CIEE/IFES na América Latina. Contudo, após o desenvolvimento da pesquisa e a evidente ênfase do *habitus* religioso, seria mais adequado fazer uma inversão na ordem dos termos, ou seja, considerá-los como ‘jovens evangélicos universitários’. A mudança de ordem nos termos não é meramente semântica, mas engloba uma reordenação de valoração simbólica, do *habitus*, da identidade coletiva e do *ethos* desse grupo de jovens.

Por termos desenvolvido a pesquisa a partir de um olhar ancorado no campo educacional, então, priorizamos a lógica educativa e a universidade como nuclear na análise, porém os jovens que integraram a pesquisa demonstraram que a religião é quem ocupa esse lugar de centralidade na vida deles. Os aspectos ideológicos também fortaleceram a nossa percepção em considerar os sujeitos da pesquisa como ‘jovens evangélicos universitários’, pois ficou visível na pesquisa que os elementos religiosos sobressaíram aos demais aspectos sociais, educacionais e políticos, criando uma leitura da realidade a partir das lentes da religião, isto é, a partir do *habitus* religioso.

Apesar da centralidade do campo religioso para esses jovens, constatamos que o campo não é isolado dos demais, pelo contrário, dá indicativos de que o campo religioso é dotado de uma capacidade de articulação, interferência e retroalimentação a partir dos sistemas classificatórios dos outros campos que compuseram a análise: o campo educacional e o campo político. A partir dessa perspectiva, há de se questionar inclusive se seria possível ao campo religioso existir de forma independente e autônoma, como se propõe a partir da Teoria Geral dos Campos, fato esse que não pareceu ser provável no caso dos jovens ligados à CIEE/IFES na América Latina.

Ao longo da pesquisa os aspectos religiosos sobressaíram, e em muitos momentos subordinaram, todos os demais aspectos da vida social e pública desses jovens, demonstrando que o *A ética protestante e o espírito do capitalismo* discutido em Max Weber (2001) ainda se mantém relativamente presente nas representações sociais e religiosas dos jovens evangélicos ligados à CIEE/IFES na América Latina,

especialmente no que tange ao uso racional do tempo e do tempo livre frente às demandas sociais. Há que se destacar também que os aspectos religiosos evidenciados na pesquisa nortearam inclusive a própria percepção deles do que vem a ser jovem, relegando os aspectos relativos à construção histórico-social, as utopias e toda a historicidade latino-americana para segundo plano nos discursos e nos contextos práticos que foram analisados, o que traz à tona a importância da compreensão do Pensamento Educacional Libertador (FREIRE, 1983; 1987; 2006), assim como a *Práxis da Dominação* (DUSSEL, 1977) e a *Colonialidad del Poder* (QUIJANO, 2000) como estratégias do jogo de dominação simbólica na América Latina.

A pesquisa apontou que esses jovens dão relativa valorização ao *habitus* religioso e, para tanto, demonstramos que isso faz parte do jogo no interior dos campos. Entretanto, é preciso questionar se toda essa suposta sobreposição do campo religioso não seja apenas uma *illusio* (BOURDIEU, 1996) provocada pelas ideologias inerentes a esse campo, concebendo uma pretensa superioridade e centralidade do *habitus* religioso na vida desses jovens universitários evangélicos. Nesse sentido, pesquisas futuras podem aprofundar na análise de discursos desses jovens, identificando as condições objetivas e as expectativas subjetivas. Igualmente pode-se investigar se o *habitus* religioso antecede ao tempo da universidade e se prevalece com tal intensidade após o término do tempo de formação acadêmica. Dessa forma, seria possível verificar se a universidade é uma tonificadora do *habitus* religioso em seu sentido apologético.

A complexidade de tais evidências também podem apontar para uma análise que compreende a juventude em sua diversidade, ou seja, que não há só uma forma de se viver esse tempo da vida, sendo que os próprios valores, concepções de mundo, perspectivas de futuro e formas de lidar com o mundo social são mediados pelas instituições centrais às quais os jovens estão vinculados. Nesse sentido, a pesquisa apontou para a complexidade na compreensão do que vem a ser jovem latino-americano no tempo presente. É possível indagar inclusive sobre em que medida as instituições educacionais e a própria universidade ignoram essa diversidade da condição juvenil, especialmente se considerarmos as especificidades dos jovens universitários evangélicos, e sendo assim, tais instituições não criam estratégias de diálogo mais eficiente junto a esses agentes, contribuindo cada vez mais para o seu distanciamento cultural e social.

A partir dessas constatações e apontamentos chegamos a seguinte tese: para esses jovens sujeitos da pesquisa a esfera social da religião evangélica e o *habitus* religioso não se restringe ao campo religioso, logo, desenvolvem intencionalmente uma ação formativa que orienta a participação social dos jovens universitários evangélicos no intuito de classificar o *habitus* religioso como norteador nas demais relações e espaços sociais mediadores da condição juvenil. Para tanto, constatamos que a participação e os sentidos atribuídos por um grupo de jovens que integram a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES) acerca das questões políticas, sociais e educacionais do tempo presente em seus respectivos países são mediadas, majoritariamente, pelo *habitus* religioso, constituindo uma nova forma de participação político-social desses jovens. Com isso, as fronteiras do campo religioso são alargadas e o capital social adquirido por esses jovens dentro dos demais campos são ressignificados e classificados.

A partir dessa tese indagamos se os demais campos em análise são igualmente produtores de *habitus* que ultrapassa as fronteiras do campo que os definem em suas especificidades. Por exemplo: em que condições o *habitus* universitário se sobressairiam na realidade dos jovens dentro do campo religioso e no campo político? De semelhante maneira, em que condições o *habitus* político seria majoritário entre os jovens dentro do campo religioso e no campo educacional? Posto dessa maneira, na disputa entre os três *habitus* a partir da configuração social de se ser jovens universitários evangélicos, a pesquisa demonstrou que o *habitus* religioso evangélico é construído intencionalmente para que haja uma sobreposição frente às demais esferas da vida coletiva. Em contrapartida, o campo educacional e o campo político parecem estar mais interessados em formar seus jogadores para atuar dentro do próprio campo.

Uma outra hipótese que podemos postular é que essa suposta sobreposição do *habitus* religioso aos *habitus* político e educacional, pode ter como objetivo legitimizar, e ao mesmo tempo, esconder a adesão de parte desses jovens ao *habitus* político conservador e ao *habitus* educacional voltado para uma formação profissional alinhada ao *ethos* capitalista. Dessa maneira, essa suposta sobreposição do *habitus* religioso pode ocupar-se de um papel social de cunho político, ainda que não perceptível, pois assim estaria estereotipado com adornos religiosos; o mesmo pode acontecer com a perspectiva educacional formal, que de

forma imperceptível pode ocupar-se em atender as demandas do capitalismo moderno se escamoteando por dentro dos pressupostos religiosos.

Ao que tudo indica, as características do *habitus* religioso são mais acentuadas na tríade: jovem universitário evangélico. Essa perspectiva reafirma a percepção de Peter Berger (2000) sobre o mundo moderno ser “ferozmente religioso”, e sendo assim, aponta para novas possibilidades de pesquisas que tratem do imbricamento entre religião, política e educação na América Latina, como, por exemplo: se a pesquisa fosse realizada com jovens universitários católicos o resultado seria diferente? E se fosse com jovens universitários espíritas? Ou com jovens universitários ligados a religiões de matrizes africanas? Ou ainda se a pesquisa fosse entre jovens universitários islâmicos na América Latina? Em relação às percepções dos sujeitos sobre as questões políticas e sociais de seu tempo, seria diferente com jovens que se autodeclaram ateus ou agnósticos? Nesse sentido, será que essas diferentes manifestações religiosas formam *habitus* religiosos distintos entre si? Se sim, quais os processos formativos e quais as tramas de cada juventude ligada a esses subcampos da religião dentro do espaço da universidade?

No apêndice 4 apresentamos uma lista de inúmeros outros movimentos juvenis evangélicos que também atuam em universidades, mas que não têm vínculo com a CIEE/IFES na América Latina. Então, esses sujeitos e instituições poderiam se converter em novos projetos de pesquisa que visem responder às seguintes problematizações: será que se a pesquisa fosse feita em outro grupo juvenil universitário evangélico teríamos chegado às mesmas constatações? A universidade ocupa a mesma representação social para os diversos grupos juvenis de estudantes evangélicos? Como os jovens ligados a igrejas históricas concebem a universidade? Como os jovens pentecostais se inserem no campo educacional? Como os jovens neopentecostais se posicionam dentro das universidades? Nesse mesmo sentido, podemos apontar para futuras pesquisas que analisem o *habitus* religioso dentre os jovens secundaristas evangélicos e questionar: em que distinguem a ação formativa da religião no que tange a participação social dos secundaristas evangélicos em contraposição a dos universitários evangélicos?

A partir desses possíveis problemas de pesquisa, também podemos apontar para outras esferas de investigação que intentem avaliar sobre quais as motivações sociais, educacionais, religiosas e políticas de igrejas evangélicas abrirem faculdades/universidades. Nesse sentido, será que teria distinção entre a atuação

dos jovens universitários evangélicos dentro dessas faculdades confessionais em relação às não-confessionais? Quais as estratégias de grupos juvenis universitários evangélicos em universidades católicas? E o inverso também é passível de investigação, ou seja, quais seriam as estratégias de grupos juvenis universitários católicos em universidades evangélicas? Essas perguntas nos levam a indagar também sobre como a universidade, o campo educacional em si e os agentes sociais com *habitus* universitários compreendem e atribuem sentido à participação dos jovens universitários evangélicos dentro do espaço da universidade? Como os outros movimentos estudantis e os outros movimentos sociais dentro das universidades avaliam a atuação dos jovens universitários evangélicos?

As questões apresentadas nos parágrafos anteriores perpassam e ultrapassam o campo religioso remetendo ao que Gohn (2014) considera ser novas abordagens teóricas sobre as ações coletivas na América Latina, reforçando a necessidade de novas metodologias investigativas para se compreender a heterogeneidade dos novos movimentos sociais e as novas formas de mobilização coletivas das juventudes nos países do Sul. Nesse sentido, a pesquisa também aponta para outros problemas de investigação que abordem especificamente as questões de mudança social, organização política e mobilização coletiva das juventudes, como, por exemplo: Como diferentes grupos sociais juvenis disputam a questão da ordem, manutenção e da mudança social? Como e por quais razões os grupos juvenis se organizam para uma mobilização em torno de um problema social em sua realidade local? Quais recursos e condições objetivas são necessários para organizar as mobilizações coletivas dos jovens?

Todas essas questões apontam para a percepção de que no século XXI a religião permanece sendo uma instância socializadora e formativa das juventudes e que cada qual, à sua maneira, apresentam *ethos*, *habitus* e *hexis* que os classificam dentro do campo político, assim como no campo religioso, bem como no campo educacional. Para tanto, conceber uma suposta neutralidade aos jovens universitários religiosos ou atribuir uma suposta homogeneidade na condição juvenil seria um equívoco com forte conotação ideológica que afetaria a consciência e a percepção da realidade social na América Latina.

Enfim, a partir da pesquisa que realizamos junto a um grupo de jovens universitários evangélicos ligados a *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos* (CIEE/IFES), e levando em consideração as possíveis futuras

pesquisas oriundas das problematizações que aqui foram levantadas nesse horizonte investigativo, é possível considerar que o campo político, o campo religioso e o campo educacional estão entremeados a diversidade da condição juvenil na América Latina. Portanto, compreender a ação formativa das instituições e dos grupos sociais em que os jovens latino-americanos se vinculam auxiliará no processo de dimensionar a percepção e os sentidos que esses jovens atribuem à prática e participação político-social no tempo presente.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena Wendel [org]. *Estação juventude: conceitos fundamentais - pontos de partida para uma reflexão sobre políticas públicas de juventude*. Brasília: Secretaria Nacional de Juventude, 2014.
- ABUA Argentina. *¿Qué nos distingue?* Disponível em: <<https://abua.com.ar/sobre-abua/distingue/>> Acessado em: 12 fev. 2019.
- ABUA Argentina. *¿Qué es A.B.U.A.?* Disponível em: < <https://abua.com.ar/>> Acessado em: 20 abr 2019.
- ABUB Brasil. *Como tudo começou*. Disponível em: <<http://abub.org.br/historia>> Acessado em: 15 abr. 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo/SP: Editora Sinodal e Editora Ática, 1994.
- ALVES, Mirian Fábria; MATUTINO, Aurisberg Leite. *Juventudes: Educação e religião em cenários de violência*. Goiânia/GO: Espaço Acadêmico, 2016.
- AMORIM, Aluizio Batista de. *Elementos de sociologia do direito em Max Weber*. Florianópolis: Insular, 2001.
- ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Romulo Gallegos, 1980.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.
- AZEVEDO, Israel Belo de. in FERREIRA, Ebenézer Soares [org]. *Antologia de poetas evangélicos*. Viçosa/MG: Ultimato, 2014.
- BAHENA, David. *Relatório parcial e andamento da pesquisa sobre a IFES América Latina*. Mensagem recebida por <vs.seabra@gmail.com> em 12 Nov. 2019a.
- BAHENA, David. *Toda ideología es contextual*. Monterrey/México, 10 nov. 2019b. Facebook: david.bahena.1800. Disponível em: [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=10157429159591590&id=593626589](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10157429159591590&id=593626589). Acesso em: 12 nov. 2019.
- BARRETO JÚNIOR, Raimundo César. Um Convite a sonhar: a influência de Richard Shaull na formação do pensamento de Rubem Alves, e sua relevância política. *Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora. Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 22, n2, jul./dez. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Sobre la educación en un mundo líquido: conversaciones con Ricardo Mazzeo*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

- BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo – A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. 3 ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião – ISER, vol. 21, nº 1, p. 9-24, 2000.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BILBAO, Francisco. *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Republicas*. México: UNAM, 1978.
- BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2011b.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001b.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011b.
- BOURDIEU, Pierre. *Lições de aula*. São Paulo/SP: Ática, 2001a.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel: 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- BOURDIEU, Pierre. *Os herdeiros: os estudantes e a cultura*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Para uma Sociologia da Ciência*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Pierre Bourdieu – Sociologia / organizador da coletânea: Renato Ortiz (Coleção Grandes Cientistas Sociais)*. São Paulo: Ática, 1983.



- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Tempo, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI Luc. La production de l'idéologie dominante. *Actes de la recherche en sciences sociales*. pp. 3-73, vol. 2, n. 2-3, juin 1976.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação?* São Paulo: Brasiliense, 2007.
- BRASIL. Estatuto da Juventude. *Lei n° 12.852, de 05 de agosto*. Brasília: Imprensa Nacional, 2013.
- BROWN, Lindsay. *Brillando como estrelas – el poder del evangelio em las universidades del mundo*. Barcelona: Publicaciones Andamio, 2007.
- BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2010.
- BURJACK, Guilherme. *Vencedores e vendedores: o uso do marketing multinível como estratégia de expansão de uma igreja neopentecostal goiana*. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.
- CACCIA-BAVA, Augusto; PÀMPOLS, Carles Feixa; CANGAS, Yanko Gonzáles [orgs]. *Jovens da América Latina*. São Paulo/SP: Escrituras Editora, 2004.
- CAMACHO, Luiza Mitiko Yshiguro. A ilusão da moratória social para os jovens das classes populares. In: SPOSITO, Marília Pontes [org]. *Espaços públicos e tempos juvenis: um estudo de ações do poder público em cidades de regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Global, 2007.
- CAMARGO, Hélio A. in FERREIRA, Ebenézer Soares [org]. *Antologia de poetas evangélicos*. Viçosa/MG: Ultimato, 2014.
- CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. *Católicos e Pentecostais: O Discurso Religioso em São Félix do Araguaia*. 2017. 218 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás, 2017.
- CAPPELLETTI, Paulo. *As interfaces das teologias latino-americanas: aproximações e distanciamentos entre a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral*. 2018. 217 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, 2018.
- CASSAB, Maria Aparecida Tardin. *Jovens pobres e o futuro: a construção da subjetividade na instabilidade e incerteza*. Niterói: Intertexto, 2001.
- CASTILHO, Rosane. *Juventudes: pesquisa e produção de conhecimento*. Goiânia/GO: Espaço Acadêmico, 2017.
- CAVALCANTE, Cláudia Valente. A teoria da prática e a sociologia reflexiva de Bourdieu: uma abordagem para se pensar a realidade e o método de pesquisa. In: PAIVA, Wilson Alves de [org]. *Reflexões sobre o método*. Curitiba: CRV, 2017.

- CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). *Panorama Social da América Latina, 2019* - Resumo executivo (LC/PUB.2020/1-P). Santiago: Nações Unidas, 2020.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.
- CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo/SP: Brasiliense, 2008.
- CORDI, Cassiano *et al.* *Para filosofar*. São Paulo/SP: 1999.
- COSTA, Fernando Coelho. *Uma leitura sobre as práticas religiosas da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*. 2017. 119 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade Unida de Vitória, 2017.
- COSTA, Karen Aquino Rangel da. *Jovens universitários evangélicos: trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*. 2018. 120 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018.
- CUNHA, Luis Antônio. *Educação e desenvolvimento social no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- DIAS, Júlio César Tavares. Contribuição e atualidade dos clássicos da sociologia para o estudo da religião. *Revista Diálogos*. Pernambuco: Revista de Estudos Literários, Linguísticos, Culturais e da Contemporaneidade da Universidade de Pernambuco – UPE, n. 10, nov 2013.
- DUARTE, Aldimar Jacinto. *Jovens urbanos da periferia de Goiânia: Espaços Formativos e Mediações Escolares*. 2012. 216 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, 2012.
- DUARTE, Aldimar Jacinto. Juventude, movimentos sociais e participação política no Brasil entre os anos de 2013 a 2015. *Revista Educativa*. Goiânia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, v. 19, n. 1, p. 884-901, set./dez. 2016.
- DUARTE, Aldimar Jacinto. Juventudes e universidade: os desafios da formação de jovens no tempo presente. *Revista Caminhos*. Goiânia: Revista do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, v. 18, n. 1, pp. 220-233, jan./abr, 2020.
- DURKHEIM, Émilie. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, Émilie. *As regras do método sociológico*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo/SP: Edições Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*. Ciudad de México: La Jornada Ediciones, 2011.

DUSSEL, Enrique. *Expone Dussel trasfondo de la ideología evangelista para justificar golpes de Estado*, 2019. Vídeo (1h 03min 36seg). Publicado pelo canal Aristegui Noticias. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Vq9B4VhOD-U&feature=emb\\_err\\_woyt](https://www.youtube.com/watch?v=Vq9B4VhOD-U&feature=emb_err_woyt) Acesso em: 30 de novembro de 2019.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. Piracicaba/SP: Loyola e UNIMEP, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

ECCO, Clóvis; COSTA, Celma Laurinda Freitas; FILHO, José Reinaldo F. Martins. A religiosidade de jovens universitários da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. In: LEMOS, Carolina Teles; SOUSA, Ivone Félix de; FILHO, José Reinaldo F. Martins. *Juventude e religiosidade: o caso de jovens universitários*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

ENGEN, Charles Van. *Povo Missionário, Povo de Deus: Por uma Redefinição do Papel da Igreja Local*. São Paulo: Vida Nova, 1996.

ESCOBAR, Samuel *et al.* *Ser evangélico hoy*. Barcelona: Publicaciones Adamio, 1988.

ESCOBAR, Samuel. *Atitude cristã perante o trabalho*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.

ESCOBAR, Samuel. *La chispa y la llama – breve historia de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos em América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1978.

ESCOBAR, Samuel. *Não concordo com Deus*. São Paulo: ABUB Editora, 1982.

FARRET, Rafael Leporace e PINTO, Simone Rodrigues. América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia. *Revista Topoi*. Rio de Janeiro/RJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, v. 12, n. 23, pp. 30-42, jul.-dez, 2011.

FERREIRA, Franklin. *O discurso de despedida de Lula*. Brasil, 08 abr. 2018. Facebook: @ProfFranklinFerreira. Disponível em: <https://www.facebook.com/ProfFranklinFerreira/posts/1921984707875268>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FLÓREZ FLÓREZ, Juliana. Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colômbia, n. 3, p. 73-96, enero-diciembre de 2005.

FLÓREZ FLÓREZ, Juliana. *Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo: una aproximación teórica desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCH, Mónica. *Tempos, contratempos e passatempos*: um estudo sobre práticas e sentidos do tempo entre jovens de grupos populares do Grande Recife. 2008. 298 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

FREIRE, P. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1995.

FREIRE, Paulo, *A importância do ato de ler*: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 2006.

FREIRE, Paulo. *A propósito de uma administração*. Recife: Imprensa Universitária, 1961.

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau*: registros de uma experiência em processo. 2 ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1978.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. *Entrevista com Paulo Freire - Luciana Burlamaqui TV PUC-SP*, 1997. Vídeo (20min 30seg): Publicado pelo canal TV PUC-SP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9GdOSmDBQzA> Acesso em: 15 de agosto de 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. *Professora sim, tia não*. São Paulo: Olho d'Água, 1993.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FREIRE, Paulo; MACEDO, Donald. *Alfabetização*: leitura da palavra, leitura do mundo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil*: da Constituinte ao Impeachment. 1993. 308 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FRESTON, Paul. Religião, desenvolvimento e violência. *Revista Intersecções*. Rio de Janeiro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, jun. 2011.

- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro/RJ: Paz na Terra, 1983.
- GARCIA JÚNIOR, Colez. *Richard Shaull, um educador presbiteriano*. 2019. 151 f. Dissertação (Mestrado em Mestre em Educação, Arte e História da Cultura) - UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE, 2019.
- GARCIA, Dirce Maria Falcone. *Juventude em tempo de incertezas: enfrentando desafios na educação e no trabalho*. São Paulo: Annablume, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- GOHN, Maria da Glória. Educação popular e movimentos sociais. In: STRECK, Danilo R. ESTEBAN, Maria Teresa [orgs]. *Educação popular: lugar de construção social coletiva*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.
- GOHN, Maria da Glória. *Novas teorias dos movimentos sociais*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais, paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- GOLDSTEIN, Ariel Alejandro. *Poder evangélico: cómo los grupos religiosos están copando la política en América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Marea, 2020.
- GONDIM, Ricardo. *A Teologia da Missão Integral: aproximação e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*. 2009. 161 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, 2009.
- GROPPO, Luis Antonio *et al.* *Coletivos juvenis na universidade e práticas formativas: política, educação, cultura e religião*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020.
- GROPPO, Luis Antonio. *Introdução à Sociologia da Juventude*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- GROPPO, Luis Antonio. *Juventude e práticas socioeducativas*. Alfenas/MG: Unifal, 2018.
- GROPPO, Luis Antonio; COSTA, Adriana Alves Fernandes. *Movimento de ocupações estudantis no Brasil*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.
- GRÜNHAGEN, Sara. Universidade: perigo à vista? *Revista Ultimato (on-line)*. Viçosa/MG: edição 326. setembro-outubro 2010. Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/326/universidade-perigo-a-vista>> Acessado em: 30 mar. 2020.
- GUARESCHI, Pedrinho; AMON, Denise; GUERRA, André [orgs]. *Psicologia, comunicação e pós-verdade*. Florianópolis/SC: ABRAPSO, 2017.
- GUARESCHI, Pedrinho; BIZ, Osvaldo [orgs]. *Mídia, Educação e Cidadania – para uma leitura crítica da mídia*. Porto Alegre/RS: Evangraf, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HERMANN, Michael. *Jovens tardios*. Breves reflexões sobre adolescência e juventude. Salvador: Clube de Autores/agbooks, 2011.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. Estudos de Religião. São Paulo. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, v. 26, n. 43, 2012.

IFES. *A Palavra entre Nós: Engajamento com as Escrituras na IFES*. [s.l.], 2015.

IFES WORLD. *América Latina*. Disponível em: <<https://ifesworld.org/es/regions/am%C3%A9rica-latina>> Acessado em: 10 fev. 2019.

IFES WORLD. *conectar con la universidad*. Disponível em: <<https://ifesworld.org/es/universidad/>> Acessado em: 25 de dez. 2019.

IFES WORLD. *Qué creemos*. Disponível em: <<https://ifesworld.org/es/lo-que-creemos/>> Acessado em: 24 out. 2019.

INFORME SUDAMERICANO. *Juventud e integración sudamericana: caracterización de situaciones tipo e organizaciones juveniles*. Rio de Janeiro/RJ: Ibase e Pólis, 2008.

ITIÓKA, Neuza. *Encarnando a palavra libertadora – um breve histórico da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*. São Paulo: ABU, 1981.

JARDILINO, José Rubens. *Lutero e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

JESUS, Damásio de. *Violência contra a mulher: aspectos criminais da Lei n. 11.340/2006*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

KREHER, Rodrigo. *Ou caminha com Deus, ou dança com o diabo: igrejas neopentecostais e governo da juventude pobre*. 2016. 87 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

LAUSANNE. *Pacto de Lausanne* - Date: 01 ago 1974 - Grouping: Foundational Statements. Disponível em: <<https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>> Acessado em: 10 de jan. 2020.

LEFÈBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribucion a la teoria de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEMOS, Jardson Alves. *O crescimento neopentecostal no Distrito dos Prazeres: motivos e razões de mudança de denominação religiosa*. 2009. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

LIMA, Venício Artur de. *Comunicação e Cultura: As ideias de Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

LOPES, Marcelo. Bem aventurado os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. *Revista Acta Scientiarum – Human and Social Sciences*. Paraná: Universidade Estadual de Maringá - UEM, v. 34, n. 02, pp. 141-146, jul-dez. 2012.

LUM, Ada e SIEMENS, Ruth. *El Estudio Bíblico Creativo*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1977.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão (1520). In: *Obras Seleccionadas* (v. 5) – Ética: fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs (1524). In: *Obras seleccionadas* (v. 5) – Ética: fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. – Ética: fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

LUTERO, Martinho. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola (1530). Introdução. In: *Obras seleccionadas* (v. 5) – Ética: fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, ano 08, pp. 68-95, dez, 2008.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião - REVER*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, ano 08, pp. 68-95, dez. 2008.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, ano 14, n. 24, pp. 119-137, jul/dez, 2013.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTINS, Erik Fernando Miletta. *Frames neoliberais na retórica neopentecostal: aspectos referenciais e sociocognitivos*. 2015. 233 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.

MARTINS, Yago. *Teologia da Missão Integral do Brasil*. Brasil. 06 abr. 2018. Facebook: @doisdedosdeteologia. Disponível em: <https://www.facebook.com/doisdedosdeteologia/photos/esse-%C3%A9-ariovaldo-ramos-o-maior-nome-da-teologia-da-miss%C3%A3o-integral-do-brasil-na-1879301512093804/>. Acesso em: 20 de maio de 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã – teses sobre Feubebach*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

MORAIS, Edson Elias de. *Religiosidade contemporânea: aproximações entre o neopentecostalismo e o neoliberalismo*. 2013. 206 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, 2013.

MOREIRA, Alberto da Silva; TROMBETTA, Pino Lucà [orgs]. *Pentecostalismo globalizado*. Goiânia/GO: Editora da PUC Goiás, 2015.

- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigação em psicologia social*. Vozes, Petrópolis: 2003.
- NEJAR, Carlos. In: FERREIRA, Ebenézer Soares [org]. *Antologia de poetas evangélicos*. Viçosa/MG: Ultimato, 2014.
- NIGRI, Sarah. *Sobre preenchimento do questionário/formulário para pesquisa sobre a IFES América Latina*. Mensagem recebida por <vs.seabra@gmail.com> em 25 Set. 2019.
- OLIVEIRA, Sandra Maria de. *A melancolia na constituição político identitária da juventude*. 2015. 203 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, 2015.
- ORTIZ, Alejandra. *La historia de Compañerismo Estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos*. 2012. 174 f. Monografia (Licenciatura em História) – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales da Universidad Autónoma de Baja California, 2012.
- PADILLA DEBORST, Ruth. *Integral mission formation in abya yala (Latin America): a study of the Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (1982-2002) and Radical Evangélicos*. 2016. 446 f. Tese (Doctorate in Philosophy) - Boston University, 2016.
- PADILLA, René. *Entrevista com René Padilla na Faculdade Teológica Sul Americana* [Faculdade Teológica Sul Americana], 2014. Vídeo (37min 54seg). Publicado pelo canal FTSA Faculdade Teológica Sul Americana. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=zpTVRFao7\\_U](https://www.youtube.com/watch?v=zpTVRFao7_U) Acesso em: 14 de novembro de 2018.
- PADILLA, René. *Missão Integral*. São Paulo: Fraternidade Teológica Latino-americana – Setor Brasil, 1992.
- PADILLA, René. *O que é missão integral?* Viçosa/MG: Ultimato, 2009.
- PAIS, José Machado. *Culturas juvenis*. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.
- PARADA, Carolina S. *Representações sociais de gênero na violência contra a mulher*. Rio de Janeiro: Gramma, 2017.
- PAULA, Flávia Maria de Assis; CAVALCANTI, Lana de Souza; PIRES, Lucineide Mendes. *Os jovens e suas espacialidades*. Goiânia/GO: Espaço Acadêmico, 2016.
- PETERS, Gabriel. A ciência como sublimação: o desafio da objetividade na sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu. *Revista Sociologias*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, ano 19, n. 45, pp. 336-369, mai/ago, 2017b.
- PETERS, Gabriel. De volta à Argélia. A encruzilhada etnossociológica de Bourdieu. *Revista Tempo social*. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, vol. 29, n. 1, pp. 275-303, 2017a.
- PLATH, Sylvia. *A redoma de vidro*. São Paulo: Globo, 2014.



PROJETO REDOMAS. *Não é falta de oração – cartilha de combate à violência contra mulher em igrejas e comunidades cristãs*, 2018. Disponível em: <<http://projetoredomas.com/wp-content/uploads/2018/07/cartilha-redomas.pdf>> Acessado em: 15 de agosto de 2018.

PROJETO REDOMAS. *Quem somos*. Disponível em: <<http://projetoredomas.com/sobre/>> Acessado em: 15 de agosto de 2018.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Conquistando o mundo estudantil para Cristo: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957–1987)*. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária (1957-1981)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

QUEIROZ, Edna Mendonça Oliveira de. *Mediação familiar em processo: formação de jovens estudantes do ensino superior*. 2008. 165 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*. Binghamton/NY: Department of Sociology, Binghamton University, v.11, n.2, summer/fall, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo [org]. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2014.

RAMOS, Ariovaldo. *Marxismo e Missão Integral* – Seção prateleira, em 15 de outubro de 2013. Disponível em: < <https://www.ultimato.com.br/conteudo/marxismo-e-missao-integral>> Acessado em: 10 de março de 2018.

RÉMOND, René [org]. *Por uma história política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

RIBEIRO JÚNIOR, Jorge Claudio Noel. *Religiosidade Jovem*. 2009. 269 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A dimensão política da Teologia Protestante da Libertação*. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá: Revista do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, Ano XI, n. 32, setembro/dezembro de 2018.

RIBEIRO, Darcy. *A Universidade necessária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

RIBEIRO, Darcy. *Universidade para quê?* Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

- RODRIGUES, Ana Dias Campos. *Família e sexualidade: o caso da Videira, igrejas em células*. 2007. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2007.
- ROJAS MIX, Miguel. *Los cien nombres de América – eso que descubrió Colón*. Barcelona: Editorial Lumen, 1991.
- SANTOS, Cleiton Pereira dos; MARQUES, Diego; TELES, Gabriel; BRAGA, Lisandro [orgs]. *América Latina em movimento – dominação, hegemonia e resistência*. Curitiba/PR: CRV, 2018.
- SAVIANI, Demerval. *Escola e democracia: teorias da educação, curvatura da vara e onze teses sobre educação e política*. 32 ed. São Paulo: Autores Associados, 1999.
- SCARTEZINI, Natalia. Introdução ao método de Pierre Bourdieu. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista - UNESP, n. 14 e 15, pp. 25-37, 2011.
- SCOTT, Russell Parry. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. *Caderno CRH*, Salvador, v. 17, n. 42, p. 375-388, set./dez. 2004.
- SEABRA, Vinicius. Análise do método em Pierre Bourdieu. *Revista Científica de Educação*. Inhumas/GO: Fac Mais, v.3, 2018b.
- SEABRA, Vinicius. *Juventudes, pobreza e urbanidade: uma análise da construção histórico-social das juventudes no Centro-Oeste brasileiro*. Goiânia/GO: Publicar, 2017b.
- SEABRA, Vinicius. Memória, temporalidade e religiosidade: rastros de presentismo no neopentecostalismo. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*. Iporá/GO: Universidade Estadual de Goiás – UEG, v. 6, pp. 227-244, dez, 2017a.
- SEABRA, Vinicius. Um movimento de mulheres no enfrentamento à violência de gênero em comunidades cristãs. *Revista Diversidade Religiosa*. João Pessoa/PB: Universidade Federal da Paraíba – UFPB, v. 8, n. 2, pp. 37-50, dez, 2018a.
- SEMERARO, Giovanni. *Libertação e hegemonia – realizar a América latina pelos movimentos populares*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2009.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. Processos de socialização, práticas de cultura e legitimidade cultural. *Revista Estudos de Sociologia*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – UNESP, v. 15, n. 28, pp. 19-35, 2010.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, sujeito e história*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.
- SHAULL, R. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.
- SHAULL, Richard. *Alternativa ao Desespero*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1963.
- SHAULL, Richard. *As Transformações Profundas à Luz de uma Teologia Evangélica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1968.

- SHAULL, Richard. *Encounter with revolution*. New York: Association Press, 1955.
- SHAULL, Richard. *Somos uma comunidade missionária*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.
- SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo (RS), v. 37, n. 01, p. 47-61. 1997.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: Os jovens carismáticos*. 2009. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SOUSA, Bertone de Oliveira. *As igrejas neopentecostais e a redefinição do protestantismo no Brasil: um estudo de caso em Imperatriz-MA e Araguaína-TO (1990-2013)*. 2014. 194 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2014.
- SOUZA, Jessé de [org]. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.
- STOTT, John. *Crer é também pensar - a importância da mente cristã*. São Paulo/SP: ABUB editora, 1994.
- STOTT, John. *Ouçá o Espírito, ouçá o Mundo – como ser cristão contemporâneo*. São Paulo/SP: ABUB editora, 1998.
- SUSEN, Simon. reflexões sobre a ideologia: as lições de Pierre Bourdieu e Luc Boltanski. *Revista Perspectivas*. São Paulo: Revista de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista – UNESP, v. 49, pp. 101-137, jan./jun, 2017.
- TEIXEIRA, Anísio. *Educação não é privilégio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna – teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.
- TOLEDO, César Alencar de. A questão da educação na obra de Martinho Lutero. *Revista Acta Scientiarum - Human and Social Sciences*. Maringá/PR: Universidade Estadual de Maringá – UEM, v. 21, pp. 129-135, 1999.
- VAN DER MEER, Antonia Leonora. *Missionários feridos – como cuidar dos que servem*. Viçosa/MG: Ultimato, 2009.
- VAN DER MEER, Antonia Leonora. *O estudo bíblico indutivo*. São Paulo: ABUB, 1987.
- VILHENA, Valéria Cristina. *Pela voz das mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. 2009. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2009.
- WACQUANT, Loïc. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná - UFPR, n. 19, pp. 95-110, nov, 2002.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná - UFPR, n. 26, pp. 13-29, jun, 2006.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo/SP: Centauro, 2001.

WEBER, Max. *Ciência e Política*. Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1968.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. H. H. Gerth e W. Mills [orgs]. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WESLEY, Ricardo. *An evaluation of the "Latino Leadership" approach in connection with leadership development in the student ministry of IFES Latin America*. 2017. 62 f. Dissertação (MA in Leadership with Mission) - All Nations - Hertfordshire, England, 2017.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

## APÊNDICE 1 - Diário de Campo e Etapas da Pesquisa

No início do tempo de doutoramento, no primeiro semestre de 2018, ajustamos o tema de pesquisa para que a produção da tese tivesse convergência com o projeto de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação (PPGE) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), sob coordenação do professor Dr. Aldimar Jacinto Duarte, com o título: “Diversidade Cultural e Educação - Juventudes, Participação Política, Organizações e Movimentos Sociais no Século XXI”. A partir da definição e compreensão do método começamos a definir a metodologia de obtenção dos dados e assim iniciamos os primeiros contatos para a realização das etapas da pesquisa.

O primeiro contato oficial com a *IFES World* foi feito no dia 11 de julho de 2018 via *e-mail*, a partir dos endereços eletrônicos disponíveis no *site* do movimento. O *e-mail* foi escrito com texto em português e espanhol e tinha o intuito de obter materiais de divulgação do movimento, assim como conhecer melhor o funcionamento dos processos formativos da instituição a nível internacional, ainda em caráter preliminar e exploratório. Contudo, obtivemos resposta apenas da diretora de Projetos Estratégicos (*Strategic Projects Officer*), que infelizmente, não enviou nenhum material, ela apenas nos instruiu a comunicar com eles em inglês e na resposta recomendou que procurássemos a secretaria nacional da CIEE/IFES no Brasil, tendo em vista que o pesquisador é brasileiro.

No dia 26 de outubro de 2018 fizemos o primeiro contato, via *e-mail*, com texto em espanhol, português e inglês, com todos os vinte (20) secretários-gerais da CIEE/IFES América Latina, no intuito de verificar a viabilidade, o interesse e as possibilidades de investigação, ainda em caráter preliminar. Os endereços de *e-mail* estão disponíveis no *site* da *IFES World*. No corpo do *e-mail* foi informado quem era o pesquisador, a natureza da pesquisa e a proposta de investigação. Tivemos como resposta o retorno de apenas dois (2) dos vinte (20) secretários-gerais: Brasil e Nicarágua. Contudo, apesar da representante da Nicarágua ter respondido ao *e-mail* se prontificando a ajudar, e em resposta pedimos informações da CIEE/IFES no referido país, ela não mais retornou as mensagens. Diferente do caso do Brasil, em que a assessora de Comunicação e Arte da ABUB nos enviou vários materiais em PDF e informações sobre a história do movimento no território nacional.

O mesmo *e-mail*, na mesma data (26 de outubro de 2018), foi enviado para o endereço eletrônico do escritório geral da CIEE/IFES no Reino Unido, nos Estados Unidos da América e na Suíça – os endereços de e-mail's estão disponíveis no *site* da *IFES World*. Igualmente, enviamos o mesmo o *e-mail* para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina. Contudo, a única resposta que recebemos foi da assistente de Marketing Digital (*Digital Marketing Assistant*) da IFES USA, em que instruiu entrarmos em contato com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina. O que já havíamos feito, porém sem obter nenhum retorno até a presente data.

A partir das frustradas tentativas de contato, via *e-mail*, com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e com os movimentos nacionais no território latino-americano, então, optamos em tentar contato via *Messenger* do *Facebook*, o que fizemos no dia 07 de abril de 2019. No mesmo dia, ele respondeu a mensagem e prontamente se dispôs a ajudar na pesquisa e solicitou que enviássemos mais informações via *e-mail*, o que fizemos no dia 10 de abril de 2019, porém ele não respondeu ao *e-mail*.

Paralelamente, no intuito de compreender os processos formativos da CIEE/IFES na América Latina e no intuito de construir a cosmovisão cristã evangélica latino-americana, iniciamos as tentativas de contato com dois dos principais autores da Missão Integral, a saber: René Padilla e Samuel Escobar. Então, no dia 02 de abril de 2019 foi enviando uma mensagem pelo *Messenger* do *Facebook* de René Padilla, mas ele não visualizou a mensagem. Ao que tudo indica, ele não utiliza esse recurso de comunicação.

Na tentativa de fazermos contato com o Samuel Escobar, enviamos no dia 05 de abril de 2019 uma mensagem pelo *Messenger* do *Facebook*, mas ele também não visualizou a mensagem, talvez, não utilize esse recurso. Portanto, tentamos contato via *e-mail*, no dia 12 de abril de 2019, intermediado pelo secretário adjunto de formação da ABUB, mas também não obtivemos retorno de Samuel Escobar.

Nesse ínterim, apresentamos uma comunicação oral no 3º Colóquio Internacional do Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG), que aconteceu na entre os dias 03 a 05 de abril de 2020 na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). O título da comunicação foi “religiosidade, pobreza e política: uma perspectiva protestante e latino-americana a partir de Samuel Escobar e René Padilla”, que foi apresentada no GT 9:

Protestantismos e Política, que foi coordenado pelos professores Dr. Eduardo Gusmão de Quadros - PUC Goiás (Coordenador), Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante – UniEvangélica e Dr. Pedro Fernando Sahium – UEG. Na ocasião foram feitas algumas sugestões de leituras para dar melhor embasamento teórico para a proposta e foram feitas contribuições para o desenvolvimento da pesquisa.

No dia 31 de maio de 2019 fizemos mais um contato com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina via *Messenger* do *Facebook* no intuito de assinar a Declaração de Instituição Coparticipante, documento necessário para o registro da pesquisa junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Na ocasião ele solicitou que entrássemos em contato com a secretaria geral do movimento no Brasil, que é a ABUB, para que pudessem analisar e assinar o referido documento. A secretária-geral da ABUB entrou em contato conosco no dia 04 de junho de 2019, via *WhatsApp*, a pedido do secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina.

A partir dessa aproximação, no mesmo dia, via *e-mail*, informamos aos dois (o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e a secretaria geral nacional da ABUB) acerca do projeto de pesquisa proposto e dos objetivos da pesquisa, aproveitamos para enviarmos as perguntas sugeridas para os questionários e para as entrevistas do grupo focal. Na ocasião reiteramos a necessidade do documento de Declaração de Instituição Coparticipante, que foi assinado e enviado no dia 10 de junho de 2019, ocasião em que foram protocolados todos os documentos junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), tendo sido aprovado a realização da pesquisa no dia 19 de agosto de 2019 (número do parecer: 3.516.028; número do CAAE: 15590719.0.0000.0037).

Nesse espaço de tempo entre o envio da Declaração de Instituição Coparticipante e a aprovação do início da pesquisa, fizemos contato com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina via *Messenger* do *Facebook*, porém no dia 11 de junho de 2019 ele respondeu que preferia que as mensagens e contatos fossem feitos por *e-mail* e não mais pelo *Messenger* do *Facebook*. Entretanto, como ainda não tínhamos recebido nenhuma resposta por *e-mail* aos contatos anteriores optamos em ainda enviarmos relatos parciais do andamento da pesquisa pelo *Messenger* do *Facebook*, o que fizemos entre os meses de agosto a novembro de 2019, mas não tivemos nenhum retorno. Portanto, optamos por respeitar a privacidade e o pedido de não mais enviarmos mensagens

para o secretário-regional da CIEE/IFES América Latina via *Messenger* do *Facebook*. Todos os contatos seriam apenas por *e-mail*, conforme solicitado.

Para obtenção dos dados da pesquisa aplicamos/enviamos, inicialmente, um questionário via *Google Forms* para os vinte (20) secretários-gerais da CIEE/IFES na América Latina. A proposta era que com isso conseguíssemos obter um perfil geral do movimento a partir do olhar dos próprios líderes, destacando a atuação, a formação e a intenção do movimento no contexto latino-americano. O questionário foi enviado no dia 23 de agosto de 2019 para todos os *e-mail's* disponíveis no *site* oficial da *IFES World*, com cópia para o endereço eletrônico da sede nos Estados Unidos, no Reino Unido e para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina. Registra-se aqui que apenas um dos *e-mail's* acusou falha de recebimento por endereço não localizado, o *e-mail* em questão era o do *Movimiento Universitario Cristiano* (MUC), de El Salvador.

Ao mesmo tempo, para os mesmos contatos, em 23 de agosto de 2019, enviamos para os secretários-gerais o questionário específico via *Google Forms* para ser repassado para os respectivos participantes dos movimentos nacionais nos vinte (20) países da América Latina. A intenção era ter a maior abrangência possível para se obter uma visão geral da ação formativa e da prática dos jovens que integram a CIEE/IFES na América Latina, concentrando posteriormente a análise nos países escolhidos, saber: Brasil, México e Chile. Dessa forma, buscaríamos estabelecer uma relação entre a construção histórico-social do movimento e os sentidos atribuídos pelos jovens às ações da CIEE/IFES na atualidade.

A intenção nesse estágio da pesquisa, por meio da aplicação do questionário, era identificar alguns dos aspectos que compõe o contexto social, político, religioso e educacionais dos jovens universitários evangélicos ligados ao movimento, identificando os participantes em termos dos recortes de: classe social, realidade social-política, etnia, gênero, histórico de envolvimento com movimentos sociais, formas de inserção no mercado de trabalho e nos territórios que habitam, entre outras categorias.

A primeira resposta ao *e-mail* que tivemos foi do escritório da *IFES World*, no dia 27 de agosto de 2019, na assinatura do *e-mail* constava a IFES de Lausanne (Suíça), IFES de Oxford (Inglaterra) e IFES dos Estados Unidos da América (USA). O *e-mail/resposta* foi redigido pela assistente administrativo da *IFES World*, em que agradece pelo contato e interesse na pesquisa acadêmica, sugerindo, que entremos



em contato com a CIEE/IFES América Latina para obtenção das respostas ao questionário, fato esse já realizado e enviado, conforme descrito nos parágrafos anteriores.

A primeira resposta que recebemos ao questionário aplicado aos secretários-gerais da CIEE/IFES na América Latina foi da secretária-geral da *Comunidad Cristiana Universitaria Bolivia* - CCU Bolívia – Bolívia, no dia 28 de agosto de 2019. A segunda a responder foi a secretária-geral da Aliança Bíblica Universitária do Brasil - ABUB – Brasil, no dia 03 de setembro de 2019. Entretanto, passados dezessete dias do envio do questionário, ou seja, dia 08 de setembro de 2019, e não tendo recebido mais respostas, então, enviamos um *e-mail* na referida data para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e para a secretária-geral nacional da ABUB, pedindo que eles reiterassem a importância dos questionários a serem respondidos e solicitassem aos demais secretários-gerais para responderem. No corpo do *e-mail* copiamos o *link* do questionário para facilitar o acesso e escrevemos o texto em português e espanhol.

No mesmo *e-mail* que enviamos pedindo o apoio na intermediação junto aos secretários-gerais da CIEE/IFES na América Latina para que obtivéssemos a resposta dos vinte (20) representantes/secretários-gerais, aproveitamos e reiteramos acerca do questionário que os participantes deveriam responder. Informamos a eles que até a referida data (08 de setembro de 2019) somente quatro participantes tinham respondido, sendo duas do Brasil, uma da Argentina e uma da República Dominicana. No corpo do *e-mail* copiamos o *link* do questionário para facilitar o acesso e igualmente escrevemos o *e-mail* em português e espanhol.

No dia 25 de setembro de 2019, logo após completar um pouco mais de um mês do envio do questionário para os secretários-gerais da CIEE/IFES na América Latina, obtivemos apenas três questionários respondidos pelos secretários-gerais, sendo esses: Bolívia, Brasil e Equador; e apenas seis questionários preenchidos por participantes, sendo quatro do Brasil, um da Argentina e um da República Dominicana. Então, na referida data enviamos um *e-mail* para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, com cópia para a secretaria geral da ABUB, solicitando mais uma vez a intermediação dele no processo, que pudessem respaldar o questionário e reiterar a pesquisa. No corpo do *e-mail* registramos a nossa percepção momentânea de que, talvez, os outros dezessete secretários-gerais possam não ter respondido por falta de respaldo da CIEE/IFES América

Latina, sendo assim, solicitamos que ele fizesse essa ponte de comunicação e legitimização da pesquisa junto ao movimento.

Na mesma data, a responsável pela ABUB, respondeu ao *e-mail* expondo que, talvez, a demora em responderem ao questionário, provavelmente, seja devido aos muitos compromissos locais de todos os envolvidos da CIEE/IFES na América Latina, ela ainda considerou que não acredita que a demora na obtenção das respostas seja por falta de estímulo ou apoio por parte do secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, inclusive afirmou que ele mesmo solicitou aos secretários-gerais nacionais o preenchimento do questionário. Na percepção dela, o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina está ajudando da melhor forma possível e insistiu que a adesão a essas ações tende a ser lenta, opcional e voluntária. No *e-mail*/resposta da responsável pela ABUB Brasil, ela considera que:

[...] Na ABUB, nossa assessora de comunicação compartilhou o formulário com os obreiros e os diretores de cada região, convidando-os a participarem da pesquisa. [...] Gostaria de compartilhar que o David Bahena também já solicitou aos secretários gerais da IFES América Latina a gentileza de preencherem o formulário de pesquisa e contribuírem com este trabalho. [...] Nosso desejo é que muitas pessoas contribuam com esta pesquisa e podemos reforçar o pedido para que preencham os formulários, mas também sabemos que esse tipo de adesão é lenta, opcional e voluntária, por isso não temos como garantir que todos ou a maioria dos obreiros e estudantes irão atender nosso pedido. [...] Quanto aos SG's, posso afirmar que nossas demandas de trabalho são enormes e somos acionados em muitas frentes de trabalho. É comum que não sejamos capazes de atender a todos os pedidos e contamos com a sua compreensão e paciência (NIGRI, 2019).

No dia 27 de setembro de 2019 respondemos ao *e-mail* da secretaria geral nacional da ABUB, com cópia para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, reiterando a importância do envolvimento inicial dos vinte (20) secretários-gerais da CIEE/IFES na América Latina, o que de fato ainda não se concretizou. Reiteramos no corpo do *e-mail*/resposta que respeitamos e entendemos a demora no preenchimento do questionário, mas explicamos que esse “silêncio” de quase quarenta dias precisaria ser analisado metodologicamente e que precisaríamos tatear possibilidades de compreensão acerca do porquê do não preenchimento e do não envolvimento. Aproveitamos no *e-mail* para reiterar que a ABUB tem dando efetivo apoio à pesquisa, mas demonstramos a preocupação de

que, em mais de um ano de tentativas de contato com a *IFES World* e com os secretários-gerais na América Latina, praticamente não obtivemos nenhum retorno efetivo, inclusive, mencionamos que até a presente data o próprio secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina não havia respondido a nenhum dos *e-mail's* que havíamos enviado.

No dia 24 de outubro de 2019 optamos em fazer uma nova abordagem junto aos secretários-gerais da CIEE/IFES América Latina, tendo em vista que até a referida data apenas três secretários-gerais responderam ao questionário, a saber: Bolívia, Brasil e Equador. Sendo que os outros dezessete secretários-gerais não responderam ao questionário e nem fizeram nenhum tipo de contato. Então, optamos em enviar o *link* do *Google Forms* em um *e-mail* personalizado e específico para cada um dos dezessete secretários-gerais reiterando a importância de eles preencherem o questionário. Registra-se que houve erro de entrega da mensagem apenas para o endereço eletrônico de El Salvador, como havia acontecido em outros contatos anteriores.

Na referida data (24 de outubro de 2019) optamos por tentar outros caminhos metodológicos que pudessem favorecer a obtenção de dados, informações e respostas aos questionários. Para tanto, entramos em contato via *WhatsApp* com o responsável local pela ABUB em Brasília, solicitando que nos ajudassem a divulgar o *link* do questionário, o que disse que estaria fazendo; entramos em contato via *e-mail* com uma integrante da ABUB que havia respondido ao questionário demonstrando interesse em cooperar; entramos em contato via *WhatsApp* com a ex-secretária-geral da *Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico* (ABU) que passou outros contatos locais e sinalizou ter interesse em cooperar na obtenção das respostas.

A partir dessa intervenção, na mesma data, obtivemos retorno do escritório nacional do México (*Compa - Compañerismo Estudiantil*), que redirecionaram o *e-mail* para o secretário-geral. Igualmente, conseguimos o contato de *WhatsApp* da atual secretária-geral de Porto Rico (ABU - *Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico*). No caso de Porto Rico, o nome do secretário-geral e o *e-mail* de contato era diferente do informado no *site* oficial da *IFES World*, o que pode ter dificultado a comunicação inicial. Também conseguimos, intermediado pela ex-secretária-geral da *Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico* (ABU) o contato de *WhatsApp* dos representantes nacionais da República Dominicana (ADEE -

*Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos*), da Venezuela (MUEVE - *Movimiento Universitario Evangélico Venezolano*) e de Cuba<sup>127</sup> (*Koinonía - Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba*), que na mesma data fizemos contato explicando o projeto de pesquisa e reforçando a importância de responderem ao questionário. Registra-se que o *e-mail* de contato da República Dominicana também era diferente do informado no *site* oficial da *IFES World*.

No dia 11 de novembro de 2019 enviamos um *e-mail* para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, com cópia para a secretária-geral nacional da ABUB, repassando um relatório parcial da pesquisa. Foi informado no corpo do *e-mail* que: a produção da tese ainda estava na parte textual, conceitual e metodológica; que apenas cinco (5) dos vinte (20) secretários-gerais responderam ao questionário; que apenas 11 pessoas na América Latina responderam ao questionário como participante do movimento. Nossa preocupação agora era em irmos informando o andamento da pesquisa para não termos uma impressão ou percepção equivocada do movimento.

Em *e-mail* resposta, no dia 12 de novembro de 2019, o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina fez algumas considerações que julgamos importantes para o progresso da pesquisa e na ocasião ele asseverou que:

[...] No todos los 20 movimientos nacionales tienen secretario o secretaria general. Cuando desde la oficina regional, mandamos un comunicado o organizamos un evento, tenemos normalmente una respuesta de 10 a 15 movimientos (BAHENA, 2019a).

A percepção que tivemos foi que a rápida resposta ao *e-mail*, de um dia para o outro, só ocorreu, pois nas últimas semanas intensificamos os contatos via *Instagram* e *WhatsApp* com várias pessoas ligadas ao movimento. Ao que tudo indica, por questionar, averiguar e buscar informações sobre o movimento, tais intentos possam ter sido repassados para os líderes terem ciência surgindo, então, a necessidade de uma resposta oficial. Valendo das respostas ao *e-mail* e uma

---

<sup>127</sup> Por meio do contato com os jovens universitários cubanos ligados ao movimento da CIEE/IFES fomos informados da dificuldade deles em terem acesso à internet em Cuba, o que estava dificultando o preenchimento do questionário. Segundo fomos informados por um dos participantes, via conversa de *WhatsApp*, o acesso à internet no país é muito caro. Dessa forma, foi solicitado permissão para imprimir e distribuir o questionário entre os jovens, o que foi autorizado, mas não recebemos nenhum questionário nessas condições. Em um diálogo posterior, em 02 de maio de 2020, com outro jovem ligado ao movimento em Cuba, foi levantado as mesmas dificuldades em responder o questionário no país.

aparente disposição em cooperar com pesquisa, então, enviamos um *e-mail* para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina no dia 12 de novembro de 2019 para sabermos, portanto, efetivamente, qual é a quantidade de secretários-gerais nacionais que se têm na América Latina, tendo em vista que no *site* oficial da *IFES World* constam vinte (20) países de atuação a CIEE/IFES, com nomes dos secretários-gerais e com o *e-mail* de contato dos vinte (20) secretários-gerais nacionais. Julgamos que essa informação é importante para delimitação da atuação do movimento e para avaliarmos a capacidade de mobilização do movimento. Contudo, não obtivemos retorno ou resposta sobre esse questionamento e não conseguimos essa informação por outros canais de comunicação.

