

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Daniela Medeiros de Azevedo Prates

*A MARCA DA PROMESSA:
CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS*



PORTO ALEGRE

2014

Daniela Medeiros de Azevedo Prates

A MARCA DA PROMESSA.

CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elisabete Maria Garbin

Linha de Pesquisa: Estudos Culturais em Educação

Porto Alegre

2014

Daniela Medeiros de Azevedo Prates

A MARCA DA PROMESSA.
CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação.

Aprovada em 24 fev. 2014.

Prof^a. Dr^a. Elisabete Maria Garbin (PPGEdu/UFRGS) – Orientadora

Prof^a Dr^a Clarice Saete Traversini (PPGEdu/UFRGS)

Prof^a Dr^a Cristianne Maria Famer Rocha (PPGCOL/UFRGS)

Prof^a Dr^a Kamila Lockmann (PPGEdu/FURG)

Prof. Dr. José Machado Pais (ICS/Universidade de Lisboa)

CIP - Catalogação na Publicação

Prates, Daniela Medeiros de Azevedo
A Marca da Promessa: culturas juvenis
assembleianas / Daniela Medeiros de Azevedo
Prates.
-- 2014.
427 f.

Orientadora: Elisabete Maria Garbin.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do
Rio
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS,
2014.

1. Juventude. 2. Religião. 3. Educação. I.
Garbin, Elisabete Maria, orient. II. Título.

*Aos amores da minha vida:
toda minha família –
meu avô, ora na Eternidade, minha avó,
minha mãe, minhas irmãs, minhas sobrinhas,
meu esposo –
e aos jovens assembleianos:
obrigado por compartilharem trajetórias e projetos...
sintam-se homenageados.*

AGRADECIMENTOS

A construção desta Tese perpassa trajetórias, sentimentos, inquietudes, conversas e um intenso ensejo de saber. Suspeitar dos pensamentos assertivos, assumir o lugar da dúvida e aceitar os desafios travados não se faz em solos firmes, seguros, também não se faz na solidão. O espaço aparentemente disperso, confuso, que me fez companhia ao longo dos anos de pesquisa em meio a práticas de leitura, escrita e deambulações guarda em si anseios, expectativas, limites e potencialidades, mas de fato pouco guarda de solidão.

Trata-se mais de estar a sós com os pensamentos, na imersão sobre textos, num certo exercício de brincar com as palavras, entremear conversas com autores, envolvendo-me nos debates com colegas e professores, encontrando e revendo trajetórias, narrativas, observando o que dão a dizer. Nesse espaço difuso, distante que habita junto a palavras, inscreve-se esta Tese, cujas arguições são tecidas, tramadas, junto a pessoas que foram mobilizadoras deste ensejo, acolhendo este projeto que por ora se concretiza, fazendo parte desta trajetória – da minha vida – a todos o mais sincero gesto de minha profunda gratidão: dedico a vocês esta Tese!

A Deus pela fé, pelo amor e pelas pessoas que me acompanham/ram.

Ao meu avô, Ari, ora na Eternidade, por me inspirar a cada instante. Marcou em mim o seu exemplo, por todo o seu amor, honra e trabalho. Marcaram em mim suas últimas palavras, e a elas sigo. Suas palavras não se apresentam em minha vida como uma sina, mas como o íntimo ardor de aprender, e seguirei, certamente, como havia sonhado: estudando.

À minha vó, Cely, uma das pessoas mais sábias que conheci, por dividir sua vida, por acrescentar-me conhecimentos e por incentivar-me, sempre, a estudar. Foi muito difícil essa distância travada no período de estudos por me afastar de tua ternura quando mais precisavas.

À minha mãe, Jane, a quem palavras jamais serão suficientes para (re)criá-la: tão grandiosa! Pela mãe e mulher que é. Pelo amor, pelo esforço, pela dedicação, por todas as abdições que fez na sua vida, obrigada. Ensinou-me não somente a ser a criança que fui e a mulher que me torno, foi sempre exemplo, uma vencedora. Obrigada pela compreensão

em minhas ausências, pelo orgulho, motivação, pelas tantas conversas travadas! Obrigada minha mãe amada!

Às minhas amadas irmãs, Alessandra e Tatiana, por permanecermos unidas por um intenso e enorme sentimento que nos acompanha em nossas jornadas. Obrigada pelas palavras, pelos debates, pelo incentivo, obrigada por existirem na minha vida!

À querida sobrinha, Júlia, por ser um presente de Deus, um anjo que trouxe mais alegria para nossas vidas. Obrigada pelas conversas, opiniões e inferências que possibilitaste nesta Tese na condição de jovem. A Laura, sobrinha amada, cuja infância tanto encanta com seus sorrisos e suas travessuras, obrigada pelo amor.

Ao meu pai cuja distância não diminui nosso amor, obrigada por existir!

À minha avó Maria, minhas tias e primos amados, cuja alegria irradia. Ao meu avô Benzinho, obrigado por aguardar meu retorno de estudos para se despedir, descanse em paz...

Ao meu esposo, amigo e companheiro, cujas palavras jamais serão suficientes para agradecer a cumplicidade nesta caminhada. Obrigado pela paciência nos meus silêncios e distanciamentos, mas também pelas inúmeras vezes que irrompeste estes momentos de imersão com teu sorriso amoroso. Agradeço por compreender minhas limitações, por carregar comigo esta grandiosa responsabilidade, pelo companheirismo nos debates e, ainda, pelo amor na sua forma mais simples e sincera. Obrigada por me acompanhar nessa trajetória acadêmica e por fazê-la dela também tua jornada!

Ao meu sogro, Rogério e minha sogra Ilka pelo carinho, pelas palavras, pela preocupação e pelo imenso amor. Obrigada pelo apoio!

Aos meus cunhados Eduardo, ora junto a Deus, Fernando, Tiago, Fabrício e Júnior que, como irmãos, passaram a fazer também a minha história.

Aos amigos, colegas e comunidade da E.M.E.F Ver. Arnaldo Reinhardt por tudo que aprendi junto a vocês, especialmente à diretora Ana Beatriz Bezerra Parker cujo apoio e amizade foram fundamentais.

Agradeço ainda a Secretaria Municipal de Educação de Novo Hamburgo pelo incentivo a esta pesquisa, em especial, ao secretário Ademar Alberto Carabajal e a diretora Eliane Anselmo, aos colegas – agradeço ainda o acolhimento, carinho e amizade no momento final desta caminhada.

Um muito obrigada a Universidade Federal do Rio Grande do Sul que faz parte de minha trajetória acadêmica desde a Graduação em Ciências Sociais, agradeço a todos aqueles que contribuíram para assegurar seu mérito na qualidade de ensino e fizeram-se presentes em minha formação.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação, à Linha de pesquisa dos Estudos Culturais em Educação e ao Núcleo de Estudos sobre Currículo, Cultura e Sociedade (NECCSO) e seus professores. Em especial, agradeço à Prof.^a Dr.^a Clarice Traversini e Prof. Alfredo Veiga-Neto pelas contribuições de suas aulas nesta Tese que, mesmo nas limitações desta escrita, instigaram a pensar diferentemente.

Agradeço ainda a importantes espaços de estudos e pesquisa de outras universidades que me acolheram neste percurso:

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Inclusão (GEPI) na Universidade do Vale dos Sinos, agradeço aos professores e colegas mestrandos e doutorandos pela qualidade do debate e aprofundamento de textos que se tecem nesta Tese, em especial as coordenadoras Prof.^a Dr.^a Maura Corsini Lopes e Prof.^a Dr.^a Elí Fabris.

Ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e ao grupo de estudos e pesquisa que compõem o Observatório Permanente da Juventude, agradeço profundamente o acolhimento, atenção e qualidade dos espaços de estudos e debates oportunizados. Em especial, agradeço ao Prof. Dr. José Machado Pais, pelas inestimáveis contribuições nas orientações desta Tese no período de Doutorado Sanduíche e pelo envolvimento que seus textos e indicações mobilizaram na escrita desta Tese, muito obrigado! Agradeço ainda ao acolhimento e contribuições dos professores pesquisadores Prof. Dr. Vitor Ferreira e Prof. Dr. Ruy Blanes.

Agradeço pelas inestimáveis contribuições dos professores e avaliadores desta Tese, Prof.^a Dr.^a Clarice Salete Traversini, Prof.^a Dr.^a Cristianne Fammer Rocha, Prof.^a Dr.^a Kamila Lockmann e Prof. José Machado Pais: muito obrigado por permitirem o enriquecimento e aprofundamento desta pesquisa!

A professora Ana Karina Braun, pelo apoio e parceria na revisão desta Tese e, ainda, a dedicada atenção no ensino da Língua Inglesa.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa nos últimos dois anos de afastamento do trabalho que foram fundamentais a escrita desta Tese. Agradeço ainda pela importante oportunidade proporcionada na realização de Doutorado Sanduíche com recursos públicos, processo número 13729/12-8, cuja experiência foi de imensurável contribuição à pesquisa.

Às minhas colegas de orientação pelas palavras e incentivo à pesquisa: Angélica, Cíntia, Bel, Lis e Rita. Aos demais colegas que compartilharam este debate, em especial, ainda pela profunda amizade: Rochele da Silva Santaiana.

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Elisabete Maria Garbin por acolher-me no grupo de pesquisas e estudos sobre juventudes na contemporaneidade, compartilhando autores, debates e suspeições no exercício de orientação e amizade. Agradeço pela oportunidade de fazer parte deste grupo e por todo o conhecimento que proporcionaste a escrita desta Tese, sobretudo por acreditar que seria possível. Obrigada pelo carinho, pela incansável preocupação, pelas intensas e vividas oportunidades que abriste em meu caminho!

Propositalmente, deixo por último aquelas pessoas que marcaram a construção desta pesquisa: aos jovens assembleianos, pastores, lideranças, professores e demais membros das comunidades assembleianas, especialmente do Campo de Canudos e Lisboa, por compartilharem de suas trajetórias e de suas vidas: minha imensa gratidão e respeito por tornarem esta pesquisa possível. Dedico com muito carinho esta Tese a vocês, sintam-se homenageados!

RESUMO

Esta Tese investiga a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade, ancorando-se nas interlocuções dos referenciais teórico-metodológicos dos Estudos Culturais em Educação, dos estudos sociológicos e antropológicos sobre juventudes e religião. A primeira parte da Tese permite compreender a juventude enquanto categoria contingencialmente construída, colocando em pauta como irrompe uma série de discursos e práticas que passam a assumir os jovens como *front* de diferentes investimentos, inclusive religiosos. Traz um panorama do campo religioso, percebendo a emergência ou re-apropriação de valores éticos e morais em tempos de encurtamento das fronteiras e alargamento da diversidade de opções que impulsionam sucessivos fluxos migratórios e movimentos de missão evangélica. O tema assume relevância de estudo diante do crescimento da população evangélica e de seu promissor mercado cultural, os quais criam investimentos sobre os jovens a fim de interpelá-los em seus discursos. A segunda parte da Tese analisa a constituição de sujeitos-jovens mediante suas trajetórias de inserção à crença que, resguardadas suas especificidades, parte das seguintes condições: crescer no Evangelho ou converter-se ao longo da vida. As análises incidem sobre dois eixos centrais: os investimentos institucionais da igreja e, no caso dos crescidos no Evangelho, da família na orientação de determinados modos de viver e se constituir como sujeito imbricado a crença; concomitantemente, analisa os investimentos dos próprios sujeitos sobre si, interpelados por outras formas de experimentar a condição de ser/estar jovem presentes em tempos de fluidez e provisoriedade. Metodologicamente, a pesquisa desenvolveu-se mediante a inserção etnográfica junto a jovens da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no município de Novo Hamburgo, no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil, entre os anos de 2011 e 2012. Desdobrou-se junto a jovens da comunidade assembleiana de Lisboa, Portugal, em 2013. Foram realizadas observações-participantes em espaços institucionais com forte investimento sobre jovens e dos próprios jovens – como congressos, encontros de louvor e oração, cultos e demais espaços de estudos – e nas incursões em outras instâncias do cotidiano, buscando aproximação às culturas, sociabilidades, lazeres, consumos, relações nos espaços escolares, trabalho – em seus trajetos e projetos de vida. A Tese infere que há reconfigurações nos modos de constituição dos sujeitos na contemporaneidade, percebidos nos modos de pertencimentos e sentidos de vivenciar a condição de ser evangélico, o que não remete a formas de resistência juvenil, mas novos modos de existência evocados pela condição de ser/estar jovem, afinal, ao mesmo tempo em que buscam se manter portadores da promessa de salvação, os jovens ensejam ser portadores da condição juvenil.