Seguindo o caminho que julgamos mais eficaz que os contatos por *e-mail*, então, entre os dias 11 e 14 de novembro de 2019 acessamos vários perfis do *Instagram* ligado a grupos vinculados a CIEE/IFES na América Latina. O intuito foi fazer contato via *Direct* do *Instagram* visando aumentar a adesão na pesquisa e aumentar o número de questionários respondidos. O resultado foi muito satisfatório, tanto que saltamos de apenas seis questionários de participantes respondidos entre os meses de setembro e outubro de 2019, para, agora, 68 questionários de participantes respondidos após esse contato via *Direct* do *Instagram*. Isso nos levou a considerar que jovens vinculados a CIEE/IFES na América Latina não utilizam tanto o *e-mail* como forma de comunicação, e que talvez usem com maior frequência outras mídias sociais *on-line* para interagirem e representarem o movimento. Isso também evidenciou a suspeita acerca da capacidade de interação e integração do movimento pelas vias oficiais.

Na ocasião, foram acessamos 28 perfis do *Instagram* e enviamos mensagem em português e espanhol para todos esses perfis. Alguns apenas visualizaram, outras responderam e interagiram. Houve alguns que copiaram o *link* do questionário para os *Stories*. Outros ficaram muito contentes com a proposta de pesquisa. O que nos chamou a atenção nessa etapa da pesquisa foi o fato de que alguns sinalizaram espanto e supressa com a realização da pesquisa, o que indica que não tinham conhecimento dos contatos anteriores e nem sabiam do questionário (*Google Forms*), o que reforçou nossa suspeita de que os jovens vinculados a CIEE/IFES provavelmente usem outras mídias sociais para interagirem, sendo que, talvez, o *e-mail*, não seja um meio de comunicação capaz de integrar e interagir com as capilaridades do movimento na América Latina.

Devido ao excesso de contato e os vários pedidos de respostas aos questionários, optamos por de dezembro de 2019 a março de 2020 não fazermos contato diretos com o pessoal da CIEE/IFES América Latina, por entendermos que esse tempo de pausa era necessário para verificar a capacidade de articulação dos secretários-gerais com os participantes em cada país, tendo em vista a baixa adesão ao questionário até o momento. Simultaneamente, queríamos verificar se o movimento da CIEE/IFES América Latina tinha uma efetiva linha de comunicação internacional capaz de mobilizar seus representantes nacionais de forma coesa, conjunta e assertiva. Dessa forma, essa pausa nos daria indicativos e apontamentos empíricos para avaliar se a CIEE/IFES América Latina poderia ser considerada como movimento, tendo em vista que enquanto movimento, o mínimo que se espera é a capacidade de articulação e mobilização dos participantes e suas teias de atuação local.

O resultado, após a referida pausa, foi que apenas seis (6) dos vinte (20) secretários-gerais responderam ao questionário (*Google Forms*), e todos os seis (6) responderam no intervalo de tempo entre agosto a novembro de 2019, ou seja, no período de pausa, não houve nenhum preenchimento de questionários por parte dos secretários-gerais. Registra-se que em março de 2020 tínhamos apenas seis questionários respondidos por parte dos secretários-gerais, a saber, em ordem alfabética: Bolívia, Brasil, Equador, Guatemala, Panamá e República Dominicana.

A respeito do questionário específico dos participantes (*Google Forms*), em março de 2020 tínhamos 68 questionários respondidos, sendo que destes, 67 foram respondidos entre setembro e novembro de 2019, e no período de pausa, de dezembro de 2019 a março de 2020, obtivemos retorno de apenas uma resposta. Contudo, após verificarmos com atenção as respostas dos participantes, deduzimos ser possível que alguns secretários-gerais tenham respondido o questionário errado, ou seja, que tenham respondido o questionário específico de participantes jovens universitários. Deduzimos isso porque alguns países tiveram apenas uma resposta e ao lermos as respostas desses não nos pareceu ser de um participante, pois havia indício de alguém que é líder no movimento e a faixa etária também foi outro indicativo de possível equívoco. Com a finalidade de registro, segue a lista dos países que suspeitamos que os SG's tenham respondido o questionário errado, em ordem alfabética: Costa Rica, Cuba, El Salvador, Panamá, Paraguai, Peru e República Dominicana. Infelizmente, não conseguimos constatar se realmente

houve erro no preenchimento dos questionários, pois não obtivemos resposta aos *e-mail's* que perguntamos sobre isso.

O referido período de pausa foi significativo para a pesquisa, pois nos deu indicativos de que sem o contato constante, imediato e mediado via redes sociais os questionários não teriam um progresso expressivo, isso fica perceptível, pois em quatro meses de pausa, de dezembro/2019 a março/2020, tivemos apenas uma resposta aos questionários. Disto, três possibilidades nos pareceu serem plausíveis de considerações e reavaliação metodológica: a) que as teias de comunicação da CIEE/IFES América Latina não são tão eficazes em termos de capacidade de mobilização e interação do movimento – fato esse que já vem sendo questionado e relativamente demonstrado nos contatos anteriores, especialmente pelas vias oficiais; b) que os jovens participantes da CIEE/IFES não se interessaram em colaborar maciçamente com a pesquisa – fato esse que seria difícil de ser comprovado oficialmente, porém ressaltasse ser inegável que o silêncio de alguns SG's e a demora em responder aos questionários dá indicativos de um suposto desinteresse por parte de alguns.

Ademais, a despeito das duas percepções anteriores, poderíamos considerar uma terceira possibilidade: c) que simplesmente para os jovens que participam do movimento, e quiçá para as juventudes atuais, as tomadas de decisões e o tempo de resposta frente às demandas *on-line* que lhe são requeridas são quase que instantâneas, relegando uma postagem ao esquecimento poucos minutos depois, mesmo aquelas que são relevantes. Isso nos pareceu ser um caminho de entendimento possível, pois no ciberespaço das redes sociais as comunicações, apesar de não terem limites fronteiriços, o que favorece o contato, geralmente vêm junto com inúmeras outras necessidades, informações e solicitações, o que pode favorecer distrações e esquecimentos não intencionais. Contudo, acreditamos que não será possível comprovar efetivamente e oficialmente qualquer uma dessas três perspectivas, mas fica registrado a dúvida e percepção de caminhos distintos de análises. A princípio, entendemos que a opção mais plausível seja a opção “c”, ou seja, as informações até podem ser compartilhadas entre os canais de comunicação do movimento, mas devido ao rápido fluxo das relações sociais-digitais, ao excesso de interações e ao grande número de grupos, *post*, *messenger*, solicitações, *e-mail's* e demandas diversas, logo se perdem e são relegadas ao esquecimento.

No dia 23 de março de 2020 retomamos os contatos diretos com os SG's e com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina. Na ocasião enviamos um *e-mail* constando as respostas dos seis SG's e solicitando, mais uma vez, que os outros quatorzes SG's respondam ao questionário; enviamos um *e-mail* com a cópia dos 68 questionários respondido pelos participantes para conhecimento da liderança do movimento; e, enviamos um *e-mail* comunicando o andamento da produção textual da tese, informando que em breve iniciaremos a análise específica da CIEE/IFES na América Latina. Em *e-mail*/resposta, na mesma data, o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina agradeceu o contato e solicitou os *links* dos dois questionários para mais uma vez solicitar a participação dos SG's e das demais pessoas ligadas ao movimento, o que prontamente fizemos.

O resultado do tempo de pausa e, em partes, a comprovação de algumas suposições levantadas nos parágrafos anteriores se tornaram mais palpáveis poucos dias depois. Tanto o é que, após a retomada de contatos, especialmente pelo *Instagram*, do dia 23 de março de 2020 até o dia 28 de março de 2020, ou seja, em apenas seis dias, tivemos mais quinze questionários de participantes preenchidos, chegando ao total de 83 na América Latina. Tal fato reforçou a noção de que haveria necessidade de constante contato para o envolvimento dos participantes; isso também demonstrou que os canais de comunicação do movimento, especialmente o *Instagram*, funcionam, ainda que minimamente; e reiterou que parece haver um tempo de resposta as postagens, tanto que a partir do dia 29 de março de 2020 as respostas aos questionários se tornaram esporádicas. Nesse sentido, as respostas ao questionário aumentavam somente quando fazíamos interações via *Direct* do *Instagram*, reforçando que, talvez, essa seja a rede social que efetivamente integre os jovens universitários evangélicos ligados ao movimento.

Na primeira quinzena de abril de 2020 continuamos recebendo respostas aos questionários, seguindo o mesmo fluxo já destacado nos parágrafos anteriores, ou seja, as respostas viam quase que instantaneamente após alguma interação via *Direct* do *Instagram*, porém pouco tempo depois a interação perdia o efeito não tendo mais respostas. Isso enfatizou dois fatores: a) que a rede de comunicação mais eficaz com o movimento da CIEE/IFES América Latina não era o *e-mail*, mas sim o *Instagram*; e b) que os retornos de respostas seguiam o fluxo da lógica dos ciberespaços que se sustentam a partir da visibilidade, contexto esse que é



extremamente prático, mutável e rápido, muito próximo às observações de Bauman (2011; 2013) sobre uma modernidade líquida em que as relações se estabelecem no instante e não tendem durar mais do que isso. Registrar-se também que a cada novo contato com um novo perfil de grupos ligados à CIEE/IFES América Latina éramos surpreendidos com a surpresa deles em saber acerca da realização da pesquisa, demonstrando que não tinham conhecimento acerca da pesquisa até aquele momento, ou não tinham se atentado aos canais oficiais que estavam divulgando a pesquisa, ainda que a investigação já estivesse em andamento há vários meses e estivesse sendo divulgada pelos canais oficiais do movimento.

As interações e as postagens via *Instagram* reiteraram a percepção de que, ao que tudo indica, quem responde os *Direct* do *Instagram* não são os líderes nacionais do movimento, até porque muitos perfis são de grupos regionais ou locais, sendo que em alguns casos conseguimos confirmar essa percepção. A percepção que tivemos foi que os líderes nacionais parecem optar por comunicar oficialmente via *e-mail*, mesmo que tais contatos tenham se mostrado inconstantes, descontínuos e relativamente infrutíferos, além de não permitir diálogos eficazes. Essa dicotomia entre o *e-mail* e o *Instagram* nos pareceu revelar a existência de dois movimentos coexistindo: um primeiro que é o oficial, hierarquizado e formal (*e-mail*); e um segundo, que é a prática e as teias de relações dos jovens universitários evangélicos, que aparentemente é também oficial, mas aparenta outro fluxo de comunicação, disposição e representação social, com relativa autonomia e relativo desconhecimento das estruturas oficiais.

Na lógica bourdieusiana, essa distinção entre uso do *e-mail* e o uso do *Instagram* tem reforçado que, ao que tudo indica, existem duas CIEE/IFES na América Latina: a do *e-mail* que é a rede oficial, legítima e classificatória – usada pelos líderes, que em sua grande maioria não são mais estudantes universitários, conforme se observa na resposta ao questionário específico aos secretários-gerais; e, a do *Instagram*, que é a rede não oficial, dirigidas, ao que tudo indica, por alunos, voluntários ou líderes locais, que ao que parece, é a rede de fato usada pelos jovens universitários evangélicos ligados ao movimento. Se tal perspectiva for comprovada, será possível distinguir duas representações sociais do movimento, a oficial (legítima) e a não-oficial (marginal), sendo que se assim for, na lógica bourdieusiana, ambas representações estariam em disputa no interior dos campos.

No final de abril, no dia 27 de abril de 2020, entramos em contato via *e-mail* com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, com cópia para a secretária-geral da ABUB, para tentarmos encontrar mais informações sobre o funcionamento oficial do movimento. Para tanto, perguntamos sobre: Em que ano a CIEE/IFES estabeleceu a região “América Latina” como campo de atuação do movimento? Como é a estrutura organizacional (organograma, níveis hierárquicos) da CIEE/IFES América Latina? Desde quando (ano) se tem um secretário-regional específico para a América Latina? Desde quando o atual secretário-regional da IFES América Latina está na função? A escolha do secretário-regional é feita por eleição? Qual a nacionalidade, história e envolvimento do atual secretário-regional da IFES América Latina? Por que e desde quando a CIEE/IFES América Latina estabeleceu a secretaria regional em Monterrey/México? A resposta chegou no dia 11 de maio de 2020 por meio de um *e-mail*/resposta do secretário-regional da CIEE/IFES América Latina. O referido *e-mail*/resposta nos ajudou a esclarecer algumas lacunas na pesquisa, mas registra-se que as respostas foram muito sucintas e algumas respostas restringiram-se a apenas indicação de leitura. Aqui sentimos mais uma vez que a resposta oficial (*e-mail*) só vinha depois de uma interação com outras pessoas, por outros canais de comunicação, deduzimos isso porque dias antes reenviamos as mesmas questões para outros líderes do movimento no México e a resposta de alguns foram que o secretário-regional da CIEE/IFES iria responder.

No dia 30 de abril de 2020, em reunião com o orientador (Aldimar Jacinto Duarte), definimos estabelecer uma data limite para encerramento do preenchimento dos questionários<sup>128</sup>, tanto para os secretários-gerais como para os jovens universitários, tendo em vista que o *link* do questionário (*Google Forms*) já estava disponível há mais de oito meses. Para tanto, ficou estabelecido que o prazo limite para encerramento do recebimento de respostas seria 15 de maio de 2020, após essa data começaríamos a analisar as respostas obtidas. Assim sendo, no dia 30 de abril de 2020 entramos em contato via *e-mail*, via *Direct* do *Instagram* e via *WhatsApp* com os secretários-gerais dos países, com os participantes do movimento e com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, com o propósito de fazermos uma última tentativa de envolvimento dos jovens universitários no intuito de obtermos mais respostas aos questionários.

---

<sup>128</sup> Até o dia 30 de abril de 2020, tínhamos 107 questionários respondidos por jovens universitários ligados à CIEE/IFES na América Latina, e tínhamos sete questionários respondidos pelos secretários-gerais.

Registra-se que a semelhança das demais tentativas anteriores, o *e-mail* se mostrou o menos eficaz dos meios de comunicação, tanto que tivemos apenas um *e-mail*/resposta de uma integrante do Paraguai repassando o questionário e uma resposta de uma secretária regional do México. Pelo *WhatsApp*, alguns sinalizaram que ajudariam a repassar o *link* do questionário, porém muitos já não responderam as mensagens apesar de terem visualizado. A situação foi diferente no *Instagram*, onde a grande maioria retornou as mensagens no *Direct* reafirmando que solicitariam o preenchimento do questionário e demonstraram interesse em colaborar com a pesquisa.

As interações via *Instagram* se mostraram ser muito mais eficaz que as outras formas de contato, tanto que a partir dos diálogos no *Instagram* fomos adicionados no mesmo dia (30 de abril de 2020) em dois grupos<sup>129</sup> de *WhatsApp* de estudos bíblicos na Argentina (ABUA) e à noite participamos de uma videoconferência via *ZOOM* com jovens universitários<sup>130</sup> ligados ao movimento da CIEE/IFES no Brasil, Peru, México e República Dominicana.

No dia seguinte (1º maio de 2020) também fomos adicionados em três grupos de *WhatsApp* ligados a ABUB (Brasil): um da cidade de Lavras (Minas Gerais), um do município de Rio Paranaíba (Minas Gerais) e um outro grupo da regional de Minas Gerais. No dia 03 de maio de 2020 fomos adicionados no grupo de *WhatsApp* da ABUB da cidade de Bauru, São Paulo, que atua na Universidade Estadual Paulista (UNESP). No dia 05 de maio de 2020 participamos de um grupo de estudo bíblico organizado pela ABUB Bauru via *Google Meet*.

No dia 06 de maio de 2020 entramos em contato via *Direct* com os perfis do movimento no *Instagram* para informar uma parcial do quantitativo de respostas obtidas no questionário destinado aos jovens universitários evangélicos, na ocasião tínhamos o total de 174 respostas. No dia 12 de maio de 2020 enviamos por *e-mail* uma prévia do quantitativo de respostas obtidas no questionário aos líderes do movimento, sendo que na referida data tínhamos obtido 205 questionários

---

<sup>129</sup> Um dos grupos de *WhatsApp* era de estudos bíblicos concernentes ao livro de Atos dos Apóstolos e o outro grupo era do livro de Oseias. Ambos grupos de estudos estavam sendo organizados pela *Asociación Bíblica Universitaria Argentina* (ABUA) da cidade de San Salvador de Jujuy, na Argentina (perfil no *Instagram*: @abua\_jujuy). Durante o período de pandemia do COVID-19 foram criados vários grupos de *WhatsApp* e foram realizadas inúmeras videoconferências por diversos grupos ligados à CIEE/IFES América Latina.

<sup>130</sup> A videoconferência aconteceu pelo *ZOOM* e foi organizada pela *Comunidad Bíblica Universitaria da Universidad Privada del Norte*, em Trujillo, Peru (perfil no *Instagram*: @cbu\_upn\_trujillo) que é ligado a *Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú* (AGEUP).

devidamente respondidos. O referido *e-mail* foi enviado para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, para os secretários-gerais nacionais e para os *e-mail's* disponibilizados pelos que preencheram o questionário.

No dia 15 de maio de 2020 participamos de uma videoconferência com o Samuel Escobar que é um importante nome na construção da Missão Integral no contexto da América Latina, o evento foi organizado pela *Ediciones Puma* e foi realizado via *ZOOM*. Na ocasião muitas pessoas ligadas ao movimento da CIEE/IFES América Latina estiveram presentes, inclusive uma parte do tempo foi destinado a interação com o secretário-geral da *Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú* (AGEUP).

Conforme definido, o prazo limite para preenchimento dos questionários seria 15 de maio de 2020, sendo que na referida data obtivemos o seguinte quantitativo: sete (7) questionário devidamente preenchido pelos secretários-gerais nacionais, conforme quadro abaixo:

Quadro 4 - Quantitativo de respostas dos secretários-gerais

Argentina - ABUA - Asociación Bíblica Universitaria Argentina	0
Bolívia - CCU Bolívia - Comunidad Cristiana Universitaria Bolivia	1
Brasil - ABUB - Aliança Bíblica Universitária do Brasil	1
Chile - GBUCh - Grupo Bíblico Universitario de Chile	0
Colômbia - UCU - Unidad Cristiana Universitaria	0
Costa Rica - ECU - Estudiantes Cristianos Unidos	0
Cuba - Koinonía - Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba	0
Ecuador - CECE - Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador	1
El Salvador - MUC - Movimiento Universitario Cristiano	0
Guatemala - GEU - Grupo Evangélico Universitario de Guatemala	1
Honduras - CCUH - Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras	0
México - Compa - Compañerismo Estudiantil	0
Nicarágua - CECNIC - Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua	0
Panamá - CEC Panamá - Comunidad de Estudiantes Cristianos	1
Paraguay - GBUP - Grupo Bíblico Universitario del Paraguay	0
Peru - AGEUP - Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú	0
Puerto Rico - ABU - Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico	0
República Dominicana - ADEE - Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos	1
Uruguay - CBU - Comunidad Bíblica Universitaria	1

Venezuela - MUEVE - Movimiento Universitario Evangélico Venezolano	0
--	---

Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

No decorrer da aplicação do questionário suspeitamos que os secretários-gerais da Costa Rica, Cuba, El Salvador, Panamá, Paraguai, Peru e República Dominicana tenham respondido o questionário dos participantes e não o questionário dos secretários-gerais. Nossa suspeita surgiu porque no intervalo de setembro de 2019 a março de 2020 tínhamos obtido apenas uma resposta ao questionário dos participantes em cada um dos citados países e a faixa etária nas respostas estavam acima das demais respostas dos outros países, tendo em vista que os participantes são jovens universitários, e geralmente, os secretários-gerais não são mais universitários, pois geralmente já se formaram, portanto, tem idades superiores aos jovens que estão cursando a universidade.

Relatamos nossa suspeita de equívoco de preenchimento dos questionários para o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e tentamos contato com os secretários-gerais desses países para confirmar tal suspeita, mas não obtivemos nenhum retorno. Apesar da suspeita de respostas equivocadas aos questionários por parte desses secretários-gerais optamos, portanto, em considerar para fins de análise apenas as sete (7) respostas, conforme constam no *Google Forms* específico dos secretários-gerais, pois não obtivemos confirmação se realmente houve equívoco no preenchimento. Nesse sentido, consideraremos que apenas sete (7) dos vinte (20) secretários-gerais responderam ao questionário específico, o que equivale a apenas 35 % do total possível.

O percentual de respostas obtidas foi relativamente baixo (35%), porém quando comentamos com o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e com outras pessoas ligadas ao movimento, eles julgaram ser uma quantidade satisfatória, tendo em vista que o retorno de outras demandas dentro do próprio movimento também é pequena. Além do mais, foi ventilada a possibilidade de não haver secretários-gerais em todos os vinte (20) países listados no *site* oficial da *IFES World*. Para tanto, solicitamos por várias vezes, por diversos meios de comunicação e por várias pessoas ligadas ao movimento, uma lista atualizada dos nomes e contatos dos secretários-gerais nacionais que realmente existem e atuam na América Latina, porém não obtivemos nenhum retorno. Nesse sentido, continuamos

usando como oficial o que está disposto no site da *IFES World*, ou seja, vinte (20) secretários-gerais nacionais.

Houve momentos no intervalo de tempo da aplicação do questionário, de 23 de agosto de 2019 a 15 de maio de 2020, que suspeitamos que, talvez, alguns secretários-gerais não tenham dado à devida importância a pesquisa, ignorando os contatos e os insistentes pedidos de preenchimento. Entretanto, o secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina e a secretária-geral do Brasil nos respondeu via *e-mail* ponderando que provavelmente esse não era o caso, e atribuíram a ausência de resposta dos secretários-gerais ao excesso de atividades do movimento que demandam prioridades. Entretanto, o questionário ficou aberto por quase nove meses, portanto, julgamos ser insustentável essa suposição, pois seria muito improvável que ao longo de todo esse tempo os secretários-gerais não tivessem conseguido ter condições ou tempo disponível para responder a apenas um questionário. Contudo, registra-se aqui que não conseguimos averiguar com exatidão acerca dos porquês dessa grande ausência por parte dos secretários-gerais na pesquisa.

A ausência e a baixa participação dos secretários-gerais ao longo da pesquisa nos incomodaram muito, pois não sabíamos se o silêncio deles era por não darem importância à pesquisa, ou porquê os contatos e nomes estavam desatualizados, ou porque a capacidade de mobilização do movimento era ineficaz, ou ainda se realmente existiam todos esses vinte (20) secretários-gerais nacionais. Infelizmente, não conseguimos chegar a uma conclusão sobre os fatos e circunstâncias que provocaram a ausência e o silêncio dos secretários-gerais ao longo da pesquisa, porém isso ressignificou a nossa percepção acerca da capilaridade e capacidade de mobilização da CIEE/IFES na América Latina.

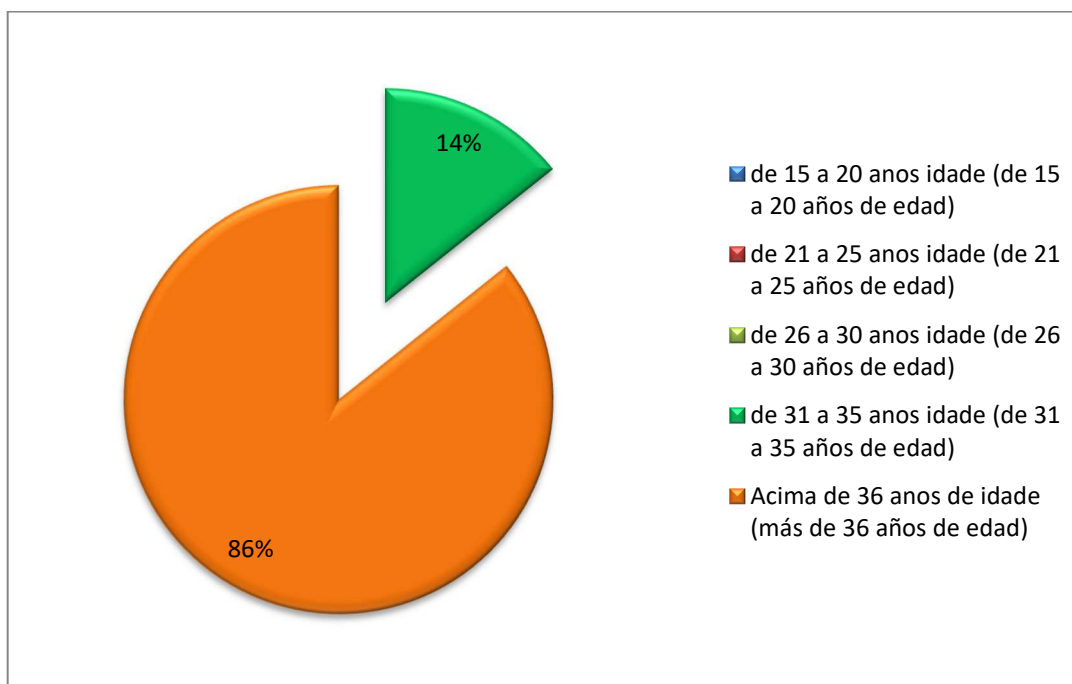
O baixo retorno nas respostas ao questionário específico dos secretários-gerais e o perceptível silêncio deles ao longo da pesquisa nos fez questionar se realmente a CIEE/IFES América Latina poderia ser considerada um movimento, pois, ao que parece, o silêncio e o baixo retorno foi, majoritariamente, uma dificuldade de mobilização. Quando levamos em consideração os estudos de Maria da Glória Gohn (1997; 2014), um movimento consegue, minimamente, promover mobilizações estruturadas e integrar uma causa coletiva. No que tange à causa coletiva parece haver coerência a partir da análise que fizemos dos perfis do

*Instagram*, mas no que tange a mobilizações estruturadas, levando em consideração o ocorrido no decorrer da pesquisa, é no mínimo questionável.

O silêncio e a baixa participação dos secretários-gerais podem ter conexões com o próprio *ethos* do campo religioso, mais especificamente do mundo evangélico, pois o universo evangélico é extremamente diverso, controverso, pulverizado e plural. Por essa razão, é relativamente comum encontrar grupos evangélicos que tentam promover ações de unidade, e para tanto, fazem parcerias institucionais, alianças confessionais, se associam a redes de apoio, se filiam a convenções coletivas maiores e mais expressivas, inclusive no cenário internacional. Contudo, é igualmente comum observar que essas alianças/filiações/aproximações são meramente formais e burocráticas, o que pode dar a impressão que o grupo é coeso, grande e representativo, mas em termos práticos, tendem a serem pouco funcionais e apresentam dificuldades de mobilização.

A faixa etária dos SG's, conforme indicados no questionário foram:

Gráfico 4 - Faixa etária dos secretários-gerais



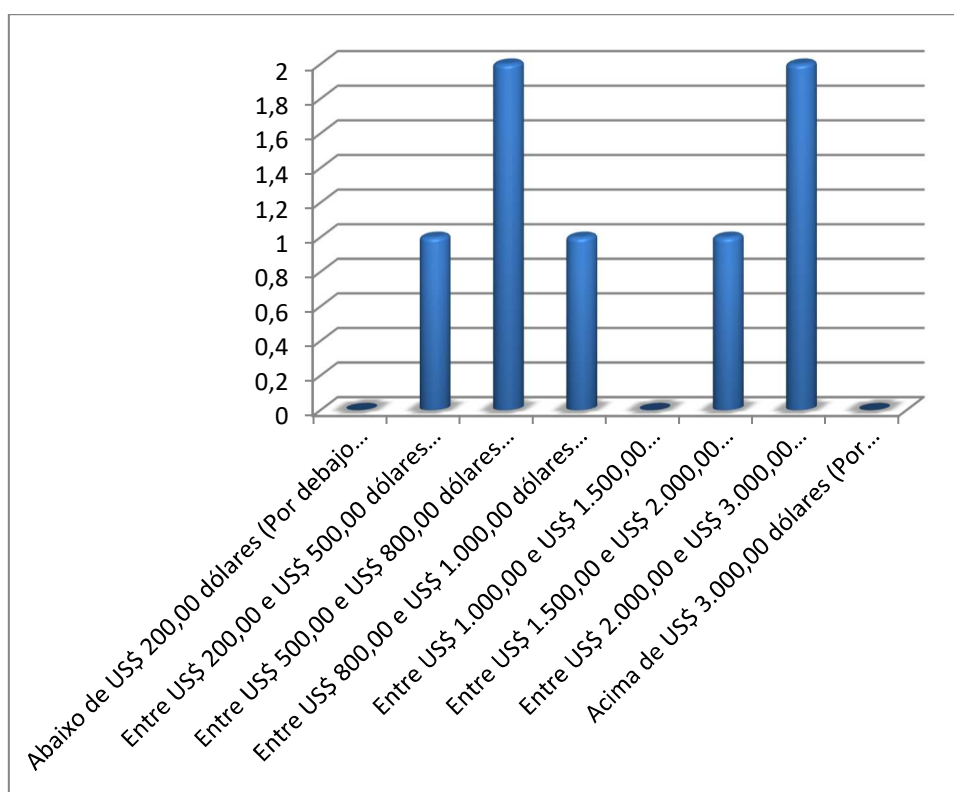
Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

Dos sete (7) secretários-gerais que responderam ao questionário, todos tinham mais de 31 anos de idade, sendo um (1), com faixa etária entre 31 a 35 anos de idade (14%), e seis (6), com faixa etária acima de 36 anos de idade (86%),

conforme demonstrado no gráfico anterior. Ao que tudo indica, essas pessoas que hoje são secretários-gerais foram, no passado, jovens universitários ligados ao movimento, sendo que provavelmente esse seja um dos quesitos para a função. Essa realidade nos permite considerar que os secretários-gerais não mais estão inseridos efetivamente no contexto universitário atual. Tal condição pode ajudar no processo de manutenção e continuidade do grupo por causa do vínculo mais durador com o movimento, porém, de contrapartida, essa condição pode distanciar ou até mesmo promover rupturas a partir das novas representações sociais do que vem a ser jovem universitário hoje.

No quesito renda mensal, obtivemos o seguinte resultado nas respostas dadas no questionário:

Gráfico 5 - Renda mensal dos secretários-gerais



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

Algo interessante no gráfico anterior a ser observado é que além dos extremos não terem sido marcado como opção para ninguém, o meio da tabela também ficou sem marcação, criando visivelmente e esteticamente dois grupos. Para tanto, a partir dessa configuração, seria possível fazer dois agrupamentos: um



dos grupos equivale a quatro secretários-gerais (57%) com renda mensal entre US\$ 200,00 dólares até US\$ 1.000,00 dólares; o outro grupo equivale a três secretários-gerais (43%) com renda mensal entre US\$ 1.500,00 dólares até US\$ 3.000,00 dólares. Isso pode indicar certa polarização em termos de renda, que pode apontar para uma relativa desigualdade nesses territórios, sendo esse é um aspecto muito característico da América Latina, conforme destaca a CEPAL (2020).

A dimensão prática desse indicativo social é de difícil mensuração tendo em vista que o câmbio monetário e taxa de conversão da moeda é volátil e distinto em cada país, dependendo da política internacional em vigor, alterando quase que diariamente o valor de compra do dólar como moeda de comparação. Entretanto, em uma tentativa de mensuração e dimensionamento dos valores, usamos como critério de comparação os dados disponíveis no *site* da *Preciosmundi*<sup>131</sup>, que é um *site* especializado em comparar preços e o custo de vida por países. O quadro a seguir apresenta valores atualizados em junho de 2020 disponíveis no referido *site* em referência aos sete (7) países dos secretários-gerais que responderam ao questionário.

Quadro 5 - Comparativo monetário dos sete países dos secretários-gerais

<b>País</b>	<b>Moeda</b>	<b>1 USD</b>	<b>Salário médio mensal</b>
Bolívia	BOB / Boliviano / Bs	1 USD -> 6,906 BOB	550,44 USD
Brasil	BRL / Real / R\$	1 USD -> 5,48 BRL	356,95 USD
Equador	USD / Dólar americano / \$	1 EUR -> 1,125 USD	500 USD
Guatemala	GTQ / Quetzal / Q	1 USD -> 7,701 GTQ	597,34 USD
Panamá	USD / Dólar americano / \$	1 EUR -> 1,125 USD	780 USD
Republica Dominicana	DOP / Peso dominicano / RD\$	1 USD -> 58,56 DOP	343,24 USD
Uruguai	UYU / Peso uruguaio / \$	1 USD -> 42,079 UYU	604,81 USD

Fonte: adaptado pelo autor a partir dos valores em junho de 2020 no *site* da *Preciosmundi*

A partir dos valores e conversões dispostas no quadro anterior, em comparação as respostas dadas pelos sete (7) secretários-gerais, chegamos aos seguintes resultados: Bolívia, Guatemala e Republicana Dominicana estão na média

<sup>131</sup> Site: [www.preciosmundi.com](http://www.preciosmundi.com)

salarial; Brasil, Equador, Panamá e Uruguai estão acima da média salarial. Nenhum ficou abaixo da média salarial. Então, em porte dessas informações e a partir dessas análises podemos asseverar que nenhum dos sete (7) secretários-gerais vivenciam, atualmente, uma condição de pobreza, talvez, possamos considerá-los como pertencentes à classe média e outros de média-baixa em seus respectivos países.

No mesmo dia, 15 de maio de 2020, que encerramos o recebimento de respostas para o questionário dos SG's, também encerramos o recebimento de respostas para o questionário aplicado aos jovens participantes do movimento. Na referida data tínhamos o total de 228 respostas, conforme demonstrado no quadro abaixo distribuído por países em ordem decrescente:

Quadro 6 - Quantitativo de respostas dos jovens ligados à CIEE/IFES América Latina

Brasil - ABUB - Aliança Bíblica Universitária do Brasil	54
Chile - GBUCh - Grupo Bíblico Universitario de Chile	22
Peru - AGEUP - Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú	15
Costa Rica - ECU - Estudiantes Cristianos Unidos	14
República Dominicana - ADEE - Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos	14
Argentina - ABUA - Asociación Bíblica Universitaria Argentina	13
Bolívia - CCU Bolívia - Comunidad Cristiana Universitaria Bolivia	13
Ecuador - CECE - Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador	13
México - Compa - Compañerismo Estudiantil	13
Guatemala - GEU - Grupo Evangélico Universitario de Guatemala	12
Cuba - Koinonía - Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba	11
Nicarágua - CECNIC - Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua	7
Panamá - CEC Panamá - Comunidad de Estudiantes Cristianos	7
Colômbia - UCU - Unidad Cristiana Universitaria	4
Venezuela - MUEVE - Movimiento Universitario Evangélico Venezolano	4
Honduras - CCUH - Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras	3
Puerto Rico - ABU - Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico	3
Uruguay - CBU - Comunidad Bíblica Universitaria	3
El Salvador - MUC - Movimiento Universitario Cristiano	2
Paraguay - GBUP - Grupo Bíblico Universitario del Paraguay	1

Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

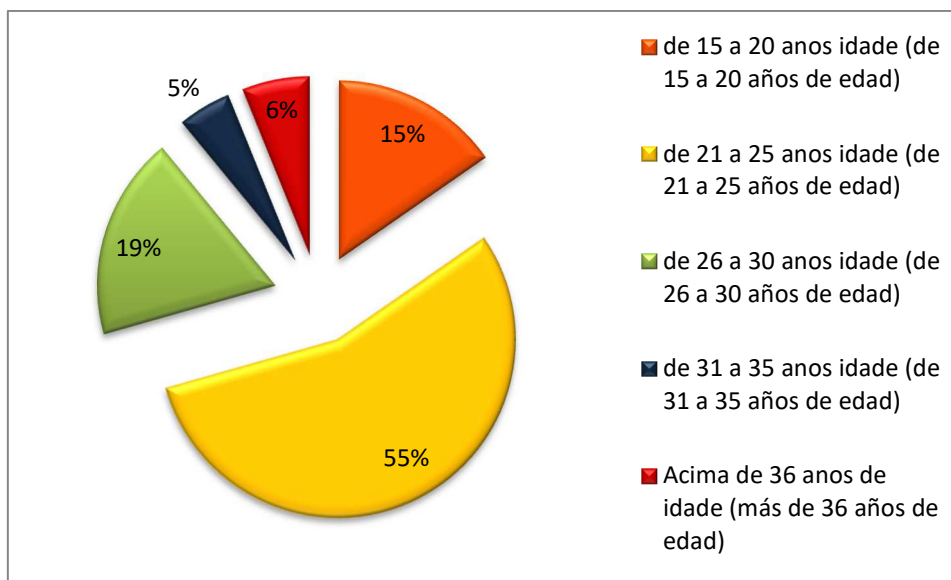
A proporção de respostas por países nos trouxe algumas surpresas, pois baseado nas informações que tínhamos da atuação da CIEE/IFES na América Latina esperávamos um resultado diferente em alguns casos. Por exemplo: imaginávamos que Cuba ficaria com a menor quantidade de respostas, pois nessa região o movimento encontra algumas dificuldades políticas, econômicas e estruturais de mobilização, sendo que alguns jovens cubanos indicaram que têm pouco acesso à internet por ser muito caro o acesso no país, conforme foi pontuado em conversas feitas por *WhatsApp* com participantes do movimento nesse país. Outro detalhe importante é que no *site* oficial da *IFES World* o endereço eletrônico disponível para contato com SG em Cuba é do escritório geral internacional que vem com assinatura do Reino Unido, Estados Unidos da América e Suíça. Por conta dessas dificuldades, esperávamos que Cuba fosse o último na lista, mas estranhamente, Cuba ficou à frente de países que tem grande tradição junto ao movimento, como Colômbia, por exemplo.

Outra surpresa foi em relação à baixa adesão do México, que por ser um dos países com maior expressividade do movimento segundo o *site* da *IFES World*, por ser um dos grupos com maior quantidade de perfis do *Instagram* e por ser o local de residência do secretário-regional da CIEE/IFES para a América Latina, esperávamos receber mais respostas. Contudo, apesar de toda insistência por *e-mail*, pelo *Direct* de *Instagram* e pelo *WhatsApp*, tivemos apenas 13 respostas. É válido pontuar que o secretário-geral do México também não respondeu ao questionário específico dos SG's, apesar dos inúmeros pedidos e contatos com o escritório nacional via *e-mail*, *Direct* e *WhatsApp*.

Para os objetivos da pesquisa foi importante perceber que o Brasil e o Chile ficaram nos primeiros lugares, tendo em vista esses seriam os territórios e contextos em que se afunilariam a pesquisa na posterior etapa do grupo focal. O fato de o Brasil ter sido o que mais teve respostas pode ter como causa dois fatores: 1) por ser o mesmo espaço territorial do pesquisador, o que provavelmente favoreceu as aproximações; 2) a questão linguística também pode ter favorecido, apesar de que o questionário e os contatos sempre foram em português e espanhol. O fato de o Brasil ter ficado em primeiro na quantidade de questionários respondidos também pode reafirmar a percepção de que nessa região o movimento tem grande expressividade e atuação, o que reiteraria a história da ABUB como um dos mais antigos e consolidados grupos ligados à CIEE/IFES na América Latina.

Abaixo um gráfico com contemplando a faixa etária dos jovens que responderam ao questionário aplicado aos participantes:

Gráfico 6 - Faixa etária dos jovens participantes



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

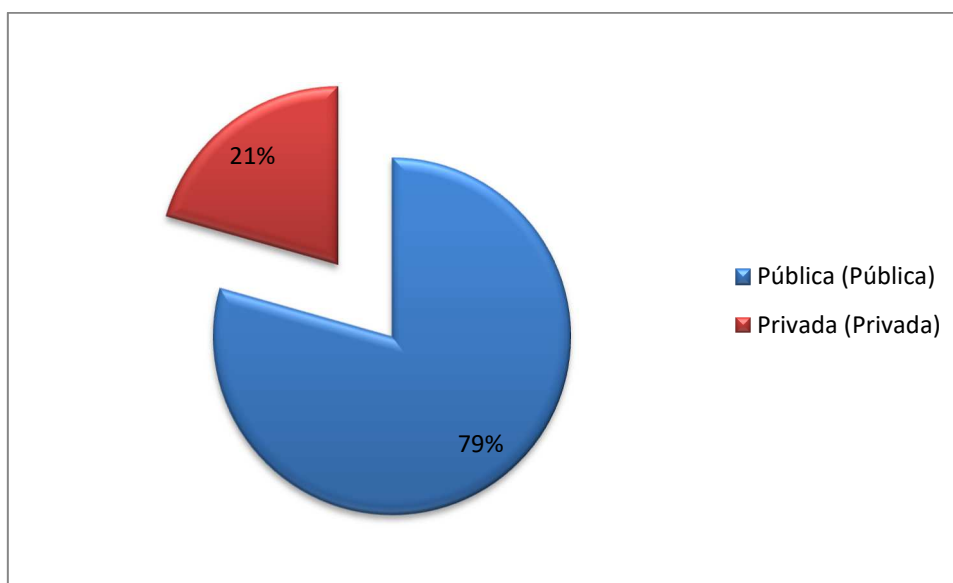
O resultado obtido no quesito faixa etária foi o esperado, tendo em vista que são jovens universitários, então, a previsão era de que a maioria tivesse entre 20 e 25 anos (55%). Faixa etária essa que compreende a categoria juventude no quesito idade, mesmo não sendo esse o único distintivo da categoria juventude. Segundo Hermann (2011), esse é o mesmo critério de faixa etária utilizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE). Pierre Bourdieu (2008) também se vale dessa mesma classificação etária (15-24 anos) na obra *A Distinção* para se referir à categoria juventude. Contudo, reiteramos que não é só o elemento etário que configura a condição juvenil, conforme considera Cassab (2001), Bourdieu (2003), Pais (2003), Dayrell (2005), Queiroz (2008), Garcia (2009), Duarte (2012; 2020), Groppo (2017). Entretanto, a idade é um indicativo importante na análise das juventudes enquanto recorte social.

O Estatuto da Juventude (BRASIL, 2013), que foi instituído pela Lei nº 12.852, de 05 de agosto de 2013 no Artigo 1º, Parágrafo 1º, considera jovem a pessoa com idade entre quinze e vinte e nove anos. Então, se considerarmos o intervalo entre 15 a 30 anos na pesquisa teríamos um total de 89% das respostas, sendo de 15 a 20

anos (15%) + de 21 a 25 anos (55%) + de 26 a 30 anos (19%). O que reitera serem jovens os que, em sua grande maioria, integram o movimento da CIEE/IFES América Latina, segundo os critérios da referida lei.

No que diz respeito ao vínculo institucional dos jovens com a universidade segue abaixo um gráfico mostrando o quantitativo que estão em universidades privadas e os que estão universidades públicas:

Gráfico 7 - Vínculos dos jovens com a universidade pública e privada

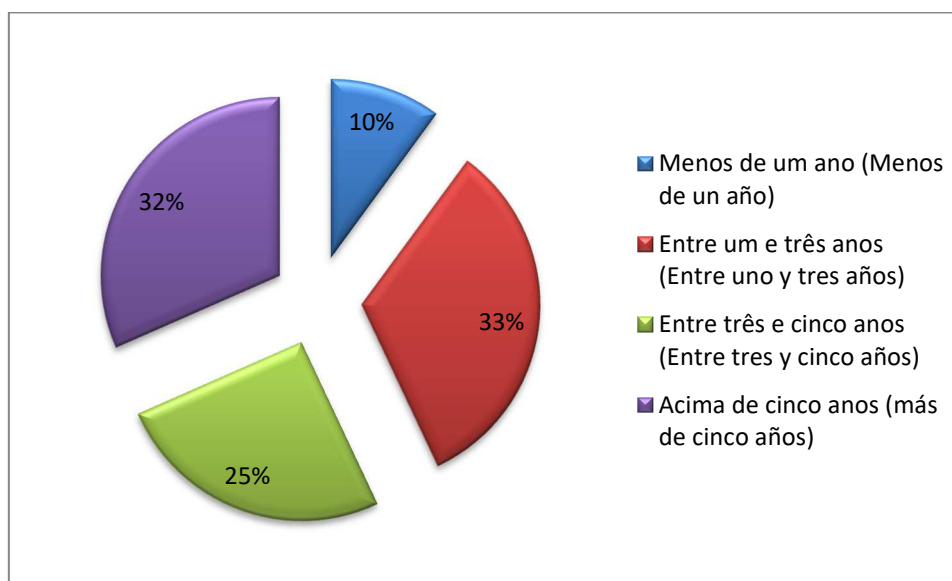


Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

A partir dos resultados demonstrados no gráfico anterior fica perceptível que, majoritariamente, os jovens que participaram da pesquisa estão vinculados a algum curso em universidades públicas na América Latina (79%). Isso reitera que o espaço público da universidade além de ser um espaço de formação acadêmica, também é uma das esferas de atuação desses jovens universitários evangélicos.

Sobre o tempo de participação dos jovens junto a CIEE/IFES, segue abaixo um gráfico comparativo:

Gráfico 8 - Tempo de participação dos jovens junto a CIEE/IFES América Latina



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

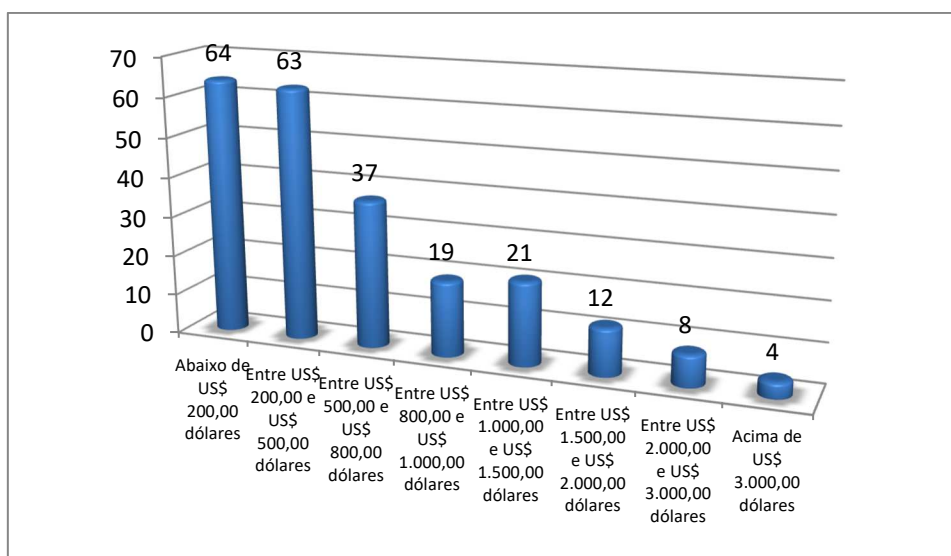
A maior parcela de respostas ficou na faixa entre um e três anos (33%), o que reitera a percepção que já vínhamos observando ao longo da tese de que o tempo de envolvimento dos jovens com o grupo da CIEE/IFES América Latina se dá dentro do tempo de duração do curso universitário. Isso também já havia sido destacado nas interações que fizemos com alguns líderes e ex-líderes do movimento ao longo da pesquisa. Apesar das diferenças estruturais e organizacionais do movimento em cada país, as eleições de diretorias locais e regionais têm mandato médio de um a dois anos, exatamente por compreender parte do tempo de duração do curso superior universitário, que conforme gráfico anterior, também corresponde ao período de participação dos jovens no movimento.

A possível brevidade de envolvimento dos jovens com o grupo nacional pode ser um dos elementos mais significativos para se compreender a cultura de disruptura que temos destacado com frequência ao longo da produção textual. Isso explicaria a dificuldade de se ter uma linha de continuidade nos discursos, práticas e processos formativos. Dessa forma o movimento estaria preso a um *loop* temporal que sempre requer novos cursos de capacitação na tentativa de se alinhar os discursos para os novos jovens que se aproximam ao movimento, o que pode ter implicação com o excesso de treinamentos e reuniões que já destacamos no capítulo anterior.

Outra faixa de tempo que se destacou no gráfico foi a de ‘acima de cinco anos’ (32%). Esse percentual pode ter três possíveis explicações: 1) como as áreas de conhecimento em destaque foram engenharias e ciências sociais aplicadas, nessas áreas há vários cursos universitários que são de cinco ou seis anos, portanto, ainda estariam dentro do período acadêmico universitário, o que reitera as percepções anteriores; 2) conforme destacamos no capítulo 3, a CIEE/IFES América Latina tem criado vários grupos de atuação entre os secundaristas, o que ocasionaria o fato de alguns jovens já chegarem à universidade com envolvimento com o grupo; 3) pode ser que alguns ex-universitários tenham respondido equivocadamente o questionário, isso porque conforme destacamos no início desse capítulo houve algumas divergências de compreensão acerca de quem deveria responder esse questionário, o que poderia ter elevado o número de pessoas com mais de cinco anos de envolvimento com o grupo.

No quesito renda mensal, obtivemos os seguintes quantitativos a partir das respostas dadas pelos jovens no questionário aplicado a eles:

Gráfico 9 - Renda mensal dos jovens participantes



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

O gráfico nos fornece uma clara percepção de que a maioria dos jovens da pesquisa estão inseridos junto às classes populares. De acordo com esse gráfico, 64 dos jovens tem renda familiar abaixo de US\$ 200,00 dólares, que equivale a 28% do total das respostas. Esse valor, usando o mesmo critério de análise dos SG's, está

abaixo da média salarial em todos vinte (20) países em que há representantes da CIEE/IFES na América Latina, exceto Cuba, conforme demonstrado no quadro abaixo:

Quadro 7 - Comparativo monetário dos vinte países dos jovens participantes

<b>País</b>	<b>Moeda</b>	<b>1 USD</b>	<b>Salário médio mensal</b>
Argentina	ARS / Peso / \$	1 USD -> 72.509 ARS	471,67 USD
Bolívia	BOB / Boliviano / Bs	1 USD -> 6,906 BOB	550,44 USD
Brasil	BRL / Real / R\$	1 USD -> 5,48 BRL	356,95 USD
Chile	CLP / Peso / \$	1 USD -> 758.802 CLP	658,01 USD
Colômbia	COP / Peso colombiano / \$	1 USD -> 3.768.437 COP	303,71 USD
Costa Rica	CRC / Cólon da Costa Rica / ₡	1 USD -> 584.574 CRC	734,04 USD
Cuba	CUC / peso conversível	1 USD -> 1 CUC	33,8 USD
Equador	USD / Dólar americano / \$	1 EUR -> 1,125 USD	500 USD
El Salvador	USD / Dólar estadunidense / \$	1 EUR -> 1,174 USD	370 USD
Guatemala	GTQ / Quetzal / Q	1 USD -> 7,701 GTQ	597,34 USD
Honduras	HNL / Lempira /	1 USD -> 24,87 HNL	466,42 USD
México	MXN / Peso / \$	1 USD -> 22,59 MXN	451,53 USD
Nicarágua	NIO / Córdoba / C\$	1 USD -> 34,5 NIO	295,65 USD
Panamá	USD / Dólar americano / \$	1 EUR -> 1,125 USD	780 USD
Paraguai	PYG / Guaraní /	1 USD -> 6.916,777 PYG	346,1 USD
Peru	PEN / Nuevo sol / S/	1 USD -> 3,546 PEN	451,21 USD
Porto Rico	USD / Dólar estadunidense / \$	1 EUR -> 1,174 USD	1.900 USD
Republica Dominicana	DOP / Peso dominicano / RD\$	1 USD -> 58,56 DOP	343,24 USD
Uruguai	UYU / Peso uruguaio / \$	1 USD -> 42,079 UYU	604,81 USD
Venezuela	<i>Não disponível no site</i>	<i>Não disponível no site</i>	<i>Não disponível no site</i>

Fonte: adaptado pelo autor a partir dos valores em junho de 2020 no site da *Preciosmundi*

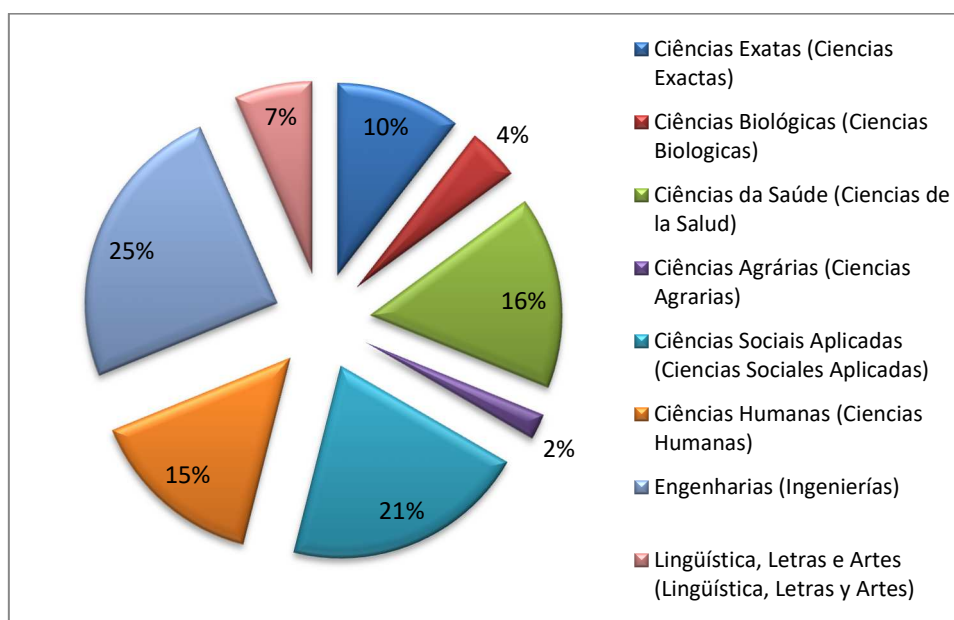
Levando em consideração o fator renda, a partir dos critérios dispostos no quadro comparativo acima é possível aferir que 28% estão com renda familiar abaixo da média salarial em seus respectivos países. Contudo, se considerarmos os



outros 63 jovens que marcaram ter renda familiar mensal entre US\$ 200,00 e US\$ 500,00 dólares (27%), chegaríamos ao total de 55% dos jovens sujeitos da pesquisa com renda familiar mensal de até US\$ 500,00 dólares. Dependendo da realidade esses valores têm implicações sociais diferentes e apresenta poder de compra distintos, porém tendo em vista que a pergunta se referia a renda familiar, é possível considerar que receber até US\$ 500,00 dólares por família não representa ser um valor expressivo.

Sobre as áreas dos cursos superiores em que os jovens estão vinculados, segue o gráfico:

Gráfico 10 - Áreas de conhecimento dos cursos universitário dos jovens participantes



Fonte: adaptado pelo autor, a partir do questionário do *Google Forms*

Conforme representação gráfica anterior é possível aferir que a CIEE/IFES América Latina conta com participação de alunos em todas as áreas do conhecimento, o que nos permite considerar que o movimento tem grande capilaridade dentro das universidades. As duas áreas com maior presença, conforme respostas dos jovens sujeitos da pesquisa, são 'Engenharias' (25%) e 'Ciências Sociais Aplicadas' (21%).