Palavras-chave: Jovens. Religião. Assembléia de Deus. Estudos Culturais. Educação.

PRATES, Daniela Medeiros de Azevedo. **A Marca da Promessa:** culturas juvenis assembleianas. Porto Alegre, 2014. 427 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ABSTRACT

This PhD thesis investigates the constitution of the young at Assemblies of God church in contemporary world, based on interlocutions of theoretical and methodological references of Cultural Studies in Education and sociological and anthropological studies in youth and religion. The first part displays the concept of youth as a category built contingently, and tables the origin of a series of discourses and practices that assume youth as a front of different investments, even religious ones. It brings a view of the religious field through the awareness of the emergency of regaining ethical and moral values in times of shortened frontiers and enlarged diversities of options that impulse successive migratory flows and evangelical missionary movements. This subject assumes the relevance of the study in the face of the growth of evangelical population and its promising cultural market that has invested in the young in order to be able to question their discourses. The second part of the thesis analyses the constitution of the young through the insertion trajectories to their faith that arise out of the following conditions considering their specificities: being raised according to the Gospel truth or being converted along their lives. The analyses incur two central topics. The first focuses on the institutional investments of the Church. And the second focuses on the faithful who raised according to the Gospel truth and on the guidance of their families on how to live and constitute themselves as individuals committed to their faith. Concurrently it analyzes the investments of the individuals in themselves, who are tempted by other ways of experiencing the condition of being young in a time of fluidity and temporariness. The research was developed methodologically through the ethnographical insertion next to the youth of Evangelical Assemblies of God church in Novo Hamburgo, a city located in the state of Rio Grande do Sul, Brazil, in 2011 and 2012. Another part of the research was developed in the Assemblies of God community in Lisbon, Portugal, in 2013. Participant observations have been done in institutional spaces with a strong investment in the young, who have also been agents in this process – such as conferences, worship and prayer meetings, services and other study meetings – and in other kinds of daily incursions. These observations aim the approximation of culture, sociability, entertainment, consumption, relationships in scholar environments and work in the life trajectories and projects of the faithful. The thesis infers that there are reconfigurations in the ways of the constitution of subjects in contemporary world, perceived in the ways of belonging and experiencing the condition of being evangelical. This fact does not remit the ways of juvenile resistance, but new ways of existence evoked by the condition of being young, since the young aim to live according to their juvenile condition and, at the same time, to keep on being carriers of the salvation promise.

Key-words: Young. Religion. Assemblies of God. Cultural Studies. Education.

PRATES, Daniela Medeiros de Azevedo. **The Mark of the Promise:** juvenile cultures of Assemblies of God church. Porto Alegre, 2014. 427 f. Thesis (Doctorate in Education) – Postgraduate Program in Education, Faculty of Education, Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capa. Registro de Prates (2011)	01
Figura 2: Sede do Campo de Canudos. Registro de Prates (2012)	63
Figura 3: Itinerários da Pesquisa UMADC. Registro de Prates (2011-2012)	64
Figura 4: Ensaaios na Sede de Canudos. Registro de Prates (2011)	65
Figura 5: Setor 1. Registro de Prates (2011-2012)	66
Figura 6: Setor 2. Registro de Prates (2011-2012)	67
Figura 7: Setor 5. Registro de Prates (2011-2012)	68
Figura 8: <i>Rumo à terra prometida</i> . Fonte: http://www.adcanudosnh.com.br	165
Figura 9: Primeira igreja da Assembléia de Deus na Vila Iguaçú. Fonte: Tânia	172
Figura 10: Sede do campo de Canudos. Fonte: http://www.adcanudosnh.com.br	173
Figura 11: Sub-sedes Canudos. Fonte: http://www.adcanudosnh.com.br	173
Figura 12: <i>Pregue o Evangelho</i> . Fonte: http://www.adcanudosnh.com.br	176
Figura 13: Desenho de Fabiana na Revista Juniores, 2007 Arquivo Pessoal	185
Figura 14: Crescendo em Cristo. Revista Juniores, 2005. Arquivo Pessoal	186
Figura 15: Apresentação ao Senhor. Fonte: Elisa	188
Figura 16: Siga-me. Registro de Prates (2012)	190
Figura 17: Convertendo-se em Cristo. Registro de Prates (2011)	203
Figura 18: Campo Bíblico. Registro de Prates (2013)	212
Figura 19: Sete Rios. Registro de Prates (2013)	213
Figura 20: Marcas corporais. Registro de Prates (2011)	222
Figura 21: Mortificação. Registro de Prates (2011)	223
Figura 22: <i>Adolescentes</i> . Registro de Prates (2011)	229
Figura 23: Discipulado. Registro de Prates (2011)	230
Figura 24: Batismo nas águas. Registro de Prates (2011)	231
Quadro 1: Estrutura dos cultos assembleianos. Fonte: Prates	239
Figura 25: Práticas de invocação à Palavra. Registro de Prates (2011)	240
Figura 26: A Bíblia. Registro de Prates (2011)	241
Figura 27: A Palavra. Registro de Prates (2011)	242
Figura 28: Vencendo o inimigo. Fonte: Revista <i>Adolescentes</i> , 2011	243
Figura 29: Oração. Registro de Prates (2011)	245
Figura 30: Manifestação do Espírito Santo. Registro de Prates (2011)	246
Figura 31: Práticas de oração Registro de Prates (2011)	247
Figura 32: Está Escrito. Registro de Prates (2011)	256
Quadro 2: Rotina na comunidade assembleiana de Canudos. Fonte: Prates	251
Figura 33: Casamento. Registro de Prates (2011)	252
Figura 34: Congresso no campo de areia 1. Registro de Prates (2011)	254
Figura 35: Congresso no campo de areia 2. Registro de Prates (2011)	255
Figura 36: Congresso de Jovens na Iguaçú. Registro de Prates (2011)	256
Figura 37: Membros da congregação na sede. Registro Prates (2011)	258
Figura 38: Geração que tem a marca da Promessa. Registro de Prates (2011)	262
Figura 39: Marcas da promessa seus estilos. Registro de Prates (2011 e	277

2012)	
Figura 40: Em busca do “caráter Cristão”. <i>Discipulado</i> , 2002 Arquivo Pessoal	278
Figura 41: Assembleiana. Registro de Prates (2007)	279
Figura 42: Jovens assembleianas. Registro de Prates (2011 e 2012)	281
Figura 43: Usos e Costumes. Registro de Prates (2011 e 2012)	282
Figura 44: Assembleianos. Prates (2011) e http://www.adcanudosnh.com.br	283
Figura 45: <i>Que mundo é esse?</i> Registro de Prates (2011)	286
Figura 46: Assembleianos em Portugal. Registro de Prates (2013)	288
Figura 47: Ser cristão. Registro de Prates (2013)	289
Figura 48: Eu sou crente! Registro de Prates (2011 e 2012)	290
Figura 49: Ser/estar jovem assembleiano. Registro de Prates (2011 e 2012)	295
Figura 50: Congresso na Sede. Registro de Prates (2011)	308
Figura 51: O <i>Point</i> . Fonte: http://novo.campobom.rs.gov.br/informacoes	311
Figura 52: Tecnologias. Registro de Prates (2011 e 2012)	330
Figura 53: Igreja nas redes sociais. Registro de Prates (2013)	336
Figura 54: Página dos jovens assembleianos no <i>Facebook</i> . Registro Prates (2013)	340
Figura 55: Páginas dos jovens assembleianos no Facebook II. Registro Prates (2013)	341
Figura 56: Páginas dos jovens assembleianos no <i>Facebook</i> III. Registro Prates (2013)	341
Figura 57: Compartilhando estilos. Registro de Prates (2011 e 2012)	342
Figura 58: Compartilhando estilos 2. Registro de Prates (2011 e 2012)	343
Figura 59: Compartilhando estilos 3. Registro de Prates (2011 e 2012)	344
Figura 60: Compartilhando estilos no <i>Facebook</i> . Registro de Prates (2013)	345
Figura 61: Jovens assembleianos Lisboa compartilhando estilos. Registro Prates (2013)	346
Figura 62: Banca no Congresso de Missões em Lisboa. Registro de Prates (2013)	352
Figura 63: Bancas nos eventos religiosos em Canudos. Registro Prates (2011 e 2012)	352
Figura 64: Jovens assembleianos nas páginas do <i>Facebook</i> . Registro de Prates (2013)	354
Figura 65: Héber Marques no campo bíblico. Registro de Prates (2013)	355
Figura 66: <i>Rock in cena</i> : cenário assembleiano português. Registro Prates (2013)	361

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CGADB - Convenção Geral das Assembléias de Deus

CPAD - Casa Publicadora da Assembléia de Deus

Conamad - Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil

EBD – Escola Bíblica Dominical

GEADA - Grupo de Encaminhamento e Aconselhamento a Drogados e Alcoólatras

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

UMADC – União da Mocidade das Assembléias de Deus de Canudos

SUMÁRIO

1 (RE) ITINERANDO O ESTUDO: NOTAS PREAMBULARES	17
1.1 DO TEMA: JUVENTUDE, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO.....	21
1.2 DA TESE: PROBLEMA E OBJETIVOS	30
PARTE I: DOS APORTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA	
2 TRAMANDO REDES: DOS REFERENCIAIS DA PESQUISA	39
2.1 NAS TRILHAS DOS ESTUDOS CULTURAIS	41
2.2 PEREGRINAÇÕES ETNOGRÁFICAS.....	50
2.2.1 Entre ilhas e terras prometidas: do <i>fazer</i> etnografia	52
2.2.2 <i>Estar Lá</i> : dos percursos e itinerários da pesquisa	61
2.2.3 <i>Estar Lá, Escrever Aqui</i> : “entrevendo” modos de ver e escrever em campo	82
3 JUVENTUDE E RELIGIÃO – (RE)ABRINDO A QUESTÃO	98
3.1 JUVENTUDE(S): REABRINDO A QUESTÃO.....	102
3.1.1 A (in)determinação da juventude	106
3.1.2 A <i>invenção</i> da categoria juventude.....	116
3.1.3 Juventudes na Contemporaneidade	125
3.2 RELIGIÃO E SOCIEDADE: CAMPO DE DEBATES	132
3.2.1 O debate acadêmico sobre os evangélicos	144
3.2.2 O debate sobre a Assembléia de Deus: <i>chamado</i> e formação.....	151
PARTE II: BLOCO ANALÍTICO	
4 ESTAR LÁ, ESCREVER AQUI: RUMO À “TERRA PROMETIDA”	165
4.1 CRESCENDO EM CRISTO: DOS MODOS DE CONDUÇÃO	181
4.1.1 <i>Crescendo no Evangelho</i>	185
4.1.2 <i>Convertendo-se em Cristo</i>	203

4.1.3 (Re) nascendo em Cristo: o batismo nas águas como ponto de convergência nas trajetórias dos jovens na comunidade assembleiana	226
4.1.4 Aprendendo a viver em comunidade	237
5 GERAÇÃO QUE TEM A MARCA DA PROMESSA: CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS	262
5.1 GERAÇÃO QUE TEM A MARCA DA PROMESSA	270
5.2 CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS: SOCIABILIDADES, LAZERES E CONSUMOS	296
5.2.1 O <i>point</i> da galera: a praça	310
5.2.2 A <i>night</i> : do rito às interdições nas experimentações juvenis.....	318
5.2.3 Nos percalços da Geração <i>high tech</i>	327
5.2.4 <i>Vamos lá galera!</i> Consumos musicais assembleianos	347
5.3 TRAJETOS E PROJETOS: RELIGIÃO, ESCOLA E TRABALHO.....	362
6 (RE) ITINERANDO A TESE: NOTAS FINAIS	396
REFERÊNCIAS	409
OUTRAS FONTES CONSULTADAS	421
ANEXOS	423
ANEXO A – Termo de Consentimento Pastor e Supervisor Geral da Juventude	424
ANEXO B – Termo de Consentimento Maiores de 18 anos	425
ANEXO C – Termo de Consentimento Menores de 18 anos.....	426
ANEXO D – Genealogia das Igrejas Evangélicas no Brasil.....	427

1 (RE) ITINERANDO O ESTUDO: NOTAS PREAMBULARES

Ao apresentar a Tese, proponho como itinerário inicial situar a paisagem sob a qual o texto foi inscrito. Incita rememorar nas “páginas amareladas”¹ meu encontro com a pesquisa em religião, uma proposta que se iniciava nos primeiros semestres da Graduação em Ciências Sociais nesta Universidade, mas que perpassa inquietudes anteriores marcadas pela própria trajetória de vida.