No dia 19 de maio de 2020 participamos de uma videoconferência com o René Padilla que é um dos mais importantes nomes na teologia evangélica latino-americana conhecida como Missão Integral. O evento foi promovido pela Igreja

Metodista de Filadélfia em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, Brasil. Na ocasião tivemos a oportunidade de interagir com o Padilla e perguntar sobre o atual contexto da Missão Integral na América Latina.

No intuito de melhor compreender os imbricamentos metodológicos entre sociologia e religião, participamos no dia 20 de maio de 2020 do minicurso on-line: “Introdução à Sociologia da Religião”, organizado pelo Grupo de Pesquisa “Sociologia, Política e Cidadania” vinculado ao Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Penápolis (FAFIPE/FUNEPE), com sede em Penápolis, São Paulo, Brasil. Na proposta de minicurso foi discutido acerca da religião a partir dos Clássicos da Sociologia: Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx.

No mesmo dia, 20 de maio de 2020, no período vespertino, participamos da reunião realizada pelo Núcleo de Estudos da Religião Carlos Rodrigues Brandão (NER), vinculado a Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (FCS/UFMG). A reunião foi realizada pelo *Google Meet* e o palestrante convidado foi o Prof. Dr. Fábio Py, professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais na Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). O tema discutido na ocasião foi: “religião e política no atual governo”. Essa reunião nos ajudou a compreender a construção histórica e a conjuntura atual que traz consigo a religião como parte da estrutura de poder político no cenário brasileiro.

No dia 21 de maio de 2020 tivemos uma reunião via *ZOOM* com um Secretário Adjunto de Engajamento com as Escrituras (*Associate Secretary for Scripture Engagement*) da *IFES World*, que já atuou na CIEE/IFES América Latina e na ABUB, para dialogarmos sobre o andamento da pesquisa, repassar nossas percepções acerca do movimento na América Latina e relatarmos o percurso metodológico feito até o momento. O diálogo foi muito profícuo e conseguimos mais materiais para análise do movimento na América Latina. Ao relatarmos a nossa dificuldade de acesso a informações e de continuidade de diálogos via *e-mail* e estrutura oficial, ele mencionou ser relativamente corriqueiro não obter retorno de vários grupos locais/nacionais e que devido a extensão do movimento alguns grupos podem apresentar relativo distanciamento das estruturas hierárquicas e padrões oficiais. Esse diálogo reiterou nossa percepção de que possa haver vários

movimentos dentro do movimento, que numa leitura bourdieusiana, possam estar em processo de legitimização no interior do campo.

Durante o diálogo perguntamos sobre o envolvimento político dos e nos grupos da CIEE/IFES América Latina. A fala dele reiterou que as questões políticas e sociais sempre estiveram de alguma forma presentes no movimento, mas que por vezes foram consideradas secundárias por serem eles um movimento, majoritariamente, missionário e não político, sendo que as igrejas evangélicas têm perspectivas divergentes sobre a ação política, então, o não posicionamento de suposta isenção favorece a unidade do movimento. Na visão dele, as ações e projetos com vertente mais visivelmente política ou social geral caminham juntos, porém com independência própria, na ocasião foi citado como exemplo o Projeto Redomas, que é mencionado na tese como um projeto de jovens mulheres universitárias evangélicas que lutam contra a violência de gênero.

No dia 17 de junho de 2020 participamos da reunião realizada pelo Núcleo de Estudos da Religião Carlos Rodrigues Brandão (NER), vinculado a Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (FCS/UFG). A reunião foi realizada pelo *Google Meet* e o palestrante convidado foi o Prof. Dr. Paul Freston. Na ocasião o tema da palestra foi sobre os evangélicos e a política na atual conjuntura brasileira. A temática ajudou a compreender as conexões e as possíveis instrumentalizações da religião no campo político, e vice-versa, reiterando a importância das pesquisas atuais sobre religião, política e sociedade.

No dia 18 de junho de 2020 fizemos uma apresentação oral no seminário de temas seletos II que se integra ao programa de *Mestría en Desarrollo Educativo* (MDE) da *Universidad Pedagógica Nacional* (UPN), em Ajusco, México. Na ocasião apresentamos e debatemos sobre o percurso teórico-metodológico que tem sido desenvolvido na produção da tese, bem como destacamos a importância dos estudos sobre os jovens na América Latina. Essa etapa foi importante para dimensionar o alcance da pesquisa e verificar possíveis lacunas no desenvolvimento teórico e metodológico.

Entre os meses de junho e agosto de 2020 fizemos a análise das respostas dos dois questionários. No dia 20 de agosto de 2020, em reunião com o orientador, definimos a metodologia de aplicação das entrevistas e dos diálogos que nortearão o grupo focal (vide Apêndice 8). A partir dessas definições, enviamos no dia 27 de

agosto de 2020 um *e-mail*<sup>132</sup> para os 62 jovens que disponibilizaram o endereço eletrônico para contato. No corpo do *e-mail* informamos, em português e espanhol, que a etapa de entrevistas/grupo focal seria realizada no dia 26 de setembro de 2020, sábado, às 20 h no horário de Brasília/São Paulo (Brasil). A intenção nesse momento era, ao mesmo tempo, fazer uma triagem para o grupo focal tentando selecionar os participantes a partir dos critérios de inclusão previamente definidos na pesquisa, mas também tínhamos a intenção de verificar a capacidade e o tempo de resposta/retorno dos *e-mail's*, que até o momento não tinha sido eficaz no desenvolver da pesquisa.

No dia 02 de setembro de 2020 participamos de uma aula aberta via ZOOM que promovida pelo Labô - Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da PUC SP - acerca do evangelicalismo brasileiros e política, com o Ariovaldo Ramos, que é um dos autores que foi destacado na produção da tese especialmente na questão da disseminação da Missão Integral no Brasil assim como na discussão sobre os imbricamentos do campo religioso junto ao campo político na atualidade. Atualmente Ariovaldo Ramos é articulista do Mídia Ninja e da Frente de Evangélicos Pelo Estado de Direito. Na aula foi possível reiterar alguns aspectos na pesquisa e abrir novas possibilidades de leitura do campo religioso e do campo político na América Latina.

No dia 14 de setembro de 2020 participamos da webconferência organizada pela Sociedade Brasileira de Sociologia com o tema: a atualidade de Max Weber. Os preletores foram: Wolfgang Schluchter (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), Carlos Eduardo Sell (Universidade Federal de Santa Catarina). A mediação foi feita por Emil Sobottka (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Esse foi um importante momento para reiterar a importância dos Clássicos da Sociologia

---

<sup>132</sup> Segue o texto do corpo do e-mail: [PORTUGUÊS] “Olá, me chamo Vinicius Seabra e estou desenvolvendo uma pesquisa para meu Doutorado em Educação (PUC Goiás) acerca da ‘A AÇÃO FORMATIVA E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS LATINO-AMERICANOS QUE INTEGRAM A COMUNIDADE INTERNACIONAL DE ESTUDIANTE EVANGÉLICOS’. Estou entrando em contato, pois você respondeu ao questionário que foi enviado aos participantes da IFES na América Latina demonstrando disposição e disponibilidade em participar das entrevistas/grupo focal que vão compor a última etapa da pesquisa. Então, estamos programando um bate-papo pelo ZOOM para o dia 26 de setembro de 2020 às 20 h no horário de Brasília (Brasil). Você teria interesse de participar? Aguardo seu retorno”. [ESPAÑHOL] Hola, mi nombre es Vinicius Seabra y estoy desarrollando una investigación para mi doctorado en Educación (PUC Goiás) sobre “LA ACCIÓN FORMATIVA Y PARTICIPACIÓN SOCIAL DE JÓVENES UNIVERSITARIOS LATINOAMERICANOS QUE INTEGRAN LA COMUNIDAD INTERNACIONAL DE ESTUDIANTES EVANGÉLICOS”. Me estoy comunicando con ustedes porque respondiste el cuestionario que se envió a los participantes de IFES en América Latina, mostrando voluntad y disponibilidad para participar en las entrevistas/focus group que compondrán la última etapa de la investigación. Por lo tanto, estamos programando una reunión por ZOOM para el 26 de septiembre de 2020 a las 8:00 pm, hora de Brasilia (Brasil). ¿Podrías participar? espero su respuesta”.

como pilares de reordenação das pesquisas na modernidade, em especial a partir do método compreensivo de Max Weber.

Nos dias 17 e 18 de setembro de 2020 participamos do Webnário 'Leituras de Peter Berger', organizado pelo Núcleo de Estudos de Religião 'Carlos Rodrigues Brandão' (NER/UFG) e pelo Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG) da PUC Goiás. O evento foi transmitido ao vivo pelo canal no *YouTube* do NER (<https://www.youtube.com/nerufg>). Na ocasião foi discutido sobre a importância sociológica de Peter Berger e suas contribuições para a construção moderna de uma Sociologia da Religião.

No dia 17 de setembro de 2020, ou seja, três semanas após o envio do *e-mail* convidando os 62 jovens para o grupo focal, obtivemos apenas oito respostas, sendo que uma das respostas foi que não poderia participar. Portanto, mais uma vez comprovamos que o *e-mail* não é a forma mais eficaz de comunicação com esses jovens que se integram a CIEE/IFES América Latina, o que nos fez indagar sobre o porquê da maioria deles terem disponibilizado o *e-mail* como principal meio de comunicação, sendo que não retornariam as mensagens. Acreditamos que esse seja um ponto importante para se discutir no grupo focal, pois pode fornecer informações importantes sobre as formas de relacionamento social dos jovens na atualidade.

A partir da ineficácia do e-mail, no dia 17 de setembro de 2020, fizemos contato via *WhatsApp* com aqueles que disponibilizaram esse recurso como forma de contato para a próxima etapa da pesquisa. O conteúdo da mensagem enviada por *WhatsApp* foi a mesma do *e-mail* para que tivéssemos uniformização nos discursos. Ao copiarmos para o *WhatsApp* os números de telefone disponibilizados pelos jovens no *Google Forms* tivemos uma baixa considerável, pois dos 63 números que foram disponibilizados apenas 42 foram validados pelo aplicativo *WhatsApp*. A explicação pela baixa na validação se deve à forma como os números foram colocados pelos jovens no questionário, isso porque alguns colocaram apenas o número de celular, sem o código do país e sem os códigos locais/estaduais. Dessa forma, o aplicativo não conseguiu validar e nem reconhecer alguns números.

Dos 42 números de *WhatsApp* validados pelo aplicativo, dezenove (19) responderam a mensagem que enviamos convidando para o grupo focal. Desses, dois (2) sinalizaram não terem disposição ou disponibilidade em prosseguir na pesquisa. Dois (2) outros já tinham respondido ao *e-mail* confirmando a participação

no grupo focal. Então, no dia 18 de setembro de 2020 enviamos o *link* de agendamento da sala do *ZOOM* para os 25 jovens que retornaram as mensagens demonstrando interesse em prosseguir na pesquisa. Dessa forma, chegamos no dia da etapa do grupo focal com o total de vinte e cinco (25) jovens que confirmaram presença, sendo oito (8) dos que retornaram o contato via *e-mail* e dezessete (17) dos que retornaram o contato via *WhatsApp*.

A escolha da plataforma, o dia e o horário se deram por já serem esses contextos frequentemente vivenciados por esses jovens, pois como destacamos ao longo da pesquisa, é comum eles terem reuniões aos sábados usando o *ZOOM* ou o *Google Meet*. Dessa forma, a vivência de integração *on-line* já era uma prática para esses agentes que integraram a essa etapa da pesquisa. Na sessão, a pedido do pesquisador, também estava presente uma pessoa ligada ao movimento que tinha formação na área de letras/linguística com habilitação em português e espanhol. A ideia foi facilitar os diálogos e os debates durante a sessão de grupo focal evitando perdas ou prejuízos por ocasião do idioma.

A etapa de grupo focal foi a última etapa da pesquisa. Para tanto, completado esse ciclo investigativo, então, no dia 30 de setembro de 2020, saímos dos grupos de *WhatsApp* ligados aos grupos da CIEE/IFES América Latina, assim como paramos de seguir os perfis ligados ao movimento no Instagram para que tivéssemos o distanciamento necessário para avaliar os dados obtidos ao longo da pesquisa. Reiteramos que todo esse período acompanhando os jovens pelas plataformas *on-line* e pelo ciberespaço das redes sociais nos ajudaram a ter uma visão mais nítida dos *habitus* e do *ethos* dos jovens que foram os sujeitos da pesquisa.

## APÊNDICE 2 - Questionário aplicado aos secretários gerais

### Questionário para os SECRETÁRIOS GERAIS da CIEE/IFES na América Latina (Cuestionario para los SECRETARIOS GENERALES de la CIEE/IFES en América Latina)

Este questionário é EXCLUSIVO para os 20 SECRETÁRIOS GERAIS da CIEE/IFES na América Latina – o questionário faz parte da pesquisa de Doutorado em Educação vinculado a PUC Goiás (Brasil), o pesquisador responsável é Vinicius Oliveira Seabra Guimarães e tem a supervisão do Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética: número do parecer: 3.516.028; número do CAAE: 15590719.0.0000.0037. Qualquer dúvida entre em contato: +55 (62) 9 9694-9494 / [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com) (Este cuestionario es EXCLUSIVO para los 20 SECRETARIOS GENERALES CIEE/IFES en América Latina - el cuestionario es parte de la investigación del Doctorado en Educación vinculada a PUC Goiás (Brasil), el investigador responsable es Vinicius Oliveira Seabra Guimarães y tiene la supervisión del Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte. La investigación fue aprobada por el Comité de Ética: número del parecer: 3.516.028; número CAAE: 15590719.0.0000.0037. Cualquier pregunta, póngase en contacto con: +55 (62) 9 9694-9494 / [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com))

\*Obrigatório

**1. 1) Você é o representante nacional da CIEE/IFES em qual país? (Usted es el representante nacional de la CIEE/IFES en qué país?) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- Argentina - ABUA - Asociación Bíblica Universitaria Argentina
- Bolívia - CCU Bolívia - Comunidad Cristiana Universitaria Bolívia
- Brasil - ABUB - Aliança Bíblica Universitária do Brasil
- Chile - GBUC - Grupo Bíblico Universitario de Chile
- Colombia - UCU - Unidad Cristiana Universitaria
- Costa Rica - ECU - Estudiantes Cristianos Unidos
- Cuba - Koinonía - Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba
- Ecuador - CECE - Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador
- El Salvador - MUC - Movimiento Universitario Cristiano
- Guatemala - GEU - Grupo Evangélico Universitario de Guatemala
- Honduras - CCUH - Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras
- México - Compa - Compañerismo Estudiantil
- Nicaragua - CECNIC - Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua
- Panamá - CEC Panamá - Comunidad de Estudiantes Cristianos
- Paraguai - GBUP - Grupo Bíblico Universitario del Paraguay
- Perú - AGEUP - Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú
- Puerto Rico - ABU - Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico
- República Dominicana - ADEE - Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos
- Uruguai - CBU - Comunidad Bíblica Universitaria
- Venezuela - MUEVE - Movimiento Universitario Evangélico Venezolano

**2. 2) Em qual faixa etária de idade você está? (¿En qué franja etaria pertenece usted?) \***

Marcar apenas uma oval.

- de 15 a 20 anos idade (de 15 a 20 años de edad)
- de 21 a 25 anos idade (de 21 a 25 años de edad)
- de 26 a 30 anos idade (de 26 a 30 años de edad)
- de 31 a 35 anos idade (de 31 a 35 años de edad)
- Acima de 36 anos de idade (más de 36 años de edad)

**3. 3) Qual é o seu sexo? (¿Cuál es su sexo?) \***

Marcar apenas uma oval.

- Masculino (hombre)
- Feminino (mujer)

**4. 4) Quanto é a sua renda familiar mensal? (¿Cuánto es su renta familiar mensual?) \***

Marcar apenas uma oval.

- Abaixo de US\$ 200,00 dólares (Por debajo de US \$ 200,00 dólares)
- Entre US\$ 200,00 e US\$ 500,00 dólares (Entre US \$ 200,00 y US \$ 500,00 dólares)
- Entre US\$ 500,00 e US\$ 800,00 dólares (Entre US \$ 500,00 y US \$ 800,00 dólares)
- Entre US\$ 800,00 e US\$ 1.000,00 dólares (Entre US \$ 800,00 y US \$ 1.000,00 dólares)
- Entre US\$ 1.000,00 e US\$ 1.500,00 dólares (Entre US \$ 1.000,00 y US \$ 1.500,00 dólares)
- Entre US\$ 1.500,00 e US\$ 2.000,00 dólares (Entre US \$ 1.500,00 y US \$ 2.000,00 dólares)
- Entre US\$ 2.000,00 e US\$ 3.000,00 dólares (Entre US \$ 2.000 y US \$ 3.000,00 dólares)
- Acima de US\$ 3.000,00 dólares (Por encima de US \$ 3.000,00 dólares)

**5. 5) Comente sobre a sua percepção acerca da realidade social em seu país: (Comente sobre su percepción acerca de la realidad social en su país:) \***

---

---

---

---

---

**6. 6) Comente sobre a sua percepção acerca da realidade educacional em seu país: (Comente sobre su percepción acerca de la realidad educativa en su país:) \***

---

---

---

---

---



7. 7) Comente sobre a sua percepção acerca da realidade política, em seu país: (Comente sobre su percepción acerca de la realidad política en su país:)\*

---

---

---

---

---

8. 8) Comente sobre a sua percepção acerca da realidade cultural em seu país: (Comente sobre su percepción acerca de la realidad cultural en su país:)\*

---

---

---

---

---

9. 9) Comente sobre a sua percepção acerca da realidade religiosa em seu país: (Comente sobre su percepción acerca de la realidad religiosa en su país:)\*

---

---

---

---

---

10. 10) Descreva sobre sua trajetória acadêmica relatando sobre os cursos que fez, em que instituições, em que anos, em que locais e em que condições: (Describa sobre su trayectoria académica relatando sobre los cursos que hizo, en qué instituciones, en qué años, en qué locales y en qué condiciones:)\*

---

---

---

---

---

11. 11) Descreva sobre a história, a atuação, a formação e a participação da CIEE/IFES em seu país: (Describa sobre la historia, la actuación, la formación y la participación de la CIEE/IFES en su país:)\*

---

---

---

---

---

12. 12) A CIEE/IFES em seu país atua em parceria com algum outro movimento estudantil ou com algum outro movimento social? Quais? De que forma estas parcerias interferem na proposta formativa da CIEE/IFES? (¿La CIEE/IFES en su país actúa en asociación con algún otro movimiento estudiantil o con algún otro movimiento social? ¿Cuales són? ¿De qué forma estas asociaciones interfieren en la propuesta formativa de la CIEE/IFES?) \*

---



---



---



---



---

13. 13) Quais as temáticas mais frequentes dos estudos bíblicos aplicados nas universidades pelo movimento da CIEE/IFES em seu país? (¿Cuáles son los temas más frecuentes de los estudios bíblicos aplicados en las universidades por el movimiento CIEE/IFES en su país?) \*

---



---



---



---



---

14. 14) Tem algum autor/escritor nacional que vocês utilizam como referencial teórico para os treinamentos, cursos de formação e Estudo Bíblico Indutivo? Se sim, cite-os e explique a importância desses autores. (¿Tiene algún autor/escritor nacional que ustedes utilizan como referencial teórico para los entrenamientos, cursos de formación y Estudio Bíblico Inductivo? Si es así, cite y explique la importancia de estos autores.) \*

---



---



---



---



---

15. 15) Na sua percepção, qual a relevância dos escritos de René Padilla e Samuel Escobar para a CIEE/IFES em seu país? (¿En su percepción, cuál es la relevancia de los escritos de René Padilla y Samuel Escobar para la CIEE/IFES en su país?) \*

---



---



---



---



---

16. 16) Você está ciente que este questionário é parte de uma pesquisa de Doutorado em Educação da PUC Goiás (Brasil)? Você autoriza a utilização das respostas de forma pública e anônima? (¿Usted es consciente de que este cuestionario es parte de una investigación de Doctorado en Educación de la PUC Goiás (Brasil)? ¿Autoriza la utilización de las respuestas de forma pública y anónima?) \*

*Marcar apenas uma oval.*

Sim (sí)

Não (no)

17. 17) [opcional] Escreva seu e-mail abaixo:  
(Escriba su correo electrónico abajo:)

---

**Caso você tenha materiais disponíveis como flyer's, cartilhas e EBI's, acerca da CIEE/IFES em seu país, solicitamos que nos envie por e-mail para compor a parte documental da pesquisa: [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com) (Si tiene materiales disponibles como flyer's, folletos y EBI's sobre CIEE/IFES en su país, le pedimos que nos envíe por correo electrónico para componer la parte documental de la investigación: [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com)**

---

Assim que possível enviaremos para a CIEE/IFES América Latina uma devolutiva acerca das análises e andamento da pesquisa. (Así que posible daremos a la CIEE/IFES América Latina un retorno respecto a los análisis y progreso de la investigación.)

---

Powered by  
 Google Forms

---

## APÊNDICE 3 - Questionário aplicado aos jovens

### Questionário para os PARTICIPANTES da CIEE/IFES na América Latina (Cuestionario para los PARTICIPANTES de la CIEE/IFES en América Latina)

Este questionário é para os que PARTICIPAM ATIVAMENTE da CIEE/IFES na América Latina - o questionário faz parte da pesquisa de Doutorado em Educação vinculado a PUC Goiás (Brasil), o pesquisador responsável é Vinicius Oliveira Seabra Guimarães e tem a supervisão do Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética: número do parecer: 3.516.028; número do CAAE: 15590719.0.0000.0037. Qualquer dúvida entre em contato: +55 (62) 9 9694-9494 / [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com) (Este cuestionario es para los que PARTICIPAN ACTIVAMENTE de la CIEE/IFES en América Latina - el cuestionario es parte de la investigación del Doctorado en Educación vinculada a PUC Goiás (Brasil), el investigador responsable es Vinicius Oliveira Seabra Guimarães y tiene la supervisión del Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte. La investigación fue aprobada por el Comité de Ética: número del parecer: 3.516.028; número CAAE: 15590719.0.0000.0037. Cualquier pregunta, póngase en contacto con: +55 (62) 9 9694-9494 / [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com))

\*Obrigatório

1. 1) Você participa de qual grupo vinculado a CIEE/IFES na América Latina? (¿Usted participa en qué grupo vinculado a CIEE/IFES en América Latina?) \*

Marcar apenas uma oval.

- Argentina - ABUA - Asociación Bíblica Universitaria Argentina
- Bolivia - CCU Bolívia - Comunidad Cristiana Universitaria Bolivia
- Brasil - ABUB - Aliança Bíblica Universitária do Brasil
- Chile - GBUCh - Grupo Bíblico Universitario de Chile
- Colombia - UCU - Unidad Cristiana Universitaria
- Costa Rica - ECU - Estudiantes Cristianos Unidos
- Cuba - Koinonía - Comunidad de Profesionales y Estudiantes Cristianos de Cuba
- Ecuador - CECE - Comunidad de Estudiantes Cristianos del Ecuador
- El Salvador - MUC - Movimiento Universitario Cristiano
- Guatemala - GEU - Grupo Evangélico Universitario de Guatemala
- Honduras - CCUH - Comunidad Cristiana de Universitarios de Honduras
- México - Compa - Compañerismo Estudiantil
- Nicaragua - CECNIC - Comunidad de Estudiantes Cristianos de Nicaragua
- Panamá - CEC Panamá - Comunidad de Estudiantes Cristianos
- Paraguay - GBUP - Grupo Bíblico Universitario del Paraguay
- Perú - AGEUP - Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú
- Puerto Rico - ABU - Asociación Bíblica Universitaria de Puerto Rico
- República Dominicana - ADEE - Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos
- Uruguay - CBU - Comunidad Bíblica Universitaria
- Venezuela - MUEVE - Movimiento Universitario Evangélico Venezolano

**2. 2) A quanto tempo você faz parte da CIEE/IFES em seu país? (¿A Cuánto tiempo hace parte de la CIEE/IFES en su país?) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- Menos de um ano (Menos de un año)
- Entre um e três anos (Entre uno y tres años)
- Entre três e cinco anos (Entre tres y cinco años)
- Acima de cinco anos (más de cinco años)

**3. 3) Em qual faixa etária de idade você está? (¿En qué franja etaria pertenece usted?) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- de 15 a 20 anos idade (de 15 a 20 años de edad)
- de 21 a 25 anos idade (de 21 a 25 años de edad)
- de 26 a 30 anos idade (de 26 a 30 años de edad)
- de 31 a 35 anos idade (de 31 a 35 años de edad)
- Acima de 36 anos de idade (más de 36 años de edad)

**4. 4) Qual é o seu sexo? (¿Cuál es su sexo?) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- Masculino (hombre)
- Feminino (mujer)

**5. 5) Quanto é a sua renda familiar mensal? (¿Cuánto es su renta familiar mensual?) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- Abaixo de US\$ 200,00 dólares (Por debajo de US \$ 200,00 dólares)
- Entre US\$ 200,00 e US\$ 500,00 dólares (Entre US \$ 200,00 y US \$ 500,00 dólares)
- Entre US\$ 500,00 e US\$ 800,00 dólares (Entre US \$ 500,00 y US \$ 800,00 dólares)
- Entre US\$ 800,00 e US\$ 1.000,00 dólares (Entre US \$ 800,00 y US \$ 1.000,00 dólares)
- Entre US\$ 1.000,00 e US\$ 1.500,00 dólares (Entre US \$ 1.000,00 y US \$ 1.500,00 dólares)
- Entre US\$ 1.500,00 e US\$ 2.000,00 dólares (Entre US \$ 1.500,00 y US \$ 2.000,00 dólares)
- Entre US\$ 2.000,00 e US\$ 3.000,00 dólares (Entre US \$ 2.000 y US \$ 3.000,00 dólares)
- Acima de US\$ 3.000,00 dólares (Por encima de US \$ 3.000,00 dólares)

**6. 6) Você estuda em uma Universidade/Faculdade: (Usted estudia en una Universidad/Facultad:) \***

*Marcar apenas uma oval.*

- Pública (Pública)
- Privada (Privada)

7. 7) O seu curso universitário está vinculado a qual área do conhecimento: (Su curso universitario está vinculado a qué área del conocimiento:)\*

Marcar apenas uma oval.

- Ciências Exatas (Ciencias Exactas)
- Ciências Biológicas (Ciencias Biologicas)
- Ciências da Saúde (Ciencias de la Salud)
- Ciências Agrárias (Ciencias Agrarias)
- Ciências Sociais Aplicadas (Ciencias Sociales Aplicadas)
- Ciências Humanas (Ciencias Humanas)
- Engenharias (Ingenierías)
- Lingüística, Letras e Artes (Lingüística, Letras y Artes)

8. 8) Qual o nome da Universidade/Faculdade em que você estuda? Fica em qual cidade? (¿Cuál es el nombre de la Universidad/Facultad en la que usted estudia? ¿Está en qué ciudad?)\*

---

---

---

---

---

9. 9) O que significa, na sua opinião, ser jovem em seu país? (¿Qué significa, en su opinión, ser joven en su país?)\*

---

---

---

---

---

10. 10) O que significa, na sua opinião, ser protestante/evangélico no seu país? (¿Qué significa, en su opinión, ser protestante/evangélico en su país?)\*

---

---

---

---

---

11. 11) O que significa, na sua opinião, ser um(a) jovem protestante/evangélico universitário(a)? (¿Qué significa, en su opinión, ser un(a) joven protestante/evangélico universitario(a)?)\*

---

---

---

---

---

12. 12) Na sua opinião, o grupo vinculado a CIEE/IFES em seu país dialoga com as questões sociais, políticas, educacionais e culturais? De que forma essas temáticas se fazem presentes no cotidiano da CIEE/IFES em seu país? (¿En su opinión, el grupo vinculado a CIEE/IFES en su país dialoga con las cuestiones sociales, políticas, educativas y culturales? ¿De qué forma estas temáticas se hacen presentes en lo cotidiano de la CIEE/IFES en su país?) \*

---

---

---

---

---

13. 13) Você faz ou já fez parte de algum outro grupo de movimento estudantil ou algum outro movimento social em seu país? Se sim, quais? E como atuavam? (¿Usted hace o ya formó parte de algún otro grupo de movimiento estudiantil o algún otro movimiento social en su país? Si es así, ¿cuáles? ¿Y cómo actuaban?) \*

---

---

---

---

---

14. 14) Na sua opinião, quais as temáticas mais frequentes dos estudos bíblicos aplicados nas universidades pelo movimento da CIEE/IFES em seu país? (¿En su opinión, cuáles son los temas más frecuentes de los estudios bíblicos aplicados en las universidades por el movimiento CIEE/IFES en su país?) \*

---

---

---

---

---

15. 15) Você conhece os autores/escritores René Padilla e Samuel Escobar? Quais livros desses autores você já leu? A CIEE/IFES em seu país utiliza esses autores? (¿Usted conoce a los autores/escritores René Padilla y Samuel Escobar? ¿Cuáles libros de estos autores has leído? La CIEE/IFES en su país utiliza estos autores?) \*

---

---

---

---

---

16. 16) Após a aplicação dos questionários vamos selecionar algumas pessoas para participar da fase das entrevistas e grupo focal. Você tem interesse de participar? Se sim, escreva abaixo os seus contatos. Caso não queira, basta responder não. (Después de la aplicación de los cuestionarios vamos a seleccionar a algunas personas para participar en la fase de las entrevistas y grupo focal. ¿Usted tiene interés de participar? En caso afirmativo tu respuesta, escriba sus contactos. Si no, solo responda no.) \*

---

---

---

---

---

**Caso você tenha materiais disponíveis como flyer's, cartilhas e EBI's, acerca da CIEE/IFES em seu país, solicitamos que nos envie por e-mail para compor a parte documental da pesquisa: [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com) (Si tiene materiales disponibles como flyer's, folletos y EBI's sobre CIEE/IFES en su país, le pedimos que nos envíe por correo electrónico para componer la parte documental de la investigación: [vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com)**

---

Assim que possível enviaremos para a CIEE/IFES América Latina uma devolutiva acerca das análises e andamento da pesquisa. (Así que posible daremos a la CIEE/IFES América Latina un retorno respecto a los análisis y progreso de la investigación.)



## APÊNDICE 4 - Relação de outros movimentos de jovens universitários evangélicos

Elaboramos um quadro com outros movimentos de jovens universitários evangélicos na América Latina que não têm vínculos com a CIEE/IFES. Essa abrangência é importante para demonstrar que o campo de atuação da CIEE/IFES, assim como todo campo na perspectiva de Bourdieu, estão em disputa para legitimização dos discursos, validação dos sistemas de valoração, representação das práticas simbólicas e categorização no interior do campo. Por questões de coerência metodológica optamos por registrar no quadro abaixo apenas os grupos de jovens universitários evangélicos que tem contas no *Instagram* em ordem alfabética por país, porém reconhecendo que há vários outros grupos autônomos e independentes em várias universidades no território latino-americano que não tem conta no *Instagram*:

Quadro 8 - Outros movimentos de jovens universitários evangélicos na América Latina

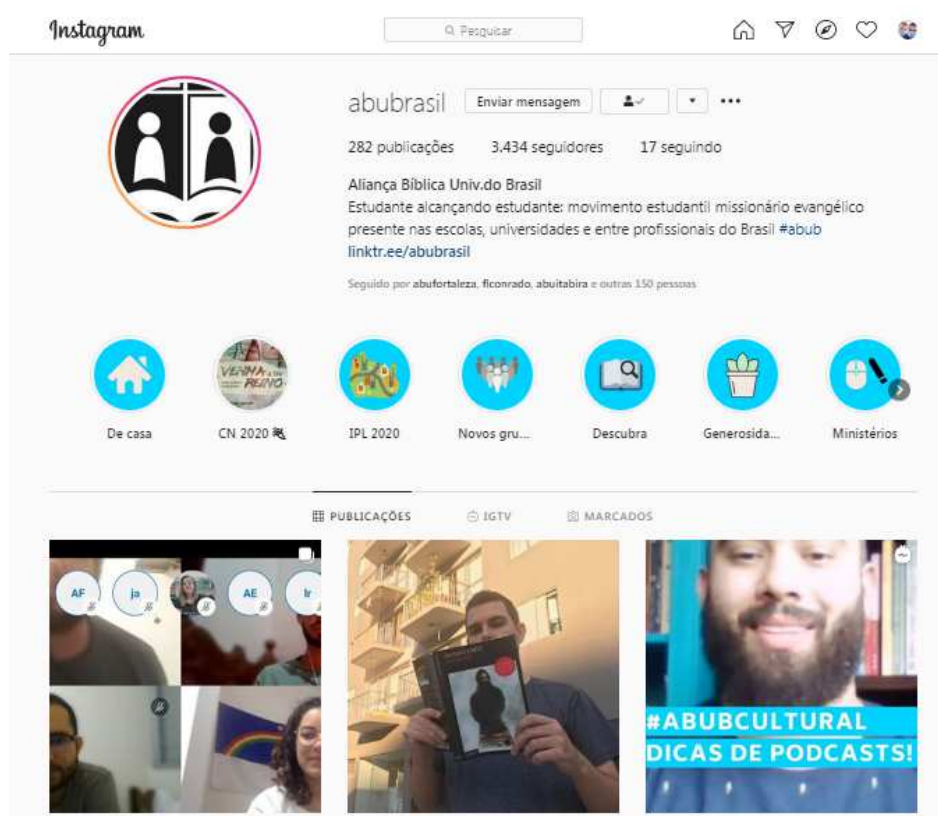
<b>País</b>	<b>Perfil no <i>Instagram</i></b>	<b>Descrição na <i>bio</i></b>	<b>Local de atuação</b>	<b>Número de Seguidores</b>
Argentina	Fire Universitário Argentina (@fireuniversitarioar)	Las Universidades son el campo misionero más grande de la contemporaneida	Argentina	1.755
Brasil	Fire Universitário (@fireuniversitario)	Movimento Universitário. "Os campi universitários não são cemitérios de cristãos!"	Em todo território nacional	28,7 mil
Brasil	SOMMA (@sommaorg)	Grupo Universitário Cristão cujo o objetivo é de anunciar a suficiência de Cristo e multiplicar a natureza de Deus em todas as esferas da sociedade.	Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)	2.238
Brasil	Cru Campus (@cru-campus)	Uma comunidade acolhedora de estudantes apaixonados por conectar pessoas a Jesus.	Em todo território nacional	5.465
Brasil	Cru Brasil (@cru-brasil)	Uma comunidade acolhedora apaixonada por conectar pessoas a Jesus	Em todo território nacional	2.326
Brasil	Cru Campus DF (@cru-campus_df)	Somos uma comunidade acolhedora de estudantes apaixonados por conectar pessoas a Jesus.	Distrito Federal	448
Brasil	Grupo Universitário Cristão (@guc_uff)	"Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles." Mateus 18.20	Universidade Federal do Tocantins (UFT)	116
Brasil	Radicais Livres Universitários (@radicaisuniversitariosoficial)	---	Escolas e Universidades na cidade de Goiânia	359
Brasil	Radicais Universitários do	---	Escolas e	197

	Tocantins (@radicaisuniversitariosto)		Universidades no Estado do Tocantins	
Brasil	Fire Universitário Goiânia (@fireuniversitario.goiania)	Organização Cristã Universitária	Universidades na cidade de Goiânia	486
Brasil	MUC - Movimento Universitário Cristão (@movimentouniversitario)	Jesus conhece o pior sobre você, mas é o que mais Te Ama.	Instituto Tocantinense Presidente Antônio Carlos (ITPAC)	97
Brasil	Movimento Universitário Farol (@farol46)	---	Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste)	60
Brasil	Fire Universitário PUC área 4 (@fireuniversitario.puc4)	Movimento Cristão Universitário	PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS (PUC Goiás)	107
Panamá	Cru Campus Panamá (@crucampuspanama)	Somos una comunidad apasionada por conectar estudiantes con Jesús	Panamá	1.449
Peru	Cru Trujillo (@cru_trujillo)	Somos una comunidad apasionada por conectar a las personas con Jesús.	Trujillo	545

Fonte: autor, adaptado das contas de *Instagram* acessadas em maio de 2020

## APÊNDICE 5 - *Prints* de perfis do *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina

Os *prints* foram feitos no dia 21 de maio de 2020 e teve como objetivo favorecer a melhor visualização cerca de uma das representações sociais do movimento, que nesse caso se daria a partir dos ciberespaços e da cibercultura. Por serem muitos perfis no *Instagram* ligados à CIEE/IFES América Latina, escolhemos aleatoriamente alguns para tirar um *print* da tela principal, priorizamos o perfil do grupo nacional. No intuito de melhor compreender a estética social do movimento deixamos visível também as três últimas postagens no perfil, conforme segue:



Instagram



gbu\_chile



210 publicaciones

1.569 seguidores

1.650 siguiendo

GBUCH

*Reunir, ser y hacer discípulos*

Presente en las U's de Chile desde 1964, somos un movimiento, una comunidad, una organización y una familia♥

gbuch.cl

bit.ly/GBUsocial02

Seguido por abufacime e cbuuguay



Ciudades &amp;...



Versículos



Creemos en:



Disciplinas



#CN2020



Destacada



DME '19

PUBLICACIONES

IGTV

MARCADOS



Instagram



cbuuguay



70 publicaciones

586 seguidores

38 siguiendo

CBU Uruguay

Somos un movimiento estudiantil cristiano que busca capacitar a los estudiantes para vivir y compartir su fe.

@ifeslatina @ifesworld

bit.ly/oraCBUzoom

Seguido por gbuaf, abuquimicas, abugaranhuns e outras 78 pessoas



CBU Dialoga



#CBUcamp...



CBU Oración



CBU'n Vera...



Exp. Marcos



#IFESWSD



Sáb de Ulti...

PUBLICACIONES

IGTV

MARCADOS



Instagram

Q. Pesquisar



ageup.ifes

Enviar mensagem



47 publicações

429 seguidores

57 seguindo

AGEUP

Somos un movimiento estudiantil misionero que se desarrolla en las universidades peruanas 🇵🇪.

[www.facebook.com/ageup.ifes](http://www.facebook.com/ageup.ifes)

Seguido por cecnic.ifes, cbu\_villa, camerin\_escrbe e outras 41 pessoas



CBU online...



Militante

PUBLICAÇÕES

MARCADOS



Instagram

Q. Pesquisar



mucelsalvador

Enviar mensagem



80 publicações

361 seguidores

209 seguindo

Muc El Salvador

Movimiento Universitario Cristiano

Venga tu Reino a la Universidad

Familia IFES

[shorturl.at/jwyH9](http://shorturl.at/jwyH9)

Seguido por cecnic.ifes, compocdmx\_gro, mayracema24 e outras 29 pessoas



ENFOE



Familia Glo...



Capacitación

PUBLICAÇÕES

MARCADOS



Instagram

Q. Pesquisar



abuarArgentina

Enviar mensaje



160 publicaciones 692 seguidores 402 siguiendo

ABUA  
50 años compartiendo a Jesucristo con estudiantes y profesionales en Argentina...  
www.abua.com.ar

Seguido por cbuuruaguay e abunoem



EM



Regionales



Asamblea ...



Grupos loc...



Secundarios



Enca 2019



Gracias abu...

PUBLICACIONES

MARCADOS



Instagram

Q. Pesquisar



ccubolivia

Enviar mensaje



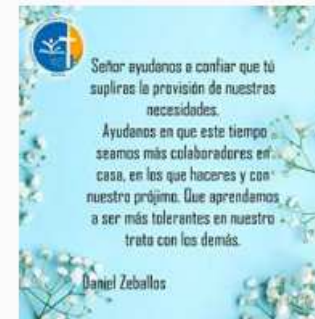
113 publicaciones 296 seguidores 118 siguiendo






Ccu Bolivia  
ESTUDIANTES ALCANZANDO ESTUDIANTES




Seguido por abuforipa, abuabuenosaires, abubj e otras 49 personas

PUBLICACIONES

MARCADOS



Instagram      

companuevoleon    


152 publicaciones 492 seguidores 359 siguiendo

Compañerismo Estudiantil NL, México.  
 Organización religiosa  
 Misión: alcanzar estudiantes con el Evangelio de Cristo, siendo comunidades que estudian, viven y comparten la Palabra, impactando nuestro entorno.  
[www.facebook.com/groups/companil/?ref=bookmarks](http://www.facebook.com/groups/companil/?ref=bookmarks)

Seguido por cecnic\_ifes, compacdmx\_gro, compaveracruz e otras 52 personas

WSD 2019 Agosto 2019 Regional-2... Marzo 2019 Febrero 2019 WSD 2018 Enero 2019

PUBLICACIONES  IGTV  MARCADOS

Instagram      

adeenacional    

14 publicaciones 144 seguidores 203 siguiendo

ADEE Nacional  
 Asociación Dominicana de Estudiantes Evangélicos.  
 RD 62  
 "Estudiantes Alcanzando Estudiantes"  
 @ifesworldes @ifeslatina  
[us04web.zoom.us/j/313317101?pwd=D30ae2R0hN4](https://us04web.zoom.us/j/313317101?pwd=D30ae2R0hN4)

Seguido por valeria\_figo, nacho\_plau191, somos.geu e otras 15 personas

PUBLICACIONES  MARCADOS

Instagram      



**cece.ecuador** Enviar mensagem   

108 publicações   844 seguidores   345 seguindo

CECE Ecuador  
 Proclamando a Jesucristo en las universidades de nuestro país.  
 Movimiento afiliado:  
 co @ifesworld  
 es @ifesworldes @ifeslatina  
[linktr.ee/cece.ecuador](http://linktr.ee/cece.ecuador)

Seguido por cecnic\_ifes, biblicavirtual, abuabuenaosaires e outras 49 pessoas

  
CECE de Co...

  
CN 2020

  
Proyecto G...

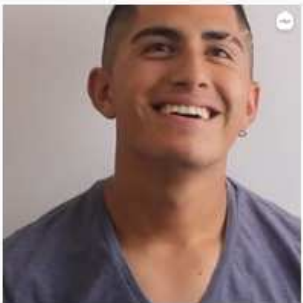
  
U de Cuenca

  
CN 2019

PUBLICAÇÕES   IGTV   MARCADOS









**EL PODER DE LOS PENSAMIENTOS**  
 una guía para identificar y superar los pensamientos tóxicos  
10:58 AM · 18 marzo 2019








**TIEMPOS DIFÍCILES NOS HA TOCADO VIVIR**  
 por William Murillo y Margorie Bello

Instagram      



**abupuertorico** Enviar mensagem   


40 publicações   279 seguidores   152 seguindo

ABU Puerto Rico  
 Organização comunitária  
[mailchi.mp/2aa734bb929c/recta-final-asamblea-mundial-ifes-2019](https://mailchi.mp/2aa734bb929c/recta-final-asamblea-mundial-ifes-2019)

Seguido por abufortaleza e cbuunuguay

PUBLICAÇÕES


MARCADOS



**EN MEDIO Nuestro**  
27-29 SEPTIEMBRE | 2019



**la Asociación universitaria de Puerto Rico**  
 e Misiones ICEM & 'ud Radicem  
 septiembre de 2019  
 1:00 PM  
 e RADICEM





## APÊNDICE 6 - Sobre ser jovem na percepção dos próprios jovens

A questão 09 do questionário aplicado aos jovens sujeitos da pesquisa era: “O que significa, na sua opinião, ser jovem em seu país? (¿Qué significa, en su opinión, ser joven en su país?)”. Por entendermos que essa questão é central na tese, então, optamos em disponibilizar na íntegra todas as 228 respostas:

1. Depende da sua classe social e raça. Para os jovens mais pobres e negros significa ter menos oportunidades, estar mais sujeito ao preconceito racial e a violência policial.
2. Não ter muitos compromissos, só estudar e não estar casado.
3. Iniciativa, energía, creatividad.
4. Ser una persona fuerte y socialmente activa.
5. É ter de enfrentar, com coragem e alegria, as grandes questões do século (mundo digital, equilíbrio emocional, sustentabilidade, pautas identitárias) ao mesmo tempo em que se pensa em sobreviver com poucas oportunidades.
6. Ser jovem é desfrutar de liberdade , oportunidades e, ao mesmo tempo, estar em uma fase de transição para a vida adulta, assumindo novas responsabilidades e encontrando seu lugar no mundo.
7. Significa ser resilientes en medio de una situación política social que nos embarga pero que sin embargo nos permite fortalecer nuestra fe y emprender nuevos proyectos, ser más cocientes en valorar los recursos que podremos y darle valor a los amigos y familia por qué no sabemos cuando podrían emigrar a otro lado.
8. Actualmente alguien que debe de trabajar y estudiar al mismo tiempo para colaborar con los gastos del hogar ya que el sueldo actual no es suficiente para cubrir toda la cesta básica.
9. Los jóvenes de mi país, son creativos, expontaneos, luchadores, resilientes e inconformes, con buenas ambiciones y sin miedo a caerse. Los jóvenes son lo mejor de mi país.
10. Ter força e vigor.
11. Coragem, força e subversão.
12. Ter mais acesso à informação.
13. No meu país, ser jovem é sinal de festa, curtição.
14. Ser jovem é estar conectado com diferentes pessoas e pensamentos. É ter o compromisso com o presente e futuro, não somente o próprio, mas também da comunidade.
15. É ter que lidar com situações que nem sempre são favoráveis.
16. Ser forte e enfrentar as adversidades, principalmente na educação onde, de lá sairá futuros profissionais!
17. Um face da vida cheia de escolha
18. Ser um potencial de mudança.
19. Fazer parte da massa responsável pela transformação, influência e surgimento de novos conceitos.
20. En nuestro pais a los jovenes nos ven como personas consumidas por las redes sociales.
21. Ser empreendedor, luchando contra la ideología que quiere imponer la sociedad, luchar contra la insensibilidad y falta de creatividad. Un mundo que ya no quiere saber de Jesús y pelear por justicia.

22. Significa un reto, significa ser el grupo más grande poblacional y el menos escuchado, significa estar en esa fase donde te dicen que sos el futuro del país pero no te dan la posibilidad de participar y contribuir a la sociedad, significa ser alguien con futuros retos económicos cada vez más difíciles.
23. Motor económico, época de libertad, luchas existenciales, convicciones profundas.
24. Ser alguien de esfuerzo y constante lucha frente a la adversidad. Disfrutando de una etapa de formación universitaria.
25. Fazer parte da massa responsável pela transformação, influência e surgimento de novos conceitos.
26. A força de trabalho que impulsiona a criatividade, inovação, tecnologia.
27. Ser parte de un grupo etario que quiere cambios en el país.
28. tengo 39, estoy vinculado al area de disipulado que involucra a muchos jovenes de mi iglesia y del ministerio con estudiantes koinonia, es un area que impacta mucho en la responsabilidad que Dios nos da con los jovenes.
29. una persona que es libre de pensar lo que quiera, experimentar en todo y luchar por sus sueños, los jóvenes somos trabajadores y buscando siempre hacer lo que le demandé su conciencia.
30. Mayor vitalidad y oportunidades.
31. Futuro de cambio.
32. Ser joven es una etapa en la cual uno se dedica a decidir lo que uno quiere hacer en la vida, de que forma contrubuir a la sociedad, y tambien es la mejor etapa debido a la energia que uno tiene.
33. Con oportunidades para aprender y ser agente de cambio.
34. Buscar oportunidad.
35. En mi pais Bolívia, ser jóven significa el futuro de mi pais.
36. En mi pais Bolívia, ser jóven significa el futuro de mi pais.
37. Parte de la sociedad que no es tomada en cuenta, de cierta manera reprimida.
38. No soy de aquí pero creo que en Puerto Rico es ser creativos, y muchos quieren irse por el procesó llamado de «diáspora» al tener oportunidad de seguir estudiando y trabajando principalmente en los Estados Unidos.
39. Ser el motor que impulsa el país, trabajar por un futuro mejor, ser el impacto de cambio hacia los modelos tradicionales de sociedad, cambiar por modelos más inclusivos para la sociedad. Ser joven en Guatemala es ser privilegiado y a la vez es ser desdichado por la gran diferencia que existe en mi país.
40. Energía y diversión.
41. Significa estar soltero y/o ser menor de 35 años.
42. Alguien que necesita estudiar para ser alguien para la sociedad.
43. Significa tener ánimo y energia para hacer varias cosas, tanto para estudiar, trabajar, practicar algun deporte. entre otros. también significa estrés, en su mayoría el estres academico es bastante alto y afecta a muchos jóvenes.
44. Significa un desafío enorme, en temas de luchar contra las corrientes de este mundo, y ser luz a pesar de esto.
45. Pasar por adaptaciones, ser alguien que forja el futuro.
46. Que es la fuerza de la sociedad.
47. En Chile ser joven es ser parte de una nueva generación donde las redes sociales son casi imprescindibles, siendo está la forma en que nos comunicamos con los otros y de donde

<p>recibimos influencia y gran cantidad de información, lo que ha derivado en la adquisición de posiciones a veces no muy definidas sobre los temas de actualidad. Otro aspecto de la juventud chilena es la irreverencia hacia la autoridad, donde esta se critica fuertemente, tanto la autoridad a los padres como la de los gobernantes. Ésta es una generación que se ha despojado del miedo que adquirió el país durante los tiempos de dictadura, por lo que es una generación mucho más revolucionaria, lo que ha llevado a las actuales movilizaciones en el país.</p>
<p>48. Ser joven en este país tiene muchas libertades por la falta de responsabilidades en comparación a jóvenes en otros países, dirigido más hacia el aspecto de trabajo, no muchos trabajan y estudian en Chile, así que hay tiempo, pero también se hace presente la carga ideológica muy fuerte en jóvenes de este país, es muy uniformado.</p>
<p>49. Una persona en busca de sus intereses, de liberalidad y del sentido de persona.</p>
<p>50. Es ser vulnerable. Tenemos la mayor tasa de desempleo.</p>
<p>51. Un signo de Amenaza para el estado (gobierno).</p>
<p>52. Significa peligro para la cúpula política y todas las autoridades viciadas en todas las areas. (Universidad, Ministerios gubernamentales, empresas).</p>
<p>53. Una amenaza para el gobierno. Delito.</p>
<p>54. una vida acelerada de estudio, trabajo y dinero.</p>
<p>55. En este momento por la crisis socio-política que está atravesando mi país ser joven se ha convertido en un delito porque muchos jóvenes y adolescentes sufren de persecución.</p>
<p>56. En Chile la gente se siente joven hasta los 40 o más.</p>
<p>57. Pocas oportunidades por falta de experiencia.</p>
<p>58. Significa necesidad de empleo, pocos espacios de incidencia, pero a la vez significa fuerza y deseos de transformación social.</p>
<p>59. Es ser un agente de cambio.</p>
<p>60. El futuro.</p>
<p>61. Encarar a responsabilidade de adquirir autonomia financeira.</p>
<p>62. Mucha libertad pero también toma de decisiones. Es una etapa crítica en la identidad de los jóvenes.</p>
<p>63. Sin muchos recursos, que aspira a mucho pero con pocas oportunidades para superarse.</p>
<p>64. Genericamente: é ter muitas expectativas e sonhos de futuro e muitos obstáculos para realização, ao menos para maioria eu creio. É difícil responder essa questão, ela é ampla e poderia ser abordada de diversos ângulos. Mas creio que uma dos principais desafios da juventude no país é lidar com a falta (ou completude) de "boas" referências nos mais diversos meios sociais: família, política, na religião e afins.</p>
<p>65. Esfuerzo. Incertidumbre. Oportunidad.</p>
<p>66. Una persona que se encuentra estudiando o que se le atribuye que es universitario o que está recién comenzando a ejercer su carrera.</p>
<p>67. Una oportunidad y un riesgo.</p>
<p>68. Ter menos de 30 anos e/ou não ter Família constituída, emprego nem casa própria ao mesmo tempo.</p>
<p>69. Ser joven en mi país es sentido de incertidumbre puesto que las acciones del gobierno nos llevan a no saber que pasara mañana.</p>
<p>70. Luchar por algo mejor a pesar de las dificultades.</p>
<p>71. Alguien que apenas esya empezando a vivir.</p>

72. Ser agente de cambio en pensamiento y accion, integrado en los tiempos presentes y futuros.
73. Oportunidad de servir a Dios y serle útil sirviendo y guiando a otros jóvenes en el discipulado y la instrucción en los caminos de Dios.
74. Ter vigor.
75. En mí país significa potencial ser joven. Hay muchas oportunidades de estudio gratuito y apoyo del gobierno.
76. La oportunidad y el tiempo para estudiar y proyectar el futuro laboral. (No estoy seguro de cual es la pregunta).
77. É legal pela quantidade de incentivos que temos pra aperfeiçoamento e temos também oportunidades de trabalho.
78. Curtir a vida, se preparar o futuro, ter sonhos.
79. Significa ser uma população entre 18 a 24/26 anos.
80. estar ingressando no mundo profissional, lutar por um futuro.
81. Vejo que no meu país é uma fase em que ainda se é permitido muito descompromisso e infantilidade, apesar de ser um momento de transição para a fase adulta.
82. Um desafio, pois nem todos os jovens conseguem um emprego durante a faculdade.
83. No tener trabajo querer provechar las oportunidades y que no las hayan, estudiar o trabajar, hacer las dos cosas con mucho sacrificio. Tener que migrar para darle sustento un familia.
84. Ter muitos desafios, sejam eles externos a nós in não. Hoje, muitos de nós passamos por problemas que, pelas histórias, percebo que as passadas gerações não tinham. Pressão social, mudança constante, mas perincipalmente, crise de identidade. Entretanto, nem tudo é um cenário caótico, ser jovem no Brasil é também crer que o amanhã será melhor e sempre procurar ver o lado bom da vida.
85. Estar pronto para aprender para contribuir com meu país.
86. Ser jovem é ter as obrigações civis de um adulto, porém sem o mesmo anteparo emocional para lidar com as situações da vida. É uma fase de novos começos, de decisões fundamentais para tua formação educacional e social.
87. Significa ser o futuro do país.
88. Estrato vulnerable, futuro de muchas familias de bajo/medio recursos, la población más estresada y con problemas de depresión.
89. Futuro da nação. Cooperar no desenvolvimento socioeconômico.
90. Ter força para conseguir alcançar seus objetivos, ter sonhos.
91. Viver, aprender, pesquisar, liberdade.
92. Persona con muchas crisis existenciales, el cual se cuestiona todo y busca hacer un cambio en la sociedad.
93. Estar en un proceso de contacto con la realidad de un adulto.
94. Incidir en la sociedad desde los entornos en los que me desarrollo.
95. Hay muchas libertades y oportunidades pero a la vez el acceso al ámbito laboral es difícil porque piden mínimo 2 años de experiencia en casi todos los puestos de trabajo, por lo menos en el ámbito público.
96. Conocimiento por lo cual cosas nuevas.
97. En quienes recae la esperanza económica del país.
98. Somos el presente y trabajamos para nuestro futuro.
99. Menor a 35 años.