A forte presença da religiosidade, imbricada ao catolicismo em minha família, traz recordações de novenas, missas, comunhão e de um distanciamento destes rituais desde o final da infância, rompido somente em funerais. O que poderia ser pensado como uma impaciência a tais rituais, somada a minha inquietude juvenil em experimentar outros mundos possíveis, mesmo que em nenhum deles encontrasse o espaço sacro, não me remetia à busca de respostas no âmbito religioso, mas sim ao encontro com a pergunta: por que as pessoas buscam a religião? Talvez, pelas marcas da forte presença da fé em minha trajetória e pelo afastamento da instituição religiosa, passei a me sentir instigada em compreender a forma como a fé orienta diferentes crenças e modos de ser na sociedade.

Durante meus estudos de Graduação, pretendia realizar a inserção etnográfica entre catadores de material reciclável nas ilhas do Delta do Jacuí,² buscando a orientação de um antigo ilhéu descendente de açorianos e pescador. Ocorre que ele era também um *pescador de homens*³ e, a partir das conversas que tivemos, passei a conhecer outros ilhéus também evangélicos, pertencentes à

¹ O uso de aspas, além do sentido convencional de citações, remete à indicação de expressões utilizadas no sentido figurado ou ainda que se deslocam da concepção adotada pela autora, referindo-se, portanto, a estranhamentos que se fazem necessários.

² Durante a Graduação em Ciências Sociais nesta Universidade, realizada entre os anos de 1999 e 2003, foi desenvolvida pesquisa nas Ilhas da Pintada e dos Marinheiros, no Delta do Jacuí. O Delta do Jacuí compreende um conjunto de 16 ilhas que formam o Lago do Guaíba, abrangendo os municípios de Porto Alegre, Canoas, Nova Santa Rita, Triunfo, Charqueadas e Eldorado do Sul.

³ Ao longo da Tese, realizo uso diferenciado de fonte para destacar registros do diário de campo, transcrições de narrativas ou termos/expressões próprios do âmbito religioso investigado. Neste caso, o termo *pescador de homens* remete à evangelização, ação de divulgar a Palavra. Assume como prerrogativa no âmbito religioso, conforme descrevo no diário de campo, a referência bíblica Mt 4, 19: “E disse-lhes [Jesus aos pescadores Pedro e André]: vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens”.

Assembléia de Deus. A cada passo, via-me perplexa diante da construção das minhas próprias formas de compreendê-los. O olhar não se surpreendia mais com o exótico, o desconhecido, o outro distante e incompreensível, mas com o familiar, pois quanto mais me inseria nas narrativas e, até certo ponto, em algumas rotinas, passava a vê-los de outro modo (AZEVEDO, 2008).⁴

Considero que não somente fui ao encontro do tema de estudos, como também fui capturada, deixei-me seduzir, aproximando-me das discussões desenvolvidas pelos professores de Antropologia associados ao Núcleo de Estudos em Religião (NER/UFRGS), sobretudo a partir das disciplinas oferecidas pelos mesmos na Graduação. Tais discussões possibilitaram-me a escuta no espaço de pesquisadores que compartilhavam da mesma inquietude, numa relação próxima ao que Larrosa (2010) explica *Sobre a Lição* como uma “(...) cumplicidade dos mordidos, dos envenenados, dos que compartilham a mesma mania e o mesmo delírio (...)” (LARROSA, 2010, p. 145). Ou seja, trata-se de uma relação de cumplicidade entre professores e alunos em que não se busca propriamente olhar um para o outro, mas olhar na mesma direção e, ainda assim, tendo a possibilidade de ver diferentemente.

Considero que o interesse etnográfico na compreensão de grupos evangélicos é oriundo da forma como venho produzindo olhares sobre uma categorização tão ampla, como o conceito evangélico, e de possíveis particularizações que construo a partir da perspectiva de pesquisadora. Penso que as formas de entendimento estão profundamente marcadas pelas escolhas teóricas e metodológicas que constituem discursivamente esses sujeitos. Sob as “lentes” da Antropologia, ainda na Graduação, investiguei, em um primeiro momento, as representações da crença para crédulos da Assembléia de Deus e, em um segundo

⁴ Embora reconheça a amplitude a que se refere o conceito evangélico diante da variabilidade de denominações, procurarei apresentar sucintamente, ao longo do texto, alguns desdobramentos que interessam ao presente estudo. No momento, apenas situo que, a partir das vertentes protestantes do luteranismo e calvinismo surgidas no Brasil através da imigração, houve rearticulações, inicialmente através de missionários evangelizadores que enfatizavam a experiência nos poderes do Espírito Santo (Batismo e glossolalia), preconizando hábitos e costumes baseados em valores morais e éticos oriundos das interpretações bíblicas que criaram fortes secções da sociedade, a exemplo a Igreja Assembléia de Deus. Na década de 50, houve um grande movimento de evangelização em que surgiram denominações que passaram a imbricar-se a determinadas práticas religiosas presentes no país e a enfatizar o poder da cura. Finalmente, na década de 70, surgiram denominações que se articularam a crescente midiaticização, influência do campo empresarial e liberalização dos costumes. Estas rearticulações abrangem um amplo campo de estudos a que se referem os evangélicos pentecostais e neopentecostais, como tratarei posteriormente.

momento, procurei problematizar a ação dos fiéis para a apropriação e disseminação da fé. No entanto, minha trajetória acadêmica necessitava de outras formas para analisar os problemas que estavam sendo produzidos, sobretudo, com a contribuição dos estudos sobre alfabetismos.

Nesse momento, abriram-se as sendas para inserção investigativa do tema nos Estudos Culturais em Educação. Ao ingressar no Mestrado em 2006, procurei problematizar as práticas de leitura em religião e as produções discursivas que as atravessam na formação de sujeitos leitores e, também, pensar na forma como produzo maneiras de compreender o outro na experiência etnográfica, a qual não se finda no campo, mas se reconstrói provisoriamente na escrita.⁵

É justamente o caráter provisório que assumo na pesquisa que possibilita torná-la uma aventura que *co-move*,⁶ instiga e não descansa. Como bem o descrevi ao final do Mestrado, este se lança como:

(...) um vazio, como aquele produzido pela vírgula no texto, espaço para o incômodo do pensamento que desconfia das afirmações e das formas de pensar fáceis e dadas, dos enunciados consagrados, dos discursos repetitivos e assertivos” (ALBUQUERQUE JR, 2008, p.9).

Naquele momento, inscrever no texto um ponto final parecia incômodo, porque na experiência da leitura, da pesquisa e da inserção em novos espaços de discussão se tornavam latentes outras questões, reabrindo, no texto, a pergunta. Ao analisar as práticas de leitura entre assembleianos, pude inferir que concomitantemente há a produção de sujeitos assembleianos, procurando então discutir tal relação. Porém, o que me intrigava ao final do curso, mas não possuía “fôlego” para problematização, era o fato de como estes sujeitos se constituem mediados não somente pelas práticas de leitura, mas também por outras possibilidades que perpassam o âmbito religioso disponíveis na contemporaneidade.

⁵ Remeto-me a Dissertação de Mestrado intitulada: “Práticas de leitura em religião: a articulação da Palavra e a produção de sujeitos leitores assembleianos”, defendida neste Programa em 2008, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Iole Maria Trindade.

⁶ Os termos em destaque *co-move*, *en-fiar-se*, *in-citados*, *ex-citados*, *de-vir*, *in-de-terminar* e *reitinerar* são cunhados por Larrosa (2010). Aproveito para sinalizar o uso de termos e expressões em itálico para referir-se a termos cunhados por autores, destacar expressões no texto ou nos convencionais usos por estrangeirismos.

Através da participação nas disciplinas ministradas pela Prof^a. Dr^a Elisabete Maria Garbin durante o Mestrado, tive acesso às primeiras discussões e leituras sobre juventudes, que se tornaram inquietantes, pois me possibilitavam pensar que, naqueles espaços de estudos bíblicos analisados, havia uma série de investimentos sobre os jovens, tendo como finalidade evitar o que consideram ser o risco do desvio na busca da salvação. Movida pela responsabilidade da leitura que é pôr-se em movimento, entreguei-me a tarefa e passei a problematizar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos, sobretudo a partir do ingresso no doutoramento no ano de 2010. Neste movimento de mútua entrega entre professor-aluno, diria orientadora e colegas, de (re) abrir o texto, de *en-fiar-se* nele, criando tessituras com outros textos que o entremeiam, sendo *in-citados* e *ex-citados*, viemos tecendo possibilidades de compreender determinadas práticas juvenis na contemporaneidade através de nossas pesquisas.

Através da experiência da leitura, da cumplicidade, “[Da] amizade que consiste em haver sido mordidos e feridos pelo mesmo, haver sido inquietados pelo mesmo” (LARROSA, 2010, p. 145), fui sendo convocada, provocada pela leitura. Afinal “(...) a leitura não resolve a questão, mas a reabre, a repõe e a re-ativa, na medida em que nos pede correspondência” (LARROSA, 2010, p. 142).

Assim, os itinerários que compõem a inscrição do presente texto, podem ser descritos como o próprio movimento do *de-vir*, proporcionado pela experiência da leitura, da pesquisa; do ser convocado pela tarefa e pela responsabilidade que acarreta; do colocar-se em movimento, situando-se no que vem se dizendo, cada vez de novo; do ler não o que se diz, mas o que se dá a dizer; do não se apropriar do dito, mas recolher-se na sua intimidade e demorar-se nisso (LARROSA, 2010). Através da sedução, aceitação e convocação em torno da pesquisa em religiões evangélicas, venho realizando um movimento de mais de uma década; não me deixando terminar pela apropriação do dito, mas procurando o que leva a pensar; buscando *in-de-terminar* o que se dá ou fica por dizer, não terminando ou determinando, mas colocando-me nos caminhos que ele abre. Assim, ao apresentar a Tese, não estarei criando itinerários, mas pelo próprio movimento que me impõe a pesquisa, *reiterando* o estudo. “Por isso, reiterar a leitura é reiterar o texto, encaminhá-lo e encaminhar-se com ele para o infinito dos caminhos que o texto abre (LARROSA, 2010, p. 142).

A partir desse movimento que procurou *reiterar* o estudo, *situando* a presente pesquisa em minha trajetória acadêmica, nas próximas seções, empreenderei em *situar* os percursos que sustentam a Tese.⁷

1.1 DO TEMA: JUVENTUDE, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

A juventude pode ser analisada como uma categorização de sujeito constituída a partir de determinadas contingências históricas, econômicas, sociais e culturais, vindo a diferir-se de jovens, uma categoria empírica presente em todas as formações sociais. Ao longo do estudo, procuro problematizar como vem se constituindo formas de pensar sobre a juventude. Esse é um empreendimento que inicialmente se justifica pela forma em que a discussão era recente em minha trajetória nos primeiros semestres do doutoramento e que assume outros contornos na Tese, já que se mostra uma discussão potente e basilar em sua sustentação. Argumento que a noção de classes presentes na emergência da escola moderna, associada ao projeto civilizatório, criou condições para separação das noções de infância e juventude, as quais possuíam limites indefinidos. Imbricado nas novas formas de pensar da época, a busca de constituição dos sujeitos juvenis também passava pelo fórum religioso, o qual lançou mão de uma série de estratégias para este fim, e que, excetuando especificidades, também estava articulado às concepções que se formavam junto ao Estado Moderno.

Margulis e Urresti (1996) argumentam que a partir dos séculos XIX e XX certos setores sociais passaram a oferecer a seus jovens a possibilidade de postergar algumas exigências, principalmente em relação à família e ao trabalho,

⁷ Apresento a presente tese em dois momentos: primeiramente procuro *situar* o leitor trazendo um breve panorama das condições em que se produziram a proposta de tese; posteriormente, procuro *situar* o leitor a respeito do tema de estudo, das pesquisas na área, do problema de pesquisa e dos objetivos. A forma de apresentação foi inspirada no seminário ministrado pelo Prof. Dr. Alfredo Veiga-Neto nesta Universidade no primeiro semestre de 2011, intitulado: “Do governo dos Vivos – implicações educacionais”, no qual o professor estabelece dois momentos: o primeiro, que se propõe a *situar* o empreendimento de Foucault em seus últimos estudos; e o segundo, que se propõe a *situar* sua proposição de análise nos referidos estudos. Também me aproprio da ideia de *delineamento* desenvolvida por Severo (2014) em sua Tese, ao se referir ao capítulo teórico-metodológico, definindo, de forma muito apropriada, o movimento de construção de sua pesquisa como *contornos da pesquisa*.

criando um tempo para dedicar-se ao estudo e à capacitação. Considerando que a condição da juventude não se oferece da mesma forma para todos os jovens, sobretudo tendo em vista as desigualdades sociais, os autores desenvolvem a noção de *moratória social*. A este respeito, sustentam que os jovens dos setores altos e médios geralmente possuem maior oportunidade de estudar e adiar seu ingresso nas responsabilidades da vida adulta, gozando de um período mais amplo para viverem o que se chama juventude. Ao passo que os jovens dos setores populares muitas vezes necessitam ingressar cedo no mundo do trabalho, a trabalhos “mais duros” e “menos atrativos”, antecipando uma série de responsabilidades familiares, sobretudo, quando assumem uniões matrimoniais e filhos. Portanto, consideram que os jovens dos setores populares muitas vezes carecem de tempo e dinheiro para viver um período prolongado de certa despreocupação com as responsabilidades presentes na vida adulta (MARGULIS; URRESTI, 1998).

Conforme Valenzuela (1998), o aumento das expectativas sobre os jovens de classe média imbricou-se no significativo aumento populacional ocorrido no século passado, principalmente na década de 40, nos processos de urbanização da população, no crescimento econômico no período pós-guerra e no desenvolvimento dos meios de comunicação. Tais condições vêm possibilitando a visibilidade de diversas formas culturais que tomam a cena, permitindo a produção de múltiplas formas de ser/estar jovem, e tornando difícil a concepção da juventude de modo singular.

Considerando as múltiplas formas de constituição da juventude em relação às condições econômicas, políticas, sociais e culturais, Margulis e Urresti (1996) sustentam o conceito de juventudes no plural, argumentando que não há uma juventude, mas diversas juventudes. Assim, conforme as discussões que vêm sendo produzidas em nosso grupo de pesquisa, utilizo o termo juventudes na presente Tese, assumindo a posição de que se trata de uma categoria complexa e heterogênea, embora entenda que o uso do “s” não seja garantia de evitar simplificações e esquematismos, como considera Velho (2006).

Imbricados nas condições que permitem emergir múltiplas juventudes, temos que considerar ainda o aumento significativo do segmento jovem, oriundo da alta

taxa de natalidade ocorrida na década de 80, a chamada *onda jovem*,⁸ e inserir o tema juventude como foco de investimentos e discursos no âmbito acadêmico, político e midiático. Corroboro a arguição de Andrade (2008) ao defender que haja uma profusão discursiva em torno da questão juventude, criando noções muitas vezes ambíguas, conforme analisam outros estudos sobre o assunto.

No Brasil, a maior visibilidade do tema tem como foco a preocupação com os jovens excluídos nos processos de escolarização e inserção no mercado de trabalho na década de 80 (SPÓSITO, 2002; 2009). Conforme Valenzuela (1998), os finais das décadas de 70 e a década de 80 foram marcados pela crise econômica e pelo aparecimento dos modos de expressão dos jovens das periferias, criando novas imbricações culturais e respostas a definições vigentes que os associavam à delinquência e ao crime.

No âmbito acadêmico, a análise de Spósito (2002) sobre as teses e dissertações produzidas entre 1980 e 1998 no país, mesmo que já defasadas, têm sido recorrentemente fontes de citações em estudos sobre o tema. Portanto, conclui-se que, apesar das crescentes pesquisas envolvendo juventude, carecem estudos que a desdobrem em outras questões. A pesquisa abrangeu 55 Teses e 332 Dissertações cadastradas no sistema CAPES que tinham como foco o tema

⁸ Conforme os dados censitários do IBGE, o segmento jovem, compreendido com idades entre 15 e 29 anos cresceu significativamente, passando dos 8,2 milhões computados em 1940 para 18,5 milhões 30 anos depois. Entre os anos de 1991 e 1996, os respectivos censos populacionais enumeraram 28,6 e 31,1 milhões de jovens. Em 2010, o segmento entre 15 e 29 anos corresponde a 13,3% da população, totalizando 25,6 milhões de jovens, decréscimo deste grupo já previsto na projeção da população brasileira publicados em 1999 (IBGE, 2010). A respeito dos parâmetros de idade adotados pelo IBGE, esclareço que não são consensuais. Há outras definições, como a adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) desde 1985, no chamado “Ano Internacional da Juventude”, cujo segmento abrange entre 15 e 24 anos (ANDRADE, 2008). A definição da ONU entende que há variabilidade de definições entre os diferentes países. No Brasil, recentemente foi aprovado o Estatuto da Juventude, regulamentado pela Lei 12.856 de 5 de agosto de 2013, o qual caracteriza como jovens pessoas entre 15 e 29 anos de idade. Ressalva-se que o Estatuto da Juventude prevê excepcionalmente não ser aplicado em caso de conflito com a legislação vigente ao que se refere às normas de proteção integral do adolescente asseguradas pela Lei 8.069 de 13 de julho de 1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente, que define como adolescentes pessoas entre 15 e 18 anos. Embora tais definições etárias sejam importantes para pesquisa, planejamento e execução das políticas públicas e legislações vigentes, ressalto que não apresentam suma relevância na presente Tese. Os espaços religiosos analisados, a exceção da Escola Bíblica Dominical, não apresentam clara definição etária. Observa-se que há certo resguardo em relação aos jovens menores de 16 anos em relação aos jovens com maiores vivências, mas isso não é regra e não se aplica a todos os espaços investigados. Por tal razão, o estudo adota como parâmetro os próprios sentidos atribuídos pelos sujeitos da pesquisa em sentirem-se ou não parte do segmento jovem. Nessa direção, a investigação abrange sujeitos de diferentes idades (14 a 32 anos) que se reconhecem como jovens, além das narrativas com professores e dirigentes da igreja adultos.

juventude.⁹ Destacam-se, pela sua preeminência nos estudos, as discussões sobre as relações dos jovens com a escolaridade e com o mundo do trabalho, sendo ainda pouco exploradas pesquisas acerca da condição juvenil na sociedade brasileira, marcada pela pluralidade (SPÓSITO, 2002).

Spósito (2009) também coordenou um estudo sobre o estado da arte na pós-graduação brasileira, realizando um balanço sobre pesquisas discentes de pós-graduação nas áreas da Educação, Serviço Social e Ciências Sociais (Sociologia, Ciência Política e Antropologia) no período de 1999 a 2006. O estudo inventariou 823 Dissertações e 148 Teses defendidas na área da Educação no período, apresentando um crescimento discreto de 4,5% da produção acadêmica sobre o tema, conforme pesquisa realizada anteriormente (SPÓSITO, 2002), para 6,1% na pesquisa em referência (SPÓSITO, 2009).¹⁰

Sobre os temas analisados na Educação, quase 40% das produções volta-se para as trajetórias escolares, tanto da educação básica como da universitária, reiterando parte das observações do último Estado da Arte, em que este foco contemplava quase 47% dos estudos, diferindo-se apenas por centrar-se, desta vez, na vida escolar e não ao mundo do trabalho e escola (SPÓSITO, 2002). Apesar do crescimento em estudos que articulem jovens e religião, apenas 17 estudos foram inventariados.

O estudo infere que a temática sobre violências permanece significativa, muitas vezes sob o registro constituído pela esfera pública de uma juventude brasileira pobre, urbana, negra e masculina, conforme discutem Abramo (1997) e Castro (*apud* SPÓSITO, 2009), passando a ser objeto de um amplo esforço para desconstrução de tais significações. O Estado da Arte também demonstra que há

⁹ Refiro-me ao sistema de acesso a informações sobre teses e dissertações defendidas junto a programas de pós-graduação do país, disponibilizado junto a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

¹⁰ Na área do Serviço Social há um volume de 7,8% das publicações, em sua maioria, centradas na questão social, análise das políticas de assistência e diminuição da pobreza (SPOSATI, 2007 *apud* SPÓSITO, 2009). Ao passo que nas Ciências Sociais o volume é de 4,8%. As pesquisas majoritariamente versam sobre desigualdades sociais e processos de exclusão, a exceção da Antropologia em que se destacam estudos sobre “Jovens, sexualidade e gênero” e “grupos juvenis”. Aparecem oito estudos sobre “Jovens e Religião”, quatro na Antropologia, quatro na Sociologia e nenhum na Ciência Política. Assim, podemos elencar os seguintes temas: “Juventude e escola” com 188 produções, seguido por 177 estudos sobre “Adolescentes em processo de exclusão social”, 149 sobre “Jovens Universitários”, 133 sobre “Jovens, sexualidade e gênero”, 91 sobre “Juventude e Trabalho”, 74 sobre “Jovens, mídia e Tic”, 65 sobre “Jovens, escola e trabalho”, 64 sobre “Grupos Juvenis” e apenas 17 sobre “Jovens e Religião”, entre outros temas.

uma profusão de temáticas sobre o assunto que não remete a um mera dispersão, mas exprime possibilidades de investigações instigantes, ainda que sejam minoritárias. A pesquisa ainda chama a atenção para a baixa frequência de estudos sobre os jovens na relação família e religião (SPÓSITO, 2009, p. 29).

A respeito de estudos realizados neste período, pela pertinência da pesquisa, destaco a Tese defendida por Jungblet (2000) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul no ano de 2000, intitulada: “Nos chats do Senhor: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro” e a Tese de Garbin (2001) no Programa de Pós-Graduação em Educação nesta mesma Universidade em 2001, intitulada: “www.identidadesmusicaisjuvenis.com.br: um estudo de *chats* sobre música da internet.”

Considerando a relevância de estudos sobre jovens que articulem a temática religião, inventariei Teses e Dissertações que pudessem contribuir ao presente estudo. Pela notoriedade que assume na pesquisa acadêmica em nível nacional, optei pela investigação no sistema CAPES, articulando-o ao sistema LUME no que se refere às produções desta Universidade.¹¹ Embora outras publicações tenham sido elencadas na pesquisa através das palavras-chave *jovens* e *religião* no sistema CAPES, a análise dos resumos permite inferir que, no período de 2007-2010, 15 publicações tratam diretamente do assunto, sendo destas cinco Dissertações nas áreas da Educação, sete Dissertações e duas Teses nas Ciências Sociais e uma Dissertação em Serviço Social.

Pela pertinência na articulação dos temas, destaco determinados estudos do banco de Teses e Dissertações da CAPES que foram importantes para as tessituras desta pesquisa. A Tese “Um/Uma jovem separado/a no ‘Mundo’: Igreja, juventude e Sexualidade na perspectiva de jovens da Assembléia de Deus em Recife-PE”, foi defendida por Alves (2009), no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Pernambuco. A Dissertação defendida por Umbelino (2008) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade

¹¹ Trata-se do Repositório Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o qual reúne entre demais documentos digitais, teses e dissertações desenvolvidas nesta Universidade.