100.	Ser un punto clave en las decisiones para el presente y el futuro del país.
101.	Ser parte de una generación que puede generar efectos y acciones positivos a nivel país.
102.	Oportunidad de cambio.
103.	Significa ser uma pessoa que aproveita a vida, as oportunidades e corre atrás dos sonhos.
104.	Ser jovem é uma etapa na vida do ser humano que está em busca de respostas, tem energia, curiosidade e disposição. É importante para uma nação de maneira estratégica até em usar esse público para novas ideias e ensiná-los algo que vá beneficiar a população local.
105.	Para mim, ser jovem é tentar trazer uma nova perspectiva de vida para o Brasil, mostrar que está tudo bem conviver com diferenças sem mudar quem somos.
106.	Exercer os direitos dados pelo estado e correr atrás da mudança social para as diretrizes bíblicas, que julgo serem as corretas. Ser jovem significa crescer na vida e concluir sua formação de caráter e formação profissional.
107.	Tener nuevas ideas para el país o estilo de vida.
108.	Una persona con oportunidad para prepararse para el futuro, muchos en el área laboral menosprecian la experiencia o conocimientos que un joven puede tener en algún tema o para realizar algún trabajo.
109.	Inexperto.
110.	Una persona que debe tener muchas metas por cumplir, y que están en etapa de disfrutar.
111.	Estar en la flor de la vida. Estar en una etapa donde se empieza a ser independiente económicamente.
112.	Disfrutar de cada momento.
113.	Ser futuro.
114.	Responsável pelo futuro.
115.	Ser agente moldador do futuro.
116.	É estar aberto a todo tipo de diálogo, buscando aprender o máximo possível para em um futuro próximo por em prática o conhecimento adquirido.
117.	Enfrentar inúmeros desafios diários e saber somar a experiência dos mais velhos com todo conhecimento atual.
118.	Persona que está entre la niñez y edad adulta.
119.	La generación del futuro, la generación que es capaz de cambiar las estructuras.
120.	Ser joven en mi país es tener la capacidad de adaptabilidad a los cambios, ser alegre, ser irresponsable, ser dinámico creativo, enérgico. Ser joven es ser impaciente, osado, tener un futuro por delante...
121.	Relevo.
122.	Un mar abierto de oportunidades.
123.	Es aplicarlo aprendido. De seguir aprendiendo por supuesto. Actuar y aprovechar bien el tiempo. Es el tiempo de enseñar a los mayores y también a los más jóvenes, con lo que corto que quizás hemos vivido.
124.	Fuerza.
125.	Tener la capacidad de decidir y poder salir adelante.
126.	Retos, Crecimiento, productividad, aprendizaje.
127.	Afrontar dificultades y buscar sobresalir para obtener un trabajo.

128.	A esperança da nação.
129.	En el área profesional, significa estar lleno de aspiraciones y metas, pero a la vez la incertidumbre sobre si podrá desarrollarse en el área que estudia o estudió ya que las empresas suelen demandar años de experiencia. En lo social significa luchar con los modelos tradicionales, como el cambio de forma de protestar (contra la corrupción del gobierno y las injusticias), optar por modelos sostenibles. Además de la constante búsqueda de identidad y cierto desinterés hacia los símbolos patrios y la historia.
130.	Estar en una franja de edad con ciertas desiciones aún no definidas.
131.	Ser joven en mi país, es el tiempo donde hay una transición en diferentes aspectos, sociales, religiosos, y emocionales, es un tiempo de vulnerabilidad y adaptación, donde en muchos casos ocurren crisis de identidad. Pero la juventud es parte de crecimiento propio, en diferentes áreas de la vida, y donde la toma de decisiones se hace más interesante.
132.	Fuerza y ánimo para cumplir retos y sueños, pero con ciertas dificultades por falta de experiencia y baja economía.
133.	Una gran oportunidad de poder aportar al país.
134.	Actualmente hay mucho activismo social y político, así que pienso que participar en muchas conversaciones de distintos problemas que afrontamos como país. Una gran parte de la población joven son estudiantes, además con las redes sociales y el internet se tiene acceso a mucha información. Pienso que ser tecnológico en su mayoría también es un factor común en la juventud.
135.	Es difícil ser un joven Cristiano.
136.	Ser joven en mi país implica tener pocas responsabilidades laborales y familiares y muchas libertades sociales. En algunos casos implica tener responsabilidades académicas ligeras y poca cultura de trabajo.
137.	Ser una persona activa en la sociedad, tanto dando como recibiendo conocimiento.
138.	En Perú significa que tenemos que luchar y esforzarnos para obtener trabajo.
139.	Significa conseguir difícilmente lo que te propones, ya que, cuestionan mucho a los jóvenes y no hay mucho apoyo hacia ellos.
140.	Significa ser um ser humano em processo. E ser uma jovem Cristã significa estar no processo para ser como Jesus.
141.	El futuro de la economía.
142.	Ser explotado laboralmente o estar desempleado, sin embargo ser joven también es ser un ciudadano, un actor social importante para el país, que lucha por los derechos de todos y todas.
143.	El presente y futuro del país. La heredera de buenos valores y de responsabilidad al progreso.
144.	Un poco difícil.
145.	Difícil repuesta, pero creo que ser joven es tener la responsabilidad de ser un agente de cambio para bien, en todos los aspectos y para gloria de Dios.
146.	Estar dentro de un rango de edad.
147.	Curtir a vida.
148.	A promessa de um futuro melhor, pois nós somos capazes de viver todo mal da presente geração e tenta corrigir na geração futura.
149.	Pienso que no se le da mucho valor a la juventud o es bastante explotada, no tiene mucha voz y voto dentro de las decisiones políticas y económicas.
150.	Tenemos muchos retos y una gran desafío en cuanto a prepararnos para incursionar en nuestra sociedad y poder impactar a la misma, en todos los aspectos, espirituales, intelectuales, económicos, etc.

151.	En mi país, como en muchos otros, ser joven representa estar expuesto a una enorme presión por parte de muchos lados , esperan que cumplas ciertos requisitos que ya ha preestablecido la sociedad y esto lleva a crear en nuestros corazones un extraño sentimiento de poco valor. De ahí el hecho de que ser joven se asocie con métodos de escape para muchos.
152.	Tener la oportunidad de cumplir sueños y metas para su desarrollo personal y colectivo.
153.	Es todo un reto vivir en un país donde el salario mínimo esta calculado en menos de 5\$ y todos los sistemas (educación, salud, economía, política, sociedad) están tan fragmentados.
154.	Una bendición.
155.	Es un tiempo para dedicarse a generar conocimientos y estudiar.
156.	Ser alguien que marca la diferencia.
157.	Una bendicion.
158.	En mi opinión es aprovechar todas las oportunidades que tenemos para ser grandes personas y reflejar el amor de Dios.
159.	Es tener capacidad de hacer todo lo que nos proponemos en el tiempo exacto, es disfrutar la vida y aprovechar los recursos para crecer en conocimiento y poder ayudar a nuestra sociedad.
160.	Oscilar entre los 18 a 26 años.
161.	No tener madurez.
162.	Fazer parte de uma geração despreparada a respeito do atual contexto do país.
163.	Ser jóvenes en mi país es duró por que el ingreso al ámbito laboral nunca es sencillo. El ingreso al mundo académico ha sido un poco mas accesible, aunque estudiar sigue siendo un privilegios de pocos. O un esfuerzo muy grande para los jovenes que tienen que trabajar para solventar sus estudios.
164.	Persona con sueños , ambiciones y responsabilidades.
165.	El ser joven es el momento deseado por muchos para obtener independencia pero a su vez una etapa decisiva en tu vida, uno tiene que ser pilas (ágil) para sobrevivir sea o no sea profesional, ya que par aun joven el área laboral es muy difícil porque muchos ven que por ser joven no es apto para un trabajo y como dicen aquí cada uno baila con su propio pañuelo (cada uno vela por su bienestar).
166.	Es una gran oportunidad para estudiar y superarse.
167.	Es una etapa muy maravillosa que estamos en proceso de crecer como persona y conocimiento.
168.	Esforzarme para tener un futuro mejor.
169.	Tener fuerza, contar con tiempo, ser inexperto.
170.	Oportunidades infinitas.
171.	Ser productivo.
172.	tener oportunidades y a su vez mucha presión, expectativas y limitantes
173.	Permanecer a un sector al cual se le considera inferior; normalmente no se le toma en cuenta al momento de la toma de decisiones; se le suele despreciar su sentir y buscan su conformidad.
174.	Creo que ser joven en Mexico es tener oportunidades pero requiere mucho esfuerzo.
175.	Ser joven significa representar el movimiento del país y ser parte de la revolución que necesita mi nación.

176.	Edad.
177.	Pues en el papis a un joven se le ve como el futuro y la esperanza para mejorar pero yo lo veo como el presente, un joven tiene mucha influencia en la sociedad.
178.	Una oportunidad de cambio para la sociedad.
179.	Depende muito da sua classe social (como quase tudo no Brasil), mas na minha experiênciã é algo muito bom, tenho liberdade de discordar de diversas coisas e tenho certa segurança que terminarei a graduaçã "em paz", no entanto as perspectivas de emprego ou de pós graduaçã com bolsa nã são muito boas.
180.	Ter muitos desafios, problemas e algumas dificultades, gerando uma experiênciã maior para a vida adulta.
181.	ser o agente de mudançã na sociedade.
182.	É bem mais relacionado a questão educacional, de se estar estudante em escola ou faculdade, do que propriamente por idade creio eu.
183.	Significa muchas posibilidades en varios aspectos como laborales, educativos, familiares. Ademãs, las personas jóvenes en mi país han llegado a ser parte importante para muchos aspectos sociales.
184.	Es ser el motor de todo, tener nuevas ideas pero que pocos escuchan o tener las ganas de trabajar.
185.	Significa estar próximo do auge do vigor físico, porém sem a experiênciã de vida de um adulto.
186.	Generaci3n de cambio para el futuro.
187.	La juventud en general es vista como un voto posible, un cliente, un proyecto. En general somos vistos como una poblaci3n inmersa en las redes sociales y que se mueve con "libertad" en ése ámbito. En su mayoría estudian, aunque muchos trabajan y otros inician una familia.
188.	Ser inmaduro.
189.	Tener vitalidad y ganas de cambiar las cosas pero a veces ser detenido por el sistema.
190.	Emprendedor.
191.	Es lindo.
192.	La fuerza de un cambio, que cada vez está teniendo mayor peso a pesar de la descrininaci3n hacia nuestra potencialidad.
193.	es tener la fuerza necesaria para poder seguir apesar de los millones de problemas que hayan en el camino.
194.	Relacionado a la edad, hasta los 30 años en mi opini3n personal.
195.	Oportunidades e desafios. Muitos possíveis caminhos e alternativas, o que gera um pouco de confusã e ansiedade. Há também muitas expectativas pessoais, familiares e da sociedade.
196.	Persona que aún no aprende lo suficiente para ser independiente.
197.	Alguien con poca autoridad, poca experiencia, que carece de seguridad y relevancia socialmente.
198.	Un privilegio.los jovenes tenemos muchas oportunidades d estudio.
199.	Significa un reto y una oportunidad de compartir el evangelio del reino con otros chicos y chicas de diferentes lugares, culturas y credos.
200.	Para mí, es tener la oportunidad de prepararme para un futuro cercano.
201.	Generaci3n de cambio para el futuro.
202.	Está asociado con las ideas progresistas de libertad en todo aspecto y de ruptura con



	lo establecido.
203.	Guerreiro.
204.	Significa tener nuevas oportunidades pero a la vez solo personas que no somos escuchadas.
205.	Ser joven en Puerto Rico significa ser de los pocos que quedan que no se han ido para Estados Unidos. Nuestra población en su mayoría es envejeciente y los jóvenes estudian y se van del país. Significa tener la fuerza y la inteligencia para echar adelante al país pero no siempre el compromiso.
206.	Joven es alguien que se esta preparando para ser adulto.
207.	Innovacion.
208.	Ser Una persona con edad corta u que es productiva.
209.	.
210.	Es un reto, ya que somos el presente y el futuro de nuestra nación.
211.	Oportunidad, ser joven en mi país es ver la forma de obtener la oportunidad de estudiar y ser productiva.
212.	Significa ser el futuro de la sociedad.
213.	El cambio.
214.	Significa luchar por oportunidades y por un espacio digno en la sociedad en medio de diferentes dificultades y la sociedad.
215.	Para mi es sinónimo de crecimiento ya que en la juventud es que construimos nuestro futuro.
216.	Aprender a vivir bajo circunstancias difíciles y presiones sociales.
217.	Ser joven en Puerto Rico significa ser de los pocos que quedan que no se han ido para Estados Unidos. Nuestra población en su mayoría es envejeciente y los jóvenes estudian y se van del país. Significa tener la fuerza y la inteligencia para echar adelante al país pero no siempre el compromiso.
218.	Ser joven en Ecuador significa tener una edad entre los 18-29 años, según la Ley de Juventud. Bajo las actuales condiciones económicas y políticas de crisis ser joven significa tener menos oportunidades de estudio y trabajo, tener menos herramientas para formular y desarrollar un proyecto de vida. También es la oportunidad para volverse un actor político nuevo.
219.	Veo la juventud como una posibilidad de cambio especialmente en mí país. Ser joven en mi país significa tener la posibilidad de luchar para levantar los muros que la pasada generación solamente diseñó aunque el precio sea tan alto que implique el rechazo y la burla.
220.	Ser joven en Cuba es ser la base y a la misma vez el motor impulsor para hacer las cosas, incluyendo cambiar alguna de ellas.
221.	Divertido.
222.	En resumen, es una etapa donde muchas veces faltan las oportunidades, por la falta de experiencia que consideran que se tiene.
223.	El presente y la fuerza del país.
224.	Inexperto.
225.	Es una etapa muy bonito pero también hay que saber aprovecharla.
226.	Divertido.
227.	Actualmente en Nicaragua, significa amenaza para un gobierno dictatorial y a la vez la fuerza que intenta dominar a través de la educación técnica y asistencial.
228.	Estar en la universidad.

## APÊNDICE 7 - Sobre ser jovem universitário evangélico na percepção dos próprios jovens

A questão 11 do questionário aplicado aos jovens sujeitos da pesquisa era: “O que significa, na sua opinião, ser um(a) jovem protestante/evangélico universitário(a)? (¿Qué significa, en su opinión, ser un(a) joven protestante/evangélico universitario(a)?)”. Por entendermos que essa pergunta é central na tese, então, optamos em disponibilizar na íntegra todas as 228 respostas, conforme disposto abaixo:

1. Significa ser desafiado constantemente a questionar e subverter os rótulos que tem sido impostos sobre o ser evangélico, buscando ter um pensamento crítico e manter-se firme no evangelho de Cristo e seus princípios.
2. Ter várias questões a serem respondidas e poucas pessoas disponíveis para responder.
3. Integralidad.
4. Ser íntegro e ir en contra de la corriente.
5. O jovem protestante e universitário deve ser uma importante ponte entre a igreja e o mundo acadêmico. Deve batalhar contra a ignorância das duas pontas: se por um lado a ciência é vista como antirreligiosa pela igreja, por outro, tem-se a hostilidade arrogante à fé na academia. As questões do mundo universitário sobre a pós-modernidade assustam a tradição clerical, enquanto que as tradições e coletivismos religiosos são tidos como arcaicos pelos pensadores titulados, fazer a mediação difícil de tais questões é o desafio adicional do universitário evangélico.
6. Ser um evangélico universitário significa aprender com e seguir a Jesus em contexto de aprendizagem científica.
7. Fuerte, valiente y resiliente.
8. Guardar el testimonio y predicar el evangelio en la universidad.
9. Agentes importantes en medio de una generación en formación. Infundiendo principios y valores que necesitan los profesionales de mañana en el área laboral.
10. Espalhar o reino de Deus.
11. Importante e necessário.
12. Um desafio, pois não posso esquecer de Deus em meio a tantos problemas no dia a dia.

13. Ser alguém que faz a diferença. Ser alguém que possui a oportunidade de ganhar vidas pra Cristo. E ser alguém cheio de desafios para conciliar a fé e a ciência, que tem se tornado tão humana.
14. Compartilho da mesma resposta da questão 9. A diferença é que o compromisso com a comunidade aqui vira o compromisso com a universidade e universitários.
15. É saber viver em meio a diversidade não deixando de propagar a fé!
16. Desafiador.
17. Que leva o amor de Deus (palavra) as pessoas que precisa é que suas atividades devem ser coerente com a sua fala.
18. Um desafio permanecer na fé com as ofertas seculares. E ao mesmo tempo uma oportunidade de falar sobre Cristo para amigos não cristãos.
19. Ser alguém com força e ferramentas suficientes pra redimir setores importantes da economia e política brasileira.
20. Reto, Salir y esperar que no afecte tu fe personal.
21. Ser dador de esperanza, de abrazar a los que no quieren abrazar, acompañar a alguien que quiere ser escuchado.
22. En lo personal significa ser alguien muy dichoso por ser de ese pequeño porcentaje poblacional que posee estudios a nivel universitario, que tiene vive en un contexto muy complejo en el cual si se es consciente de el real significado de ser un discípulo de Dios tiene mucho trabajo por hacer en cuanto llevar la palabra de Dios a el contexto académico de su país y el ser coherente con las acciones que hace y lo que la palabra nos invita a hacer en el día a día.
23. Una parte olvida su papel como cristiano en la universidad o no sabe cómo vivir su fe. Significa enfrentar temas globales e indiferencia. También pueden formarse convicciones profundas y organización social fuerte.
24. Ser alguien que puede ser muy influenciado por su entorno, ya que si no estás firme en Cristo, es muy fácil que las cosas del mundo universitario te atraigan.
25. Ser alguém com força e ferramentas suficientes pra redimir setores importantes da economia e política brasileira.
26. É desafiador no ponto de vista evangelístico. Muitos conhecem partes da bíblia mas nao entendem o real significado do evangelho.
27. Una responsabilidad de llevar el evangelio a un lugar estratégico de la sociedad.
28. fue una etapa importante pues en las universidades no hay iglesias y unir a los cristianos en pos de glorificar a Dios en cualquier ambito es una manera mas de edificar el reino de Dios.
29. una oportunidad para que los jóvenes de mi generación que no somos cristianos tontos, más bien todo lo contrario, ser cristiano es muy racional, que se saquen los prejuicios de los cristianos, el gbu es una oportunidad tremenda de dar a conocer a Dios, me alegra ser cristiana en estos tiempos, es difícil, pero lo disfruto mucho.
30. Vivir y proclamar el evangelio, amando al prójimo, siendo sal y luz en este mundo.
31. Derecho humano.
32. Es practicamente ser un misionero en la Universidad.
33. Desafío personal para cambiar el concepto clásico de cristiano mediante mis acciones.
34. Apesar de los años , este joven decidio basar su esperanza en la palabra de Dios.
35. En mi opinion ser una jóven avangélica significa ser un instrumento, obrera, ministra Y sobre todo ser hija de mi padre y Dios que obedece a su llamado de predicar las buenas nuevas o el evangelio dentro de lá universidad.para ganar almas.
36. En mi opinion ser una jóven avangélica significa ser un instrumento, obrera, ministra Y sobre todo ser hija de mi padre y Dios que obedece a su llamado de predicar las buenas nuevas o el evangelio dentro de lá universidad.para ganar almas.

37. Persona que pasa desapercibida con temor al rechazo.
38. Mi opinión de esto no es precisa ya que no soy de aquí pero es donde resido, estudio y trabajo ahora. Creo no tienen los prejuicios que en mi país se ven más. Son más libres, claro por ser «colonia» de un país «cristiano».
39. Significa que puedo profesar libremente mi religión dónde quiera que esté, ser cristiano para mí es seguir el modelo de vida de Jesucristo y crecer en él. Encontrar en Jesús un compañero en el cual puedo contar, del cual puedo informarme y avanzar en conocimiento. Ser cristiano en la universidad para mí no es nada difícil porque encuentro más círculos con personas que comparten mi religión, sin embargo, por seguir una carrera de ciencia social pura, mi fe ha sido cuestionada por distintas personas que son ateas.
40. Un loco pero por Jesús.
41. Ser aburrido o fanático religioso.
42. Vivir una vida de joven conforme a Dios, en todo lo que eso implica.
43. Significa un tremendo desafío! Conozco a muchos cristianos universitarios que asisten a sus iglesias pero que no se involucran con proclamar el evangelio en el contexto universitario, y creo que eso no está bien. En nuestro país y ciudad gozamos de mucha libertad para leer la Biblia, orar, y cantar alabanzas en espacios públicos y en la universidad, pero lamentablemente no todos los cristianos se unen a ello. Es un desafío ser luz y sal en un entorno donde no se reconoce la soberanía de Dios.
44. Significa sufrir persecución, aunque no te apiedren, te desvinculan, se apartan, te juzgan, te evitan.
45. Implica ser un renuevo en cuanto a la perspectiva que tienen las personas de los evangélicos/protestantes. Las generaciones más antiguas eran duras y faltas de amor para tratar ciertos temas, hoy en día los jóvenes nos vemos trabajando en hacer que las personas vean el amor de Dios, aún cuando no compartamos su postura, o cuando sepamos de manera abierta alguno de sus pecados.
46. Ser alguien que quiere superarse pero por el camino equivocado.
47. En la Universidad, ser evangélico significa ir en contra de los ideales de la juventud, debido a la amplia difusión de las ideas humanistas en el ambiente universitario.
48. En la universidad a veces está la lucha entre ser rechazado por profesores genios y burlado levemente por ellos por lo que uno cree. Existe esto de siempre desarrollar el intelecto que puede generar un conflicto interno entre seguir viviendo para Dios o ser aceptado socialmente.
49. Mostrarse en la sociedad como una persona anticuada.
50. Depende de los círculos que se desenvuelva uno. Para unos es ser igual conversador, para mí es ser amigo de Jesús y los estudiantes.
51. Una oportunidad para traer esperanza.
52. Alguien molesto e incómodo ante las situaciones de crisis social.
53. Responder con pertinencia a través de la Biblia a los desafíos de mi contexto. Cargar con cúmulos de desafíos o expectativas sociales.
54. Auténtico.
55. Realmente es un gran reto porque estamos rodeados de tanta maldad y estamos siendo tentados a cada momento, y el deber de cada uno de nosotros que somos creyentes es demostrar a través de nuestras acciones que somos hijos de Dios.
56. No existe una única respuesta. Para gran parte de los evangélicos en Chile puede significar un desafío para no perderse y se ve la universidad como una amenaza. Sin embargo, hay otro sector y especialmente a los que participamos en GBU para quienes la universidad es un lugar que debe ser transformado por Cristo a través de la comunidad y la verdad. Creo firmemente que el Evangelio puede transformar la universidad.
57. Nada. Una gran mayoría de los estudiantes son evangélicos, pero el estilo de vida no tiene

relevancia ni es diferente a otros.
58. Significa formarme académicamente para ser una profesional íntegra. Lamentablemente muchos protestantes/evangélicos en Guatemala todavía viven una separación entre la fe o vida espiritual y el mundo secular que incluye la academia. Yo creo que debería existir una conexión directa en sabernos cristianos en cualquier espacio que nos encontremos.
59. Arriesgarme a todo con tal de llevar la verdad ala vida de otros jovenes.
60. Un desafío.
61. Permanecer na fé no Evangelho de Jesus e na sã doutrina, negando a maneira de pensar da atualidade (prazer e dinheiro acima de tudo).
62. Tener el compromiso de vivir una fe auténtica en Cristo. Compartirla con los compañeros y llevar la luz a los estudiantes. Estudiantes alcanzando estudiantes con el Evangelio de Jesucristo.
63. Ser misionero dentro de la Universidad, con la responsabilidad de abrir espacios para compartir la fé desde lo académico.
64. Significa enfrentar boa porção dos mesmos desafios citados na questão anterior (Desafiar uma cultura individualista, relativista e narcisista, procurando ser coerente com o Evangelho de Cristo.). E também ser alguém que vive constantemente o desafio de refletir sobre os fundamentos de sua Fé e as razões de sua conduta, e que é constantemente questionado sobre elas. Pode ser uma jornada de amadurecimento espiritual no evangelho, de indiferença ou de desistência.
65. Oportunidad. De crecer e implicarnos en diálogos en la universidad desde nuestra identidad cristiana.
66. Creo que ser Cristiano en la universidad más que identificarse como tal, es que la gente pueda ver a Cristo en tu vulnerabilidad y también en los momentos que estás bien, que eres una persona que imita y estudia a Cristo para ser cómo Él con tu profesión y fe.
67. Oportunidad para transformar nuestro contexto.
68. Significa se abster dessa busca desenfreada por prazer e vícios e viver uma vida verdadeiramente livre, podendo dizer não ao que lhe é nocivo e usar seu tempo para alcançar pessoas e fazer de suas vidas algo maior e melhor, sabendo que o que temos aqui é passageiro, e o que nos foi preparado é muito melhor e eterno.
69. Poder hacer un cambio al sistema actual y la visión de los mismos.
70. Estudiar para tener acceso a mejores oportunidades y dar gloria a Dios.
71. Un joven que responde y entiende que ser hijo de Dios es también ser un mensajero de esperanza y que debemos proclamar a acristo ademas de eso conectar con la universidad, en servicio y amor en campus.
72. Ser un creyente que ubica su fe junto con el aprendizaje y con fuerte conviccion de que la accion transformadora de Dios es verdadera y trabaja constantemente en la vida de las personas y la iglesia.
73. Llevar la experiencia cristiana a modo de invitación a los jóvenes universitarios con sed de aprender de Dios y su palabra.
74. Ser alguém que enxerga o ambiente físico acadêmico como campo de missão.
75. Significa ser luz en un ámbito muchas veces muy cerrado a conocer más de Dios, especialmente en mí facultad. Es una gran oportunidad.
76. Más allá de la denominación, significa ser una persona que, teniendo su identidad y cosmovision parecida (en mejora) a la de Cristo, quiere capacitarse para ejercer una cierta profesión, y en ese proceso interactuar con las demás personas reflejando a Jesús y teniendo la posibilidad de dar testimonio de El verbalmente.
77. A nossa fé é muito confrontada. Mas como disse acima, temos espaço para expressar nossas ideias, só temos de estar preparados para defender o nosso credo.
78. Ser alienado, conservador, acreditar em algo que não é possível comprovar.

79.	Significa manifestar Cristo dentro do espaço universitário.
80.	crer que Cristo é o Senhor em todos os ambitos, crer em Cristo e na sua verdade protestar contra heresias e mentiras perpetuadas pela religiosidade e pela cultura.
81.	Significa que você está construindo as bases da sua vida profissional junto às bases da vida espiritual e desde esse momento, uma deve influenciar a outra.
82.	Também uma oportunidade, porém se atentar para estarmos em cooperação com a igreja.
83.	Tener una iglesia en la cual congregarse y hacer comunidad, tratar de vivir como Jesús nos manda, interesarse por los que todavía no le han conocido, compartir el evangelio con nuestros compañeros, dando testimonio vivo de quien cambio nuestra vida.
84.	Ter muitos desafios, mas acreditar que somos a geração da cruz, aquela que é capaz de ser agente transformador da sociedade por meio do evangelho, por meio do Espírito Santo.
85.	Significa que tenho que mostrar o evangelho em minha atitudes e fazer a diferença no meio em que vivo (universidade).
86.	É ter uma conduta moral diferenciada, fazendo a diferença e impactando as pessoas por onde passa. É sofrer preconceitos velados devido as suas escolhas.
87.	Desafiador. A universidade é cheia de desafios para jovens cristãos como um todo. As pessoas não dão muito crédito para um cristão na universidade, principalmente em minha área que é a História (falo de minha experiência pessoal).
88.	Respetuoso, pulcro, con valores, sumiso, inteligente, diferente.
89.	Antiquado ou conservador.
90.	Ser uma pessoa exemplar, sem serve de exemplo, ser uma pessoa que servi aos outros assim com Jesus.
91.	A universidade é um mundo. Todas as religiões se misturam. Mas devemos ter respeito um pelo outro.
92.	Minoría, lleno de retos y señalado de "pandereta" e insensato. Así como una persona que no disfruta la vida universitaria como los demás (fiestas, licor, drogas, sexo, injusticias).
93.	Estamos sumergidos entre el contexto actual y lo que Jesús nos enseña. Por ello aveces se nos señala por lo que una persona expuso en un determinado momento. Aveces se es difícil hablar del evangelio en un contexto así, donde no hay condena para quienes lo hacen pero hay una barrera no física que nos detiene.
94.	Llevar el mensaje de Cristo en la universidad, además de impactar a los que se rodean con mi testimonio.
95.	Para mí significa la oportunidad de ser una profesional más integral, más empática, con mayor integridad y sensibilidad frente a la realidad social y menos individualista. Todo esto a partir de Jesús como modelo de vida.
96.	Una lampara.
97.	Implica guardar la pureza, pensar la fe y no ceder ante la presión social.
98.	Defender mis ideas y pensamientos con actitud y derecho.
99.	Compartir la verdad en la universidad.
100.	Ser una persona portadora de esperanza que promueva el amor y la justicia.
101.	Marcar la diferencia en una generación que está muy golpeada por el mundo.
102.	Ser revolucionario.
103.	Significa que temos a responsabilidade como todos os cristaos, de pregar o evangelho com as nossas forma de viver e permanecermos firmes dentro de um ambiente universitário, demonstrando Cristo.
104.	É uma pessoa que entende o evangelho e a razão e convive de bem com os dois. Ela sabe que maior que todas as coisas é o evangelho e que consegui respeitar e amar o próximo.

105.	É mostrar que também temos a capacidade intelectual, além de uma vida de fé.
106.	Significa que a missão continua. Não tem como ser cristão apenas fora da Universidade, é preciso exercer o papel dentro da Universidade também.
107.	Alguien que puede mostrar vivir como cristiano o simplemente "ocultar su fe".
108.	Significa ser un emisario de luz, testificando de la verdad de Cristo en donde sea que esté.
109.	Abnegado.
110.	Significa que Dios me escogió por tener "x" características y "y" motivaciones para poder mostrar a Jesús dentro del gremio de mi carrera (mientras sea estudiante la misión es entre compañeros y profesores).
111.	Ir en busca de la verdad y no aceptar lo que me quiere imponer la universidad.
112.	Defender nuestro credo.
113.	Mostrar que Dios es real. Los estudiantes universitarios tienden mucho a ser racionales y presentar vanidades. Dar a conocer la verdad de que Dios quiere relacionarse con los hombres y restaurarlos.
114.	Uma oportunidade de servir a Deus em um espaço de difícil acesso da igreja.
115.	Ser sal no lugar inosso e ser luz em meio às trevas.
116.	É atuar de forma evangelística no ambiente universitário, sendo sal e luz nos corredores, salas de aula e espaços de convivência.
117.	Um desafio ( tudo me é lícito mas nem tudo me convém) e também oportunidade de apresentar meu Rei para mais pessoas.
118.	Ser un adulto joven que quiere escudriñar e impartir de una manera orgánica la palabra de Dios.
119.	Un religioso con fundamentos.
120.	Ser joven, protestante universitario es una oportunidad de articular mi fe con la profesión, es ser misionero en un ámbito estudiantil; es abrir oportunidades de dialogo con otros acerca de mi fe, y poder ser pequeños Cristos ahí. Es una lanza, que logra "enganchan" el conocimiento y el servicio.
121.	Eco , reflejo de Dios.
122.	Ser diferente.
123.	Es vivir bajo la gracia y la voluntad de Dios, actuando, aprendiendo, enseñando, en fin viviendo de forma diferente a la mayoría, cómo a mi Señor le agrada.
124.	Alguien con muchos valores y diferente en su forma de actuar y hablar.
125.	Algunas veces es un motivo para ser discriminado.
126.	Llevar las buenas nuevas del evangelio proclamar y dar parte de él en todos los entorno en este caso en la univercidad.
127.	Poder compartir de Jesús en mi contexto universitario.
128.	É uma forma de levar o evangelho para essas pessoas.
129.	En ocasiones no significa nada ya que una parte no tiene impacto en donde estudia ya que no modelan los valores bíblicos. Otros se esfuerzan en vivir a Cristo en la universidad y llevar el mensaje de salvación, aún cuando no son parte de ningún ministerio estudiantil, son luz en la universidad. En los 90, un estudiante evangélico significaba que ya no sería más un creyente de Cristo, ya que el conocimiento y la fe no van de la mano, según se creía. Gracias a Dios ha cambiado debido al ejemplo que dieron muchos.
130.	Alguien entre 18 y 30 años que participa activamente de la vida congregacional.
131.	En mi caso, al llegar a la universidad, mi vida cristiana sufrió crisis, moverme a una

	nueva ciudad, donde no conocía personas y al ser cristiano, las posibilidades de amistades cristiana en la universidad se dificultó mucho, hablar de Jesús a quienes te miraban raro solo por hablar de Jesús, pero al pasar los días y conocer el movimiento mi fe se afirmó nueva mente y tube las fuerzas necesaria para continuar siendo cristiano y predicando la palabra de Dios.
132.	Reto y compromiso, para mostrar a Jesús en todos las áreas de la vida y sociedad (académicas, sociales, políticas, etc).
133.	Una excelente oportunidad de poder ser instrumentos de diálogo en la Universidad, para hablar del Reino de Dios.
134.	Me es raro contestar esto, mas allá de evangélica me identifico siempre como cristiana y ya. Dentro de mis experiencias dentro de una iglesia metodista pienso mucho en los retiros de jóvenes, en campamentos de verano.
135.	Rechazo, que te cuestionen.
136.	Significa andar contra-corriente. Significa alzar la voz por los valores cristianos. Significa muchas veces ser rechazado por no ser parte del grupo y en otras ocasiones ser señalado. También significa compartir el mensaje de Jesús en la universidad y ser parte del cuerpo de cristo en el campus. Muchas veces no significa nada.
137.	Poder tener una perspectiva diferente de la vida, los valores y el ser humano. Ser luz en medio de las tinieblas.
138.	Irrelevante.
139.	Transmitir nuestra fé y el evangelio en la universidad, no solo mediante la palabra de Dios, sino, con nuestra vida y acciones que realizamos en nuestra vida cotidiana.
140.	Significa ser um embaixador de Cristo na universidade, é trazer o Reino de Deus para a universidade.
141.	un mediador de Cristo y la Humanidad compartiendo de su mensaje no solo con palabras sino hechos.
142.	Ser alguien que con su potencial, fuerzas y las oportunidades que te otorga el ser joven, lleve el amor de Cristo al prójimo a través de acciones prácticas, es vivir el Reino en toda área.
143.	El responsable de superar los vicios y vacíos de la iglesia. Responsable de llevar el legado histórico de la iglesia en Palabra y acción.
144.	Una lucha.
145.	Es llevar el mensaje de Jesús a un ámbito dónde no se llega mucho, donde se ve con cierto prejuicio a la fé Cristiana.
146.	Tener una identidad cristiana, asistir a una iglesia evangélica, compartir con otros universitarios cristianos.
147.	Reconhecer que é privilegiado em todos os sentidos.
148.	Nas universidades o cristão é visto como o diferente, pois todos os jovens são guiados por suas próprias vontades próprias.
149.	Es una generación que está con ansias de aprender de Cristo y su misión en la tierra, es crítica y también bastante sensible a temas que afectan su vida y de las personas alrededor.
150.	Un reto total, ser un joven evangélico universitario, conlleva a ser luz en la oscuridad y poder compartir a Jesús con mis compañeros y maestros sobre todo de una manera práctica y tangible, que ellos vean a Jesús en mi.
151.	La universidad para un evangélico acá solo puede causar dos efectos en tu vida: O te hace crecer como cristiano. O te destruyes como cristiano. No puedes ser un Cristiano pasivo en la universidad. Estar aquí te obliga a servir , a mostrar quién eres o si no te dejas arrastrar por la corriente que en estos tiempos arrasa con la juventud Cristiana.
152.	Es la oportunidad de presentar a Jesús a jóvenes que lidian con la necesidad de un Salvador y que tienen ideologías diferentes a nuestras creencias.



153.	Los retos son distintos si estudias en una universidad privada o una pública. mayormente por los horarios. Mas para los estudiantes cristianos comprometidos predicar a sus compañeros es casi una necesidad y un compromiso que satisface nuestras vidas.
154.	En el trabajo, ser diferente ser mejor, cada día.
155.	Es un reto debido a la falta de motivacion, tiempo y apoyo.
156.	Poder llevar el amor de Dios a los estudiantes.
157.	Una gran responsabilidad.
158.	Bueno en la universidad es un poco mas complicado a mi parecer porque te topas con distintas clases de persona. Los que quiere escucharte y los que no. Por lo cual hay que predicar con nuestras acciones.
159.	Una persona con amor y con la capacidad de aprovechar su edad y sacar provecho para servir y compartir la palabra de Dios.
160.	Ser luz en medio de la tinieblas.
161.	Predicar el evangelio.
162.	Ser referência e reflexo de Cristo em meio a um ambiente de dúbidas e incertezas.
163.	Es poco trasendente. Creo que la gran mayoría de universitarios evangélicos aun pasan desapercibidos por la universidad.
164.	Persona jovial con la capacidad de compartir el evangelio asemejando terminos científicos.
165.	Es bonito y difícil a su vez ya que la universidad es un ambiente tan diversificado a su vez encuentras más jóvenes evangélicos que en otros lugares pero lo malo es que el 50% de todos ellos no manifiesta su fe por miedo a no encajar y otros por que la vida unversitaria "consume" su tiempo.
166.	Es la oportunity de brillar como estudiante cristiano dando testimonio de Cristo en la Universidad ante los retos de la filosofía actual y los desafíos morales y espirituales a los que se enfrenta la sociedad y el mundo académico.
167.	Estudiantes que adoran a dios y entregan todo de si para estar en rglá con el padre celestial-dios.
168.	Ser un grupo ejemplar, de servicio, de valores, etc.
169.	Permanecer fiel a identificarme como seguidora de Jesucristo y ayudar a otros a conocer a Dios.
170.	Afortunado.
171.	Mostrar diferencia y conectar la fe con la profesión.
172.	Ser privilegiado por ir a la universidad y poder conectar la fe para servir a otros.
173.	Específicamente en mi sector de estudio (Salud-Ciencias) somos un grupo al cual se le discrimina por su falta de creencia en la ciencia.
174.	Ser diferente pero al mismo tiempo algo común. Nunca he sido criticado o menospreciado, creo que solo he tenido suerte con las personas que he hablado.
175.	Un mundo de caos, la universidad es un campo difícil para el joven evangélico.
176.	Genial, ya que, comparto mi fe con otros hermanos y podemos unidos expandir esa misma fe.
177.	Aun que se nos ve como fanáticos e ignorantes aveces, las opiniones ya son muy variadas, hay quienes piensan que tenemos más perspectiva y otros que menos. Pero pienso que en medio de una sociedad que exige y pone mucha presión en un joven, el cristiano puede traer descanso y esperanza.
178.	Una oportunity para mostrar a Cristo en las universidades y ser ejemplo de ética.

179.	É algo diferente, principalmente em uma universidade pública em que a maioria são de pessoas não religiosas. É um ponto fora da curva.
180.	Um desafio, pois é um ambiente propício a muitas descobertas, inovações e uma devasta onda de padrões.
181.	apto a aprender; aquele que está a frente para evangelizar.
182.	Creio ser testemunhar o amor de Cristo onde Ele mais é negado. Bem como também ser testemunha nos estudos e no modo de agir consigo e com os outros.
183.	Significa ser aceptado y respetado por la mayoría, pero rechazado por otra parte. Lo bueno es que eres un punto fijo en el contexto: nuestros pares saben que eres cristiano y qje estás dispuesto a hablar con ellos de los que sea. Confían en uno.
184.	Ser un opositor a las ideas de las mayorías, la juventud en mi país lucha mucho contra las autoridades o por ideales que uno muchas veces no sigue y eso nos hace diferentes e incluso anticuados.
185.	É ser alguém cada vez mais parecido com Cristo dentro da universidade, em palavras e atitudes.
186.	Ser luz para los demás.
187.	Es enfrentarse a una cultura que sólo piensa en el aquí y el ahora y poder tener la confianza en Dios de que podrás seguirle mirando más allá de lo que hay en este mundo... Tendremos que enfrentar oposición, pero más que nada, en la universidad hay muchas oportunidades de compartir la vida de Jesús con otros...
188.	Ser anticuado y religioso.
189.	Ser una persona que busca marcar la diferencia no desde una posición de autoridad sino desde una posición de servicio buscando mostrar el carácter de Jesús en medio de la universidad.
190.	Ídem respuesta anterior.
191.	Revolucionario, el ser distinto en un sitio donde la mayoría trata de entrar dentro de ciertos estándares. El ser diferentes significa mucho.
192.	Una minoría que es vista de manera negativa, por ciertos prejuicios sociales.
193.	El foco de observación y atención de todos los y las alumnos y profesores.
194.	Tener una vida acorde a lo que Dios nos enseñó, y ser de influencia para mis pares.
195.	Uma espécie um pouco rara hahaha. Infelizmente, muitos dos evangélicos que entram abandonam a fé, ou estão mais escondidos. Há muitas oportunidades de compartilhar a fé. Na área de exatas não há tanto embate teológico com não cristãos(apesar de haver algumas discussões saudáveis com colegas). Eventualmente alguma provocação, mas não tenho visto nada muito acentuado de forma geral. A minha experiência foi de que as pessoas não ligavam muito para a minha fé. Admiravam a postura, e achavam bom q o cristianismo funcionava para mim. A experiência é que a ABU é um grupo um pouco esquecido, ou "aquele grupo das pessoas de Jesus".
196.	Los seguidores de Yeshua (Jesús) como Señor y Salvador.
197.	ser un joven que cree en la salvación a través de Jesús.
198.	Tener una amplia red d amigos para hablarles d Cristo en palabras y testimonio.
199.	Significa cómo les decía reto y oportunidad. Reto pues tenemos que movernos en un medio no cristiano, y mantener nuestra fe en medio de una cultura sincrética, pero a la vez es una oportunidad maravillosa de llevar el evangelio a otros jóvenes a través de diversas situaciones cotidianas.
200.	La gran oportunidad de mi vida, para poder llevar a mis compañeros de la facultad a los pies de Cristo.
201.	Ser luz para los demás.

202.	Probablemente tenga más que ver con tratar de conciliar dos mundo aparentemente opuestos, la mayoría de los jóvenes creyentes y universitarios, viven la fe intentando reconciliar la ciencia y la biblia, además de saber cómo llevar esa creencia a un contexto real y no sólo ideal.
203.	Desafiador.
204.	Igual que el anterior.
205.	Uff... Pues la UPR RP es donde una va a perder su fe. De las demás universidades no tengo mucha experiencia, pero me parecen menos hostil. La UPR RP tambien es la universidad que lleva la voz cantante en asuntos políticos del pais, iniciando protestas como la del verano del 19. Asi que ser joven universitario evangélico es tener a tu fe retada mortalmente. Es ser población rara dentro de la universidad. Si no compartes por lo menos algunos de los valores liberales (de los cuales no todos son malos) eres un atrasado o ignorante. Sin embargo, ser joven evangélico universitario hoy en día es tambien ser práctico con la fe. O sea, retar saludablemente la fe evangélica de Puerto Rico a practicarla de manera tangible. Actos de servicio al prójimo, marginado, etc... Hablar y ser actor en temas socio-políticos SIN ser partidista (algo que ha definido a los evangélicos del pasado). Es retar la "tradición" evangélica en Puerto Rico, no de mala gana, sino haciéndole buenas y sencillas preguntas como "Por qué hacemos esto?" Algo tan básico, pero hacía falta para poder profundizar nuestra fe en algo mas alla de: 'mis papás me criaron en la fe', o 'mi iglesia le gusta hacerlo así'.
206.	Es un misionero para su universidad.
207.	Vivir conforme a la Palabra en el contexto universitario.
208.	Realmente es una gran vrntaja pirque podemos llrvar la palabra de Dios a las universidades.
209.	..
210.	Es una BOMBA porque qué mejor etapa para servirle al Señor, que la juventud, donde estamos fuertes y sanos y podemos dedicar esa fuerza a la obra.
211.	Ee bien, pues ayudamos a los demás estudiantes a escuchar el evangelio de cristo.
212.	Es ser una luz de Dios n medio de toda confusión.
213.	Que no hay edad para ser evangélico, por qué es lo mejor que pude ser un joven.
214.	Significa una diferencia marcada en comparación con los demás, donde pueden verte de manera diferente, como alguien apartado de prácticas populares, que busca la santidad. Es un reto y una oportunidad para mostrarles a Jesús de la manera no nominal en que ellos lo han visto.
215.	Como dije es un reto, y mucho más dentro de la Universidad, sabemos que los ojos del mundo están puesto en nosotros y hay que velar por seguir firme.
216.	Pues es el momento en que debemos aprender a desechar lo que afecta negativamente nuestra vida espiritual y saber llevar los estudios sin dejar de poner a Dios en primer lugar.
217.	Uff... Pues la UPR RP es donde una va a perder su fe. De las demás universidades no tengo mucha experiencia, pero me parecen menos hostil. La UPR RP tambien es la universidad que lleva la voz cantante en asuntos políticos del pais, iniciando protestas como la del verano del 19. Asi que ser joven universitario evangélico es tener a tu fe retada mortalmente. Es ser población rara dentro de la universidad. Si no compartes por lo menos algunos de los valores liberales (de los cuales no todos son malos) eres un atrasado o ignorante. Sin embargo, ser joven evangélico universitario hoy en día es tambien ser práctico con la fe. O sea, retar saludablemente la fe evangélica de Puerto Rico a practicarla de manera tangible. Actos de servicio al prójimo, marginado, etc... Hablar y ser actor en temas socio-políticos SIN ser partidista (algo que ha definido a los evangélicos del pasado). Es retar la "tradición" evangélica en Puerto Rico, no de mala gana, sino haciéndole buenas y sencillas preguntas como "Por qué hacemos esto?" Algo tan básico, pero hacía falta para poder profundizar nuestra fe en algo mas alla de: 'mis papás me criaron en la fe', o 'mi iglesia le

	gusta hacerlo así'.
218.	Es ser parte de un grupo privilegiado de gente que consigue entrar en la Universidad, al igual que otros. Este grupo de jóvenes cristianos tiene la oportunidad a más de aplicar su mente a una disciplina académica, aplicar su fe o espiritualidad a sus estudios.
219.	El hecho de ser un evangélico universitario rompe con muchos paradigmas arcaicos que antes nos hacían ver como ignorantes y fanáticos ante la sociedad. Ser evangélico universitario me da la oportunidad de llegar a lugares y a personas específicas que no conocen la verdad, y dentro de la universidad somos fuente de esperanza, refugio y consuelo en un medio dominado por las malas costumbres.
220.	Lo mismo que lo anterior, porque lo dije desde mi punto de vista como joven.
221.	Que debo ser bueno.
222.	Que tengo el deber de compartir mi fe a mis compañeros de la universidad, para que puedan ser salvos y conocer más a Dios.
223.	Ser valiente y perseverante ante la fe que que uno tiene.
224.	No sabes pensar.
225.	Es hermoso entregar tu juventud y vida a Dios.
226.	Que debo ser bueno.
227.	Muchos son cristianos a escondidas, y otros vivien su fe, como si la u fuera una iglesia, pero siento que ahora se dejan ver mas los chicos cristianos.
228.	Ser un joven tímido.

## APÊNDICE 8 - Roteiro de perguntas utilizado na sessão de grupo focal

1) Por que você participa de um grupo ligado a IFES América Latina?

*1) ¿Por qué participa en un grupo vinculado a IFES América Latina?*

---

2) Ao longo da pesquisa tivemos muita dificuldade em conseguir com que os jovens ligados a IFES América Latina respondessem ao questionário. Solicitamos várias vezes por e-mail, pelo Instagram e pelo WhatsApp. O questionário (link) ficou aberto de agosto/2019 a maio/2020. Tivemos apenas 228 respostas nos 20 países de atuação da IFES na América Latina. Na percepção de vocês, porque foi tão difícil fazer com que os jovens ligados ao movimento respondessem ao questionário?

*2) A lo largo de la investigación tuvimos gran dificultad para lograr que los jóvenes vinculados a IFES América Latina respondieran el cuestionario. Solicitamos varias veces por correo electrónico, Instagram y WhatsApp. El cuestionario (enlace) estuvo abierto desde agosto / 2019 hasta mayo / 2020. Solo tuvimos 228 respuestas en los 20 países donde IFES opera en América Latina. En su percepción, ¿por qué fue tan difícil lograr que los jóvenes vinculados al movimiento respondieran el cuestionario?*

---

3) Na sua percepção há dificuldade de mobilização dos jovens ligados a IFES na América Latina no seu país? Se há dificuldade de mobilização, na sua opinião, poderíamos considerar a IFES América Latina como um movimento?

*3) En su percepción, ¿es difícil movilizar a los jóvenes vinculados a IFES en América Latina en su país? Si hay dificultad para movilizarse, en su opinión, ¿podríamos considerar a IFES Latinoamérica como un movimiento?*

---

4) Quando perguntamos sobre a participação dos jovens junto aos movimentos sociais em seus respectivos países percebemos que duas reações: a) não há envolvimento dos jovens com os movimentos sociais; b) confundiram movimentos sociais com ação social de filantropia. Ao que parece os evangélicos tem muita dificuldade de se envolverem com movimentos sociais. Na sua opinião, por que há esse distanciamento dos evangélicos com os movimentos sociais em seus respectivos países?

*4) Cuando preguntamos sobre la participación de jóvenes con movimientos sociales en sus respectivos países, notamos que hay dos reacciones: a) no hay participación de jóvenes con movimientos sociales; b) los movimientos sociales confundidos fueron confuso con la acción social filantrópica. Apparently, a los evangélicos les resulta muy difícil involucrarse con los movimientos sociales. En su opinión, ¿por qué existe una distancia entre los evangélicos y los movimientos sociales en sus respectivos países?*

---

5) Os movimentos sociais trazem consigo muita referência ao campo político, mas ao que parece os grupos ligados a IFES América Latina preferem não adentrar nesses aspectos políticos. Por quê? E de que forma esse silenciamento e ausência política interfere na prática social de vocês enquanto jovens?

*5) Los movimientos sociales aportan mucha referencia al campo político, pero parece que los grupos vinculados a IFES Latinoamérica prefieren no entrar en estos aspectos políticos. ¿Porque? ¿Y cómo este silenciamiento y ausencia política interfiere con su práctica social como jóvenes?*

---

6) A América Latina é marcada por desigualdades, injustiças sociais e estruturas de dominação. Ao longo da pesquisa percebemos que historicamente os movimentos juvenis geralmente são protagonistas nesses enfrentamentos, mas não percebemos essa participação social dos grupos ligados a IFES América Latina. Por que?

*6) América Latina está marcada por desigualdades, injusticias sociales y estructuras de dominación. A lo largo de la investigación, nos dimos cuenta de que históricamente los movimientos juveniles en general han sido protagonistas de estos enfrentamientos, pero no hemos notado esta participación social de grupos vinculados a IFES América Latina. ¿Por qué?*

---

7) A Missão Integral foi uma resposta protestante latino-americana frente as desigualdades e injustiças na América Latina na década de 1970, inclusive a Missão Integral foi um dos movimentos que fazem parte a trajetória da IFES América Latina. Contudo, percebemos que quase a metade dos jovens de hoje que responderam ao questionário nunca tinham ouvido falar de Rene Padilla e Samuel Escobar, ou só tinham ouvido falar de nome. Então, deduzimos que essa lacuna formativa pode ter contribuído para que hoje os grupos ligados a IFES América Latina tenham pouca participação social e política. O que você acha dessa conclusão? Procede? Ou estamos equivocados na análise?

*7) La Misión Integral fue una respuesta protestante latinoamericana a las desigualdades e injusticias en América Latina en la década de 1970, incluyendo la Misión Integral fue uno de los movimientos que forman parte de la trayectoria de IFES América Latina. Sin embargo, nos dimos cuenta de que casi la mitad de los jóvenes de hoy que respondieron el cuestionario nunca habían oído hablar de René Padilla y Samuel Escobar, o solo habían oído hablar de nombres. Entonces, deducimos que esta brecha formativa pudo haber contribuido a que hoy los grupos vinculados a IFES América Latina tengan poca participación social y política. ¿Qué opinas de esta conclusión? ¿Usted está de acuerdo? ¿O nos equivocamos en el análisis?*

---

8) Em termos práticos e efetivos, de que forma fazer parte de um grupo ligado a IFES América Latina alterou sua percepção da realidade social? De que forma os cursos e treinamentos oferecidos pela IFES em seu país conseguiram mudar sua percepção acerca da leitura da sociedade?

*8) En términos prácticos y efectivos, ¿cómo ha cambiado tu percepción de la realidad social por ser parte de un grupo vinculado a IFES América Latina? ¿Cómo los cursos y la formación ofrecidos pela IFES em su país han logrado cambiar su percepción de la lectura de la sociedad?*

---

9) A IFES é constituída basicamente de jovens universitários. Essas duas categorias são importantes para se compreender a atual realidade social dos países na América Latina. Então, a condição de ser jovem em uma universidade pública deveria ser capaz de tonificar e ampliar as disputas e os enfrentamentos sociais, mas não conseguimos perceber essa atuação nos atuais jovens ligados a IFES América Latina. Por que?

*9) IFES está formado básicamente por jóvenes universitarios. Estas dos categorías son importantes para comprender la realidad social actual de los países de América Latina. Entonces, la condición de ser joven en una universidad pública debe poder tonificar y ampliar disputas y enfrentamientos sociales, pero no podemos percibir este desempeño en la juventud actual vinculada a IFES Latinoamérica. ¿Porque?*

---

10) Uma de nossas conclusões na pesquisa foi que para os jovens ligados a IFES América Latina os aspectos religiosos sobressaíram sobre os aspectos políticos, sociais e educacionais. Ou seja, dá a entender que a religião é a principal esfera norteadora da vida e que todas as outras estão subordinadas a lógica religiosa. Você concorda com essa nossa percepção/conclusão?

*10) Una de nuestras conclusiones en la investigación fue que para los jóvenes vinculados a IFES América Latina, los aspectos religiosos sobresalían sobre los aspectos políticos, sociales y educativos. En otras palabras, implica que la religión es la principal esfera rectora de la vida y que todas las demás están subordinadas a la lógica religiosa. ¿Estás de acuerdo con nuestra percepción / conclusión?*

## ANEXO 1 - Mapa de atuação territorial da CIEE/IFES na América Latina



**20**  
MOVIMIENTOS  
AFILIADOS

**153**  
MILLONES  
DE JÓVENES  
EN LA REGIÓN

#### MOVIMIENTOS AFILIADOS:

- ABUA ARGENTINA
- CCU BOLIVIA
- ABUB BRASIL
- GBUCH CHILE
- UCU COLOMBIA
- ECU COSTA RICA
- KOINONIA CUBA
- ADEE REPÚBLICA DOMINICANA
- ECU ECUADOR
- MUC EL SALVADOR
- GEU GUATEMALA
- CCUH HONDURAS
- COMPA MÉXICO
- CECNIC NICARAGUA
- CEC PANAMÁ
- GBUP PARAGUAY
- AGEUP PERÚ
- ABU PUERTO RICO
- CBUU URUGUAY
- MUEVE VENEZUELA

Fonte: site da *International Fellowship of Evangelical Students*

Disponível em: <[https://ifesworld.org/wp-content/uploads/2019/09/IFES-Regional-Maps-ES\\_America-Latina.pdf](https://ifesworld.org/wp-content/uploads/2019/09/IFES-Regional-Maps-ES_America-Latina.pdf)>

Acessado em: 20 de outubro de 2019