Federal de Juiz de Fora, foi intitulada “Rappers do Senhor: Hip Hop Gospel como ferramenta de visibilidade para jovens negros pobres e evangélicos”.¹²

Após análise dos resumos de teses e dissertações no sistema LUME, destacam-se, por tratarem diretamente de *jovens e religião* ou *juventude e religião*, três Dissertações na área da Educação e duas nas Ciências Sociais, das quais cito apenas aquelas que estão presentes nas tessituras da Tese.¹³ A primeira Dissertação que articula a temática no Programa de Pós-Graduação em Educação desta Universidade foi defendida por Gil (2003), intitulada “No tecer da vida, a juventude; no tecer da juventude, a vida: práticas educativas de jovens de Santo Antônio da Patrulha em grupos de música e religião”. Destaco ainda a Dissertação de Manske (2006) intitulada “Um currículo para a produção de lideranças juvenis na Associação Cristã de Moços de Porto Alegre”, e a Dissertação de Perondi (2008) intitulada “Jovens da pastoral da juventude estudantil: aprendizados na experiência”. Já no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, foi de relevância a pesquisa à Dissertação de Santos (2008) intitulada “Religião e política: socialização e cultura política entre a juventude da Igreja Pentecostal Assembléia de Deus em Porto Alegre - RS”.

A busca de referenciais também abrangeu a pesquisa sem recorte temporal em periódicos científicos brasileiros através do *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), em que a análise de resumos sobre o tema *juventude e religião* ou *jovens e religião* abrangeu o total de 17 artigos. Dentre os artigos, próximo à discussão da Tese somente aqueles cujo enfoque atenta quanto à relação de jovens nos movimentos pentecostais e carismáticos, bem como à discussão a respeito de outro crescente perfil que vem sendo apontado pelos dados censitários – dos jovens sem religião, conforme trata Novaes (2004). Alguns desses estudos articulam a temática

¹² Como o estudo de Spósito (2002; 2009) abrange o Estado da Arte do período de 1998 até 2006, totalizando 25 estudos sobre “Jovens e religião” desenvolvidos neste período, estabeleci a pesquisa entre os anos seguintes sobre o tema, de 2007-2010, totalizando 15 pesquisas realizadas nas áreas das Ciências Sociais, Educação e Serviço Social. Destas, destaquei somente aquelas que vêm sendo produtivas ao presente estudo.

¹³ Não foi realizada definição temporal na busca de estudos realizados sobre a articulação das temáticas no sistema LUME. Conforme as publicações neste repositório digital, temos 62 teses e dissertações defendidas nesta Universidade tendo como palavra-chave *jovens* e 52 com a palavra *Juventude*. Optou-se pelo uso da palavra-chave *jovens*, relacionando-a à análise dos resumos elencados, na medida em que o uso das palavras-chave *jovens e religião* permitiram o acesso em apenas uma publicação; bem como *juventude e religião* apenas duas publicações. Foram analisados resumos somente nas áreas da Educação, Ciências Sociais (Ciência Política, Sociologia e Antropologia Social).

com questões como sexualidade, música e protagonismo juvenil. Ressalto ainda que a discussão tramada ao longo da Tese abrange importantes pesquisas que não foram localizadas nessa busca, mas na imersão nos referenciais e debates construídos durante os anos de estudo junto a demais pesquisadores. Relação essa de amizade que nos permite pensar a leitura conforme Larrosa (2010), tanto em relação ao campo religioso, como ao debate sobre juventudes; temáticas que, na maioria das vezes, não estão diretamente articuladas.

Nessa direção, considero a discussão sobre juventude e religião ainda emergente, inclusive no âmbito evangélico, o qual carece de análises que tenham como foco a constituição de jovens imbricadas no âmbito religioso. Embora o surgimento do segmento no país remonte ao final do século XIX, as pesquisas sobre religião que tematizam o segmento evangélico eram escassas até a década de 80.

Desde então tem sido crescente o interesse acadêmico, diante da visibilidade pública que assumem os evangélicos com o expressivo e acelerado aumento do número de fiéis, com a inserção política e midiática de algumas denominações e com as significativas mudanças geradas no campo religioso.

Apesar da visibilidade, a pluralidade de divisões internas geradas por rearticulações e cismas torna ainda mais complexa a discussão sobre o segmento evangélico, gerando compreensões e delimitações no campo de estudos que necessitam ser brevemente esclarecidas para situarmos a Tese. Nesse sentido, é necessário apontar a relação do campo religioso com os processos de imigração no Brasil que, de forma mais contundente, trazem marcas do processo de colonização com forte influência do catolicismo como religião oficial até a Proclamação da República, particularmente da primeira Constituição em 1891 que confere o caráter laico ao Estado. Até então, a presença protestante – que se inseriu no país desde a chegada dos primeiros imigrantes, principalmente através das vertentes protestantes do luteranismo e calvinismo – não tinha reconhecimento e poder de livre culto.

Conforme a discussão tratada ao longo da Tese, além dos protestantes de missão como são conhecidos os fiéis das Igrejas Congregacional, Presbiteriana e Batista, vemos despontar no Brasil, desde a primeira década do século passado, igrejas oriundas dos movimentos norte-americanos de santificação: *Holiness*. Por sua vez, tais movimentos surgidos nos EUA desde 1906, remontam o avivamento

metodista do século XVIII, introduzindo um segundo elemento da obra da graça diferente da salvação: a perfeição cristã, que se trata de um conceito democratizado no século XIX, nos países de língua inglesa, sob a influência do Romantismo. O batismo no Espírito Santo concretizou uma experiência rápida e disponível a todos e produziu a separação de vários grupos *Holiness*, nascendo, em um desses grupos, o pentecostalismo.

Esses grupos acreditavam que, na virada do século, o fim do mundo seria precedido pelo fenômeno glossálico da “Igreja Primitiva”, que se refere ao poder atribuído ao Espírito Santo de falar em línguas estranhas.¹⁴ Espalhou-se rapidamente entre os missionários e os imigrantes, mas não se tratou apenas de um movimento de renovação das Igrejas, pois houve a solidificação a partir de grupos independentes, inclusive através da separação racial: os brancos que receberam ordenação na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram e fundaram, mais tarde, aqui no Brasil, a Assembléia de Deus (FREESTON, 1994; AZEVEDO, 2008).

Nesse primeiro momento no Brasil, surge a Igreja Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911), ambas tendo como ponto doutrinal básico a ênfase na *glossolalia* e no batismo do Espírito Santo. Nas décadas de 50 e 60, há o surgimento de novas igrejas, a exemplo a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962) e Casa da Bênção (1964), igrejas que trazem renovação dos rituais à religiosidade presentes no catolicismo e nos cultos afro-brasileiros, bem como nas estratégias de proselitismo. Já na década de 1970, surge uma ampla rede transnacional de igrejas, atrelando as fortes bases econômicas à posse e ao uso dos meios de comunicação, remetendo ao chamado *neopentecostalismo* que tem como principais denominações a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Internacional da Graça de Deus (1980), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976) e Renascer em Cristo (1986). Ao longo desse processo e articulado a aspectos contingenciais, há um forte movimento de missionação no campo religioso que não se restringe ao Brasil, e vem apresentando reconfigurações em diversas igrejas, inclusive na forma como a juventude passa a

¹⁴ Também denominado *Glossolalia*, trata-se do dom de falar em línguas estranhas, sinal que precederia o final dos tempos para os pentecostais.

assumir o foco de suas atenções (JUNGBLUT, 2000; VILAÇA, 2006; BLANES, 2008).

Desse modo, ressalto a importância de pesquisas voltadas a temática sobre juventudes evangélicas na contemporaneidade. Afinal, trata-se de uma discussão que assume relevância de estudo diante do imenso crescimento tanto da população evangélica quanto do seu promissor mercado cultural, os quais criam uma série de investimentos sobre os jovens a fim de interpelá-los em seus discursos.¹⁵ Por tratar-se da maior denominação em número de adeptos pentecostais no país, tendo sido objeto de pesquisa durante mais de uma década de minha trajetória acadêmica, justifico a escolha na presente Tese da pesquisa junto a jovens na comunidade evangélica da Igreja Assembléia de Deus, focando o estudo na congregação de Canudos, no município de Novo Hamburgo – RS. A esse respeito, considero ainda fundamental ressaltar que a escolha do local de pesquisa articulou-se ao fato de se tratar do bairro onde resido e no qual estive implicada durante anos como professora na Rede Municipal de Novo Hamburgo. A pesquisa contou ainda com o seu desdobramento no contexto português junto a jovens da comunidade assembleiana

¹⁵ Segundo os dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos anos de 1991 e 2000, houve um aumento no número de evangélicos de 80% em todo o Brasil, comparando-se com os dados de 1991, em que 8,5% da população definia-se como evangélica, e chegando a 15,4% em 2000. A continuidade do avanço evangélico foi confirmada no último censo de 2010, o qual revela que 22,2% da população brasileira se declarou evangélica, representando um aumento de 6,8% em relação ao censo de 2000. Os dados ainda visibilizam o declínio no número de católicos que já representaram 95,5% da população conforme dados do Censo de 1940. Os dados censitários da população por religião mostram um constante declínio na representação de católicos, os quais em 1991 representavam 83,3%; decaindo em 2000 a 73,8% e, em 2010, representando 64,3% da população brasileira. O Jornal Zero Hora, de forte circulação no Rio Grande do Sul, veiculou o estudo sobre o cristianismo realizado pelo Centro de Pesquisas Pew dos Estados Unidos, o qual infere que o avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil tomou tal proporção que alterou a face do catolicismo no país, como destaca ao mensurar que metade destes católicos identifica-se ao movimento carismático, imbricando determinadas práticas pentecostais como a cura divina à crença (Zero Hora, 23/01/2012). Ressalto que os estudos a este respeito realizados no Brasil, vêm apontando este fenômeno como *pentecostalização* (MARIANO, 2001). Outra face importante no campo religioso é o aumento dos “sem religião” que representavam 0,2% da população no Censo de 1940; 4,8% em 1991; 7,4% em 2000 e, em 2010, representam 8,04% da população. O crescimento evangélico toma visibilidade diante do aumento de fiéis e de uma série de investimentos a que se articula o que pode ser entendido como um fenômeno social que vem produzindo um promissor mercado cultural. Embora não haja números exatos, estima-se que somente o mercado literário evangélico apresente uma vendagem de aproximadamente 15 milhões de exemplares de Bíblias, livros e demais publicações, tendo um faturamento anual de 300 milhões de reais (R\$ 300.000.000,00), conforme matéria da revista Veja de 3 de julho de 2003, comentada por Lewgoy (2004).

de Lisboa e buscou subsídios em estudos anteriormente realizados no contexto assembleiano da Vila Iguazu, em Canudos, e no Delta do Jacuí.¹⁶

Argumento que a pertinência do estudo se dá justamente no caráter que assume perante a perspectiva teórico-metodológica – analisando a produção desses sujeitos em espaços de educação não escolarizados a partir das “lentes” dos Estudos Culturais em Educação. Neste sentido, considero que a pesquisa possa contribuir para o campo educacional ao propor possibilidades de compreender estes sujeitos-jovens que se constituem no âmbito religioso assembleiano e que, ao se inserirem de modo crescente nos bancos escolares, nos suscitam indagações sobre quem são e como experimentam a condição de ser/estar jovem imbricada na crença.

Embora o estudo não tenha a pretensão de conferir verdades a esse respeito, considero ser possível, através da aproximação das trajetórias desses sujeitos, a busca de pistas, compreensões que possibilitem borrar fronteiras estabelecidas entre nós/outros que perpassam diversos âmbitos, inclusive escolares. Espero não remeter a atitudes complacentes ou meramente fundamentadas em assegurar o direito à diversidade religiosa e cultural, mas à construção de outras perspectivas que permitam desconstruir parâmetros etnocêntricos que possam permear as relações, inclusive na educação. Nessa direção, é necessário ressaltar que múltiplas instâncias e indivíduos educam (-se) de diferentes modos, sendo os espaços escolares possibilidades. Buscando (re) abrir no texto possibilidades de pensarmos sobre estes sujeitos, os modos pelos quais se constituem e experimentam a condição juvenil imbricada ao âmbito religioso, passo então a discutir a Tese.

1.2 DA TESE: PROBLEMA E OBJETIVOS

Na presente Tese, problematizo a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade. Ressalto o uso hifenizado dos termos sujeitos-jovens, conforme vem sendo preconizado em nosso grupo de estudos, visando diferenciá-los da categoria jovem empiricamente presente em todas as

¹⁶ Na subseção 2.2.2, apresento de forma mais detalhada os locais e grupos de pesquisa.

formações sociais e enfatizar a compreensão de que não se trata de uma entidade autônoma, mas de sujeitos constituídos contingencialmente. Procurando compreender as condições em que se constituem sujeitos-jovens no âmbito religioso assembleiano, ressalto o seguinte problema de pesquisa:

Como se constituem sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade a partir de práticas religiosas de intermediação à Palavra exercidas em espaços de educação não escolarizados no município de Novo Hamburgo (Brasil) e em Lisboa (Portugal)?

Considero que as formas de constituição dos sujeitos ocorrem imbricadas a uma série de investimentos que os perpassam em diversos âmbitos. A partir da etimologia do termo, é possível definir investimento como ato ou ação de dar posse, investidura, revestir de poder (FERREIRA, 1995). No âmbito religioso assembleiano marcado pela forte ênfase na cultura bíblica, implica a ação de tomar posse da Palavra tornando-a instrumento de orientação da condução. Nesse sentido, os investimentos institucionais incidem na distribuição de espaços voltados à invocação e disseminação da Palavra, enquanto espaços de condução, de educação no sentido estrito do termo, sobre os quais operam uma série de práticas visando à constituição de sujeitos-jovens marcadamente assembleianos.

Pelo poder de verdade que assume no âmbito religioso, argumento que será produtivo entender o texto-fonte como central, fio condutor, sobre o qual se mobilizam uma série de discursos e práticas que procuram produzir determinados modos de ser/estar jovem, na medida em que procura operar na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Relação essa, que não se afasta de sua imbricação no amplo segmento evangélico e de demais investimentos presentes na sociedade diante de um contexto de intensa fluidez, em que se (re) criam espaços, tempos, relações. Portanto, produzem-se distintas formas de viver a Palavra, imbricadas nas diferentes experiências e modos de viver a própria condição juvenil na contemporaneidade. A partir de tal compreensão, estabeleço os seguintes objetivos:

Investigar como práticas exercidas no âmbito religioso assembleiano operam na constituição de sujeitos-jovens.

Problematizar os modos como esses sujeitos experimentam a condição juvenil perpassada pelo âmbito religioso.

Partindo da compreensão de que o texto-fonte seja central e suas práticas de mediação estratégicas no âmbito religioso, tornou-se produtiva a inserção etnográfica em determinados espaços e eventos de intermediação à Palavra cujas práticas recorrentemente incidiam sobre leitura, louvor e/ou oração. Entre os espaços assembleianos destinado aos jovens, destaco as diferentes classes de estudos bíblicos propostas pela Escola Bíblica Dominical e Discipulado, os cultos juvenis e os grupos de jovens imbricados em atividades como coral, teatro, jogral, etc. Ressalto ainda uma série de atividades destinadas ao público juvenil ou que evocam sua presença através de um calendário de eventos institucional, como encontros, retiros, congressos, conforme tratarei posteriormente.¹⁷

A partir da inserção etnográfica nos espaços religiosos, houve a aproximação junto aos jovens em diferentes lugares - tais como suas casas, lancherias e outros espaços do seu cotidiano. Dessa forma, foi consentido conversar com esses sujeitos, a fim de buscar nos seus trajetos e projetos pistas para compreender os modos pelos quais experimentam a condição juvenil imbricando-se no âmbito religioso.

¹⁷ A *Escola Bíblica Dominical* é um espaço de estudos bíblicos que ocorre em diversas igrejas com caráter protestante desde 1780 na Inglaterra. Oriunda da forte preocupação na instrução básica de crianças e jovens (voltando-se à aquisição da leitura e escrita e educação moral) que trabalhavam nas fábricas e não tinham acesso à escolarização, espalhou-se posteriormente entre diversas denominações. Na Assembléia de Deus, o espaço de estudos bíblicos se articulou em torno das preocupações educacionais de seu tempo, passando por rearticulações das orientações curriculares na preocupação do que e como ensinar. Atualmente, a Assembléia de Deus possui a orientação de divisão dos alunos por classes de idades, conforme destaco: *Berçário* (0-2 anos), *Maternal* (3-4 anos), *Jardim de Infância* (5-6 anos), *Primário* (7-8 anos), *Juniores* (9- 10 anos), *Pré-adolescentes* (11- 12 anos) *Adolescentes* (13- 14 anos), *Juvenis* (15- 16 anos), *Jovens e Adultos* (a partir dos 17 anos). As classes são orientadas pelas revistas especialmente produzidas para o evento, produzidas pela editora da própria igreja, a Casa Publicadora da Assembléia de Deus – CPAD. Ainda que essas classes tenham sido em sua maioria presentes nos atravessamentos da pesquisa em Lisboa, no contexto investigado do campo de Canudos muitas delas não existiam ou eram readaptadas pela falta de espaço, público ou dificuldade de serem aplicadas, sobretudo pela dificuldade de conteúdos a crianças muito pequenas. Estiveram presentes classes do *Maternal*, *Jardim de Infância*, *Primário*, *Juniores* e *Jovens e Adultos*. O que se mostrou potente nos investimentos sobre os jovens foram os encontros mensais de jovens, a *Quinta Jovem*, os cultos de jovens em sábados, os encontros de coral, jogral, teatro, conforme calendário local e agenda de eventos. Sobre os eventos, refiro-me a congressos, seminários, tardes de louvor e oração, entre outras atividades propostas conforme o calendário de cada congregação.

A Tese sustenta que os modos de constituição dos sujeitos-jovens assembleianos, por mais que não estejam isentos de tensões, assumem como verdade as marcas da promessa de salvação, que são colocadas em exercício por meio de uma estratégia circular de governo mobilizada pelo imperativo bíblico: “Ide e pregai o Evangelho”. O que, por um lado, opera na condução dos sujeitos levando-os a assumir Jesus como Salvador, nesse sentido, implicando constantes práticas de reativação da fé, seja para aqueles que cresceram no Evangelho ou se converteram ao longo da vida. Por outro, mobiliza esse sujeito capaz de exercer práticas de governo sobre si a ser instrumento de condução de outros jovens, dessa forma, estendendo ao outro sua experiência com a fé. Nessa relação, procura-se produzir determinados modos de ser/estar jovem que visibilizem as marcas da crença em sua vida. Trata-se de processos de reafirmação da mesmidade a partir da normalização de formas de ser, estar e conviver no mundo produzidas e reguladas pelos valores éticos e morais fundamentados na Palavra. O que não se configura como um “viver a parte”, ao contrário, procura-se constituir jovens atuantes no projeto de missionação da igreja nos diferentes âmbitos sociais. Ao mesmo tempo em que buscam se manter portadores da promessa da salvação, os jovens assumem outros sentidos a suas vivências imbricadas a crença e interpeladas por uma série de instâncias que também educam, afinal também ensejam ser portadores da condição juvenil, não necessariamente resultando em modos de resistência a igreja, mas a outros modos de existência.

A partir deste primeiro movimento em que (re) itinerei as tramas da pesquisa, percorrendo os caminhos trilhados na construção da presente Tese, apresento ao leitor a forma em que foram tecidos os capítulos desta Tese.

Após esse capítulo de abertura da Tese intitulado **(Re)itinerando o estudo: notas preambulares**, apresentado nas seções **Do tema: juventude, religião e educação** e **Da Tese: problema e objetivos** cuja escrita centra-se em encaminhar-se junto ao leitor aos itinerários percorridos para a construção do tema de pesquisa, delimitando problema, questão e objetivos que fundamentam as investigações e inferências produzidas, apresento a construção da Tese em duas partes.

A primeira parte da Tese intitulada **Dos aportes teórico-metodológicos da pesquisa** discute os referenciais que sustentam a investigação, desenvolvidos em dois capítulos. O capítulo dois intitulado **Tramando redes: dos referenciais da**

pesquisa, apresenta o modo pelo qual foi construído o arcabouço teórico-metodológico da Tese ancorado no campo dos Estudos Culturais, presente na seção **Nas trilhas dos Estudos Culturais**. A seção **Peregrinações etnográficas** inscreve os caminhos metodológicos percorridos na pesquisa, discutindo concepções, procedimentos, potencialidades, limites e deslocamentos da etnografia no exercício do *fazer pesquisa* em um contexto educacional em religião. A subseção **Entre ilhas e “terras prometidas”**: do *fazer etnografia* apresenta ao leitor as principais discussões da etnografia, apontando as perspectivas que assume no campo antropológico e os deslocamentos ao se inserir no campo educacional. Nessa direção, a subseção **Estar Lá: dos percursos e itinerários da pesquisa** descreve os percursos e escolhas metodológicas, apresentando lugares e sujeitos da pesquisa, conforme discute em **Das tramas na inserção etnográfica**. No debate, explicita ainda os principais limites e tensões nas relações da pesquisadora na construção da pesquisa, presentes em **Nos liames da pesquisa: limites e tensões**. A subseção **Estar Lá, Escrever Aqui: “entrevendo” modos de ver e escrever em campo** apresenta ao leitor como foram construídos e concebidos os registros em campo, conforme confere **Sobre a observação participante: registros no caderno de notas e diário de campo**. Destaca ainda a articulação e limites dos registros de fotografias, vídeos e áudios à pesquisa, considerados pertinentes para revisitar e repensar observações, configurando-se importantes mecanismos para retomar conversas, reorientar os rumos da pesquisa e sendo de fundamental relevância na construção da narrativa etnográfica, conforme descreve em **Das (in)conveniências em campo: sobre registros de fotografias, vídeos e áudios**.

Posteriormente, o terceiro capítulo, **Juventude, religião e educação: (re)abrindo a questão** traz as principais discussões teóricas sobre juventude e religião que sustentam a Tese a partir da articulação às contribuições dos estudos sociológicos e antropológicos sobre as temáticas, dispostas nas seguintes seções. **Juventude(s): reabrindo a questão** traz as principais discussões teóricas que sustentam na Tese a compreensão da juventude enquanto categoria contingencialmente construída. O que permite colocar em pauta como, a partir de acontecimentos aparentemente dispersos, irrompe uma série de discursos e práticas que passam a assumir os jovens como *front* de investimentos de diferentes âmbitos, inclusive religioso, e que nuances assume na contemporaneidade, conforme tratam

as subseções **A (in)determinação da juventude, A invenção da categoria juventude e Juventudes na contemporaneidade.**

A seção **Religião e sociedade: campo de debates** situa o leitor num quadro panorâmico de discussão do amplo debate teórico sobre o lugar que a religião ocupa na sociedade, trazendo principais conceitos e posições assumidas ao longo das arguições. Permite buscar pistas para compreender as principais reconfigurações do campo religioso na contemporaneidade, em que se visibilizam múltiplos estilos de vida, organização social e de afirmação de culturas, permitindo a emergência ou reapropriação de valores éticos e morais em tempos de encurtamento das fronteiras e alargamento da diversidade de opções, que impulsionam sucessivos fluxos migratórios e movimentos de missionação, sobremaneira analisados no caso evangélico, no qual se insere a Igreja Assembléia de Deus, assuntos tratados nas subseções **O debate acadêmico sobre os evangélicos** e o **debate sobre a Assembléia de Deus: chamado e formação.**

A segunda parte da Tese compreende o **Bloco Analítico**, abrangendo os capítulos quatro e cinco, os quais são organizados respectivamente a partir dos eixos centrais de investigação. Primeiramente centra-se nos investimentos institucionais na constituição de sujeitos marcadamente assembleianos, observando espaços, discursos e práticas que se colocam em exercício na relação de condução do sujeito e do sujeito sobre si, o que é apresentado a partir das próprias trajetórias de inserção dos sujeitos na igreja. Posteriormente assume como foco de análise os modos como esses sujeitos experimentam a condição de ser jovem imbricados a crença, que sentidos assumem em suas vivências, nos modos como expressam coletivamente a condição juvenil, em suas culturas, nos significados compartilhados (ou não), nas marcas de pertença, linguagens e usos, rituais e eventos em que a vida passa a adquirir sentido, em suas sociabilidades, lazeres, formas de consumo, em seus diferentes trajetos e projetos de vida, interpelados por outras instâncias que também educam na contemporaneidade.

O capítulo quatro ***Estar Lá, Escrever Aqui: rumo a “terra prometida”*** inscreve o contexto de circulação e mobilidade em que se constrói o campo das Assembléias de Deus de Canudos, Novo Hamburgo, cuja geração de jovens é foco da Tese. Retoma as trajetórias de migração e conversão das gerações antecessoras analisadas durante pesquisa de Mestrado na medida em que permitem visibilizar a forte relação do contexto de migração e missionação presente em suas trajetórias ao

crescimento do bairro e da igreja. Conforme argumenta, impulsionados, por um lado, pelos discursos desenvolvimentistas de uma “terra de oportunidades” no plano imanente e, por outro, pelos discursos religiosos de uma “terra prometida” no plano transcendente.

A Tese argumenta que a rápida capacidade de crescimento da igreja em diferentes âmbitos sociais está articulada a tendência de tornar cada converso em um potencial obreiro, sendo fundamentada pela ordem bíblica: “Ide e pregai o Evangelho”. Sendo construções contingenciais, sustenta que essa capacidade de proselitismo se reconfigura na contemporaneidade, exigindo algo mais do que professar a Palavra, mas ainda vivenciar uma vida voltada a Cristo a fim de visibilizar nas marcas da fé modos de influenciar pela sua experiência, sendo capaz de estendê-las aos outros, produzindo *novos estados*. Portanto, tratando-se de um modo de vida que deve ser aprendido, vivenciado para ser capaz de influenciar novas experiências de conversão, conforme apresenta a seção ***Crescendo em Cristo: dos modos de condução***. A seção ressalta o caráter educacional presente no âmbito religioso na medida em que procura constituir determinados sujeitos conforme os parâmetros da crença. Visando compreender como se constituem sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade – problemática central da Tese – investiga espaços, discursos e práticas que operam na constituição desses sujeitos. O que, entre outras possíveis formas de discussão, é analisado a partir de suas próprias trajetórias de inserção e educação na crença, as quais são apresentadas sob dois percursos possíveis crescer em família evangélica ou converter-se ao longo da vida, conforme a Tese apresenta nas subseções ***Crescendo no Evangelho*** e ***Convertendo-se em Cristo***. Argumenta que a conversão traz implicações na vida do fiel que são requeridas, visibilizadas e afirmadas junto à comunidade, conforme tratam as subseções ***(Re)nascendo em Cristo: o batismo nas águas como ponto de convergência nas trajetórias dos jovens na comunidade assembleiana*** e ***Aprendendo a viver em comunidade***.

O quinto capítulo, intitulado ***Geração que tem a marca da promessa: culturas juvenis assembleianas***, centra a análise sobre as culturas juvenis. O texto inscreve em sua trama os sentidos que assumem para os jovens os investimentos institucionais que operam em sua condução, conforme tratado no capítulo anterior, articulados uma série de outras instâncias que os interpelam na contemporaneidade.

Assim, a primeira seção nomeada ***Geração que tem a marca da promessa*** analisa os processos em que se produzem experiências vivenciadas coletivamente pelos jovens imbricados ao âmbito religioso, no qual, mediante a aliança institucional da família e da igreja, procura se conduzir os jovens a determinados parâmetros. O que traz implicações nos modos de vida desses sujeitos, produzindo marcas que ensejam ser visibilizadas a fim de demarcar e fazer a diferença nas relações com a sociedade, sendo possível perceber reconfigurações na ordem de evangelizar. O segundo movimento é desenvolvido na seção **Culturas juvenis assembleianas: sociabilidades, lazeres e consumos** o qual, a partir das trajetórias dos próprios jovens, investiga como experimentam a condição juvenil perpassada pela crença, mas ainda interpelada por outras instâncias do cotidiano que também educam: sociabilidades, lazeres, consumos, mídias, escola, trabalho etc., conforme tratam as subseções ***O point da galera: a praça, A night: do rito às interdições nas experimentações juvenis, Nos percalços da geração high tech e Vamos lá galera! Consumos musicais assembleianos.***

Por fim, a terceira seção intitulada **Trajetos e Projetos: religião, escola e trabalho** percorre as narrativas dos sujeitos imbricadas a religião percebendo em seus trajetos vivências, expectativas, limites em suas relações nos espaços educacionais da escola e na sua inserção ou projeção no mercado de trabalho. Nesse sentido, trazendo à discussão assuntos que se tornaram potentes ao longo da pesquisa junto aos jovens, seja pelos silenciamentos ou recorrências das narrativas sobre as relações no espaço escolar, mas que dizem respeito às relações com a sociedade e, ainda, servindo de pistas para compreendermos que sentidos assumem para esses sujeitos projetos de vida. O último capítulo intitulado **(Re)itinerando a Tese: notas finais** percorre as principais arguições sustentadas na Tese, alcance e contribuições.

PARTE I

**DOS APORTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA
PESQUISA**

2 TRAMANDO REDES: DOS REFERENCIAIS DA PESQUISA

Ao iniciar as arguições acerca dos modos pelos quais foi construído o arcabouço teórico-metodológico da presente Tese, evoco como metáfora o trabalho artesanal de pescadores ao trançar fios nas redes de pesca. O pescador, ao lançar sua rede, realiza um movimento de captura, que recorrentemente remete ao trabalho de evangelização conforme as narrativas dos fiéis. Neste movimento como pesquisadora, fui “capturada” pelo campo de estudos em religião através da ação inicial de um antigo ilhéu pescador também de homens, conforme as lembranças apresentadas ao (re)itinerar a pesquisa.

Nesse exercício de captura, próprio também da pesquisa, não optei por solos firmes. Desassosseguei-me frente à promessa de um porto seguro para produção intelectual, afinal, como nos instiga a pensar Ribeiro (1999), “há pior inimigo do conhecimento que a terra firme”? Deixei-me lançar em terreno movediço, fugidío e, por vezes, disfarçado por estereótipos sociais e culturais que muitas vezes permeiam discursos que categorizam de determinadas formas e, de acordo com as contingências de cada época, tanto os jovens como o lugar da esfera religiosa na sociedade.

Articulando as temáticas juventude, religião e educação, a presente Tese analisa a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade assumindo como referencial teórico-metodológico o campo dos Estudos Culturais em Educação e suas possíveis aproximações a estudos sociológicos e antropológicos para investigação.

Com intuito de investigar como práticas exercidas no âmbito religioso assembleiano operam na constituição de sujeitos-jovens e, concomitantemente, problematizar os modos como esses sujeitos experimentam a condição juvenil perpassada pela crença, optei pela inserção etnográfica em espaços de forte investimento religioso sobre os jovens e, dessa forma, aproximei-me desses sujeitos, de suas narrativas e trajetórias.

Nessa direção, a inserção etnográfica ocorreu junto a jovens da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no município de Novo Hamburgo, no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil, entre os anos de 2011 e 2012, tendo seu desdobramento no contexto português junto a jovens da comunidade assembleiana de Lisboa no ano de 2013. A Tese ainda traz *atravessamentos* das pesquisas anteriormente realizadas no contexto assembleiano do Delta do Jacuí, no ano de 2002 e 2003, e da comunidade da Vila Iguazu, Novo Hamburgo, desde 2005.

Ao longo da pesquisa, foram realizadas observações-participantes em espaços institucionais com forte investimento sobre jovens/dos próprios jovens, como congressos, encontros de louvor e oração, cultos e demais espaços de estudos, a exemplo da aproximação as Escolas Bíblicas Dominicais, entendendo que estes espaços colocam em exercício uma série de práticas que visam à constituição de determinados sujeitos conforme parâmetros considerados adequados pela crença. Nessa estreita relação entre a constituição do sujeito e do sujeito na constituição de si, foi mister buscar aproximações aos modos pelos quais estes sujeitos experimentam, vivenciam a condição juvenil, perpassada por uma série de investimentos de diferentes âmbitos, inclusive religiosos e que, excetuando-se especificidades denominacionais, evocam um pertencimento comum: ser evangélico, embora tenham diferentes parâmetros sobre esta condição.

Portanto, tornou-se fundamental, para a trajetória da pesquisa, andar nos rastros desses sujeitos como nos inspira Pais (2003), procurando investigar modos de vida, pertencimentos, significados através de eventos e rituais em que a vida passa a adquirir sentido. Dessa forma, justifica-se a pertinência da inserção etnográfica junto a jovens assembleianos tanto nas observações em espaços institucionais religiosos como nas perambulações em seus interstícios, na busca de aproximação e diálogo com esses sujeitos. Busca essa que ocorria em suas casas, nos arredores das igrejas, escadarias, praças, lanchonetes, cafés; enfim diferentes lugares e momentos em que me era permitido conversar com esses sujeitos, mesmo que de forma eventual, como, por vezes, nas redes sociais.¹⁸

Concomitantemente foi necessário o aprofundamento em pesquisas acadêmicas, permitindo não propriamente lançar respostas, mas colocar em

¹⁸ Refiro-me a extensão do contato com alguns jovens também por *email* ou na rede social do *Facebook*, através de conversas ou de informações postadas em suas páginas que permitiam adensar compreensões no estudo; também foi um procedimento viável para borrar limites da pesquisa diante das fronteiras dos dois países.

suspeição a recorrente evocação ao pertencimento evangélico, visibilizado em diferentes formas. Destaco a circulação de enunciações que preconizam aos jovens a missão de fazerem a diferença no mundo secular, incitando-os a deixarem sua marca às demais gerações, como remetem nomeações de grupos de jovens assembleianos: *Geração Eleita*, *Geração que tem a marca da promessa*, entre outras identificações.

É importante ainda frisar que a problematização sobre jovens assembleianos, inserida no debate acadêmico do campo educacional, requer aproximações e deslocamentos de procedimentos teórico-metodológicos que não lhes são próprios, ainda que presentes na formação acadêmica da investigadora em Ciências Sociais. Nesse sentido, o estudo alinha-se fundamentalmente às contribuições dos Estudos Culturais em Educação por tratar-se de um campo que se aproxima de diferentes áreas do conhecimento, deslocando métodos, procedimentos e conceitos para suas análises, conforme passarei a tratar.

2.1 NAS TRILHAS DOS ESTUDOS CULTURAIS

A escolha dos Estudos Culturais no presente estudo visa, portanto, a disposição de diferentes ferramentas metodológicas e conceituais para analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos, em uma perspectiva antidisciplinar. Ou seja, por se tratar de um campo que não se atém aos limites disciplinares, os Estudos Culturais apropriam-se de metodologias e procedimentos que não lhes são próprios, embora se reconheça que a articulação de diferentes campos de saber não seja uma garantia de solução, afinal estar-se-á transitando por trilhas desconhecidas, que necessitam de autorizações e de um grande empreendimento teórico para desconstruir alguns entendimentos do pensamento moderno (WORTMANN, 2005). Os Estudos Culturais reúnem diferentes áreas do conhecimento para analisar os fenômenos sociais – educação, linguística, antropologia, sociologia, história, entre outras – diante da impossibilidade das teorias firmarem verdades, frente à explosão e à visibilidade de diversas possibilidades culturais que atuam em relações cada vez mais estreitas e flexíveis quanto ao espaço e ao tempo.

Mas o que são os Estudos Culturais? Trata-se de um movimento intelectual oriundo do contexto político pós-guerra na Inglaterra e que emerge de dois determinantes históricos: a queda dos impérios coloniais e o impacto do capitalismo no surgimento de novas formas culturais – como a televisão, as revistas, os jornais, etc., que dissolvem o campo de forças do poder cultural das elites (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

Os Estudos Culturais surgem no contexto do Reino Unido em que as movimentações dos grupos sociais buscam se apropriar de ferramentas conceituais que emergem de suas leituras de mundo, produzindo espaços alternativos de atuação para fazer frente às tradições elitistas que persistiam na distinção entre “alta cultura” e “cultura de massa”. Os Estudos Culturais irão se contrapor a essa concepção elitista, passando, então, a enfatizar o conjunto da produção cultural de uma sociedade em suas diferentes práticas e textos (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

No final dos anos 50, anterior a popularização dos aparatos tecnológicos, que transformariam a informação e a comunicação, Hoggart (1957), Williams (1958) e Thompson (1963) estabeleceram as bases dos Estudos Culturais. Williams propôs a concepção de cultura como uma cultura de todos. A ideia de uma cultura em comum é apresentada como uma alternativa frente à cultura dividida e fragmentada (CEVASCO, 2003, p. 19-20). Nesse contexto inicial dos Estudos Culturais, havia uma forte relação com iniciativas políticas, na medida em que havia a intenção de compartilhar um projeto político, constituindo relações com vários movimentos sociais e as diversas disciplinas para a compreensão da cultura popular. Buscava-se compreender as relações entre poder, ideologia e resistência, explorando o potencial para a resistência e a significação de classe (ESCOSTEGUY, 2004).

A partir da década de 60, ocorrem profundas mudanças na sociedade, como a visibilidade dos movimentos sociais e de formas alternativas de vida, bem como intensas “guerras culturais” entre liberais, conservadores e radicais, havendo a produção de muitos campos de disputa entre discursos. As “guerras teóricas” produzem novas interpretações a partir dos estudos do marxismo, do feminismo, da psicanálise, do pós-estruturalismo e das teorias pós-modernas (KELLNER, 2001).

As discussões sobre luta e resistência passam a se tornar escassas nos meados dos anos 1980, quando há um redirecionamento dos Estudos Culturais para análises sobre gênero, raça, etnia, etc., buscando sua relação com os meios de

comunicação e o consumo (ESCOSTEGUY, 2004, p. 149-154). Há ainda uma expansão do domínio da cultura no século XX, quando ela passa a assumir o papel constitutivo em todos os aspectos da vida social. Essa “centralidade da cultura” possibilita uma dimensão epistemológica denominada “virada cultural”. Portanto, os discursos circulantes – na música, nos noticiários, etc. – passam a ser compreendidos não apenas como manifestações culturais, mas também como artefatos produtivos – práticas de representação que inventam sentidos, os quais circulam e operam nas arenas culturais onde o significado é negociado e as hierarquias estabelecidas (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

É principalmente a partir do contexto do pós-guerra e da introdução das novas tecnologias que se aprofunda a interconexão global, a visibilidade das culturas e a expansão das relações sociais, pelas intensas modificações ocorridas no tempo e no espaço. O conceito de cultura é, então, reconstruído diante da centralidade que ocupa na pós-modernidade. A cultura deixa de ser domínio da erudição e deixa de apresentar uma distinção entre “alta” e “baixa” culturas, passando a incluir as diferentes possibilidades culturais. O conceito atribuído à cultura na pós-modernidade torna-se central e plural –“culturas”–, em virtude da diversidade de possibilidades de constituição das identidades em uma sociedade marcada pela fluidez, pela hibridez e pela multiplicidade das relações sociais e, também, pela flexibilização das noções de tempo e de espaço. As “culturas” (no plural, portanto) atravessam todos os domínios da sociedade – a política, a economia, a música, a arte, etc. –, por isso são centrais, e não mais entendidas como uma variável dependente. Entendemos que o seu lugar torna-se substantivo na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular (HALL, 1997; COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

As culturas são produzidas pela linguagem, a qual não relata acontecimentos, mas os constitui, dando significado aos eventos em seus constantes sistemas de classificação e de formações discursivas que posicionam, caracterizam, representam os sujeitos, os fatos e a “realidade”. Dessa forma, a realidade não é senão uma “invenção”, um olhar posicionado no tempo e no espaço que perenemente cria o mundo. As culturas são, portanto, uma arena de conflitos, de jogos de poder em que se definem, conceituam, posicionam e legitimam determinados significados em relação a tantos outros possíveis. A visibilidade das culturas não apenas pode trazê-

las para o centro das discussões, como também possibilitar sua construção como mercado, no qual as sociedades e as economias globalizadas e neoliberais fabricam consumidores.

Os Estudos Culturais têm analisado variadas instâncias culturais e seus significados, trazendo para o debate questões de gênero, etnia, religião e mídia, como produtoras de valores, comportamentos e pedagogias, e reconhecendo-as, portanto, como produtos da cultura. Assim, artefatos culturais como revistas, jornais, panfletos, noticiários etc. são problematizados pelos Estudos Culturais por serem entendidos como produtores de conhecimento e aprendizagens, os quais atuam no processo de construção e transformação de identidades e subjetividades (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

Tais estudos não têm a pretensão de construir teorias que se fundamentam na busca da verdade, implicando na testagem de hipóteses e na construção de leis. Os Estudos Culturais também produzem interpretações, mas visam problematizá-las, compreendendo a própria produção acadêmica como uma produção discursiva, na medida em que a direção do olhar do pesquisador é atravessada por escolhas (as quais trazem marcas sociais, culturais e que perpassam relações de poder) – e, também, fazendo a análise discursiva da produção dos sujeitos e de seus entendimentos do mundo. Os discursos são construções culturais que criam representações, significados e compreensões sobre o mundo, sobre o que é ou não é aceitável, estabelecendo fronteiras entre o “normal” e o “desviante”, produzindo estereótipos que fixam limites e que mantêm a ordem social e simbólica como afirma Wortmann (2005 [Grifo da autora]). Portanto, ao analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos não estarei representando a realidade através do olhar do pesquisador, mas constituindo-a: “os enunciados fazem mais do que uma representação do mundo; eles produzem o mundo” (VEIGA-NETO, 1996, p. 28).

A aproximação aos estudos foucaultianos a respeito da noção de discurso permite compreender que sua produção está presente em toda a sociedade, criando formas de interdição e sanção sobre o que se diz, através da seleção, organização e redistribuição de procedimentos que se atêm a conjurar os poderes e perigos e a dominar o acontecimento aleatório. Foucault (1996) analisa os discursos como práticas organizadoras da realidade que, muito além de utilizar os signos para designar a mesma, a constituem através do ato da fala. Tais discursos estabelecem hierarquias, distinções, articulando o visível e o dizível e deslocando o foco, que não

estaria no significado das palavras, mas no papel dos discursos nas relações sociais.

Os discursos podem ser entendidos como histórias que, encadeadas e enredadas entre si, se complementam, se completam, se justificam e se impõem a nós como regimes de verdade. Um regime de verdade é constituído por séries discursivas, famílias cujos enunciados (verdadeiros e não-verdadeiros) estabelecem o pensável como um campo de possibilidade fora do qual nada faz sentido – pelo menos até que aí se estabeleça um outro regime de verdade (VEIGA-NETO, 2004, p. 56-57).

Dessa maneira, os discursos não são meros sistemas de signos, mas constructos da linguagem que criam objetos, formas, condutas, subjetividades, definem práticas que limitam o que é ou não “adequado” (WORTMANN, 2005 [Grifo da autora]).

Os discursos produzem formas de pensar sobre o mundo e sobre si em diferentes tempos e sociedades. Assim, o sujeito é então uma produção desses discursos, não podendo ser entendido como origem individual e autônoma (VEIGA-NETO, 2007). Conforme o autor, ao descentralizarmos o sujeito, não o entendendo como uma entidade anterior e acima de sua historicidade, passamos a ter que compreender como se forma o que chamamos de sujeito.

Pelo poder de verdade que assume no âmbito assembleiano, os discursos religiosos pautados no texto-fonte orientam a forma como os sujeitos se narram, julgam e entendem o mundo.¹⁹ Portanto, considero que constituem determinados modos de compreender os acontecimentos e a si, procurando orientar as formas de se conduzir conforme os parâmetros considerados adequados pela crença. Neste sentido, parece-me produtivo à análise o conceito desenvolvido pelos estudos foucaultianos sobre *governo*.

O *governo*, ou *governo* como propõe Veiga-Neto (2005),²⁰ envolve uma tentativa de dirigir a conduta humana como algo passível de ser transformada a

¹⁹ Durante o Mestrado, apropriei-me da noção de *texto primeiro* desenvolvida por Foucault (1996) ao se referir a forma como determinados discursos, pela sua preeminência, tornam-se basilares, possibilitando que outros discursos se produzam a partir destes. Neste sentido, considere o texto-fonte como um *texto primeiro*, sob o qual se produzem outros discursos. No momento, parece-me que, pelo poder de verdade que assume a *Palavra* no âmbito religioso, não se trate somente de um discurso basilar, mas como algo que exerce maior potência.

²⁰ Veiga-Netto (2005) utiliza como tradução para melhor fluência do enunciado *gouvernement* o conceito de “governo”, utilizado enquanto ação que visa administrar a conduta alheia ou mesmo a conduta de si, e diferenciando-se de *Governo* relacionado ao poder executivo, à instituição do Estado que toma para si a ação de governar. O termo *governar* no Renascimento abrangia, além da

partir de determinados fins e racionalidades. Trata-se de conduzir a conduta à auto-regulação, buscando tornar o sujeito responsável pelos seus próprios atos, implicando que cada indivíduo e a coletividade tenham discernimento sobre o que constitui uma conduta apropriada, através de um exercício permanente entre quem dirige e aqueles que são dirigidos, seja no âmbito religioso, da família, da escola, do Estado, afinal como nos permite compreender os estudos foucaultianos, as instituições sociais governam, como explicita Ramos do Ó (2009).

A conceituação a este respeito desenvolvida ao longo das teorizações de Foucault, conforme argumenta Castro (2009), se produz sobre dois eixos: o governo como relação entre os sujeitos e o governo com relação a si mesmo. O primeiro eixo se refere à condução da conduta de todos e cada um, ou seja, do indivíduo e do grupo, através de um conjunto de procedimentos, táticas que se exercem de forma econômica sobre a população. Ao passo que o segundo se refere à condução do sujeito sobre si mesmo, a partir do exame e direção da sua conduta, permitindo dominar o prazer e os desejos.

Foucault (2008) analisou o tema do governo, como uma ação que se exerce sobre as pessoas, indivíduos ou coletividades, através de um amplo domínio que visa à condução de todos e de cada um, vindo a cunhar o termo *governamentalidade* no curso “Território, segurança e população”, (FOUCAULT, 2008, p.164; RAMOS DO Ó, 2009). No curso, podemos depreender que se trata de uma forma de governo que reúne um conjunto de instituições, saberes, procedimentos, cálculos e táticas que se exercem sobre a população, sendo o resultado de um longo processo de governamentalização do Estado.

O referido curso e o “Nascimento da Biopolítica” permitem compreendermos as condições presentes na contemporaneidade como uma racionalidade, um modo insidioso que se insere nas formas de pensar e se conduzir através das reconfigurações do liberalismo clássico sob a feição do neoliberalismo.

Através da aproximação de alguns estudos a este respeito, procuro compreender alguns aspectos destes modos de pensar presentes em nossa época

gestão política, o ato de dirigir a conduta das pessoas, das comunidades e de si e, apenas na Modernidade, quando as ações de *governar* foram sendo *governamentalizadas*, racionalizadas e centralizadas pelo Estado, o conceito *governar* foi sendo restringido às instituições do Estado, surgindo a Ciência Política.

imbricados no âmbito religioso assembleiano. As tessituras entre alguns textos procuram inicialmente pensar como se produzem o que viemos tratando como sujeitos-jovens para, posteriormente, construir possibilidades de investigar como determinadas práticas desenvolvidas nos espaços assembleianos operam na condução da conduta dos sujeitos-jovens na contemporaneidade.

As relações que se exercem no âmbito religioso parecem remeter a formas próprias do cristianismo que vem sendo (re) configuradas na contemporaneidade. Por este motivo, parece-me importante também pensar numa forma de governo de matriz religiosa hebraica que vem a ser rearticulada ao cristianismo. Trata-se de um tipo de poder a que Foucault (2006) denomina “poder pastoral”.

Em sua arguição no texto *Omnes et singulatim*, Foucault (2006) diferencia o poder pastoral dos gregos, hebraicos e cristãos. Para os gregos, não havia um poder institucional propriamente dito, tampouco a relação entre Deus e os homens se restringia a relação do pastor e seu rebanho. Deuses e rei possuíam o mesmo papel de pastorear o rebanho e reuni-lo. Aos deuses seria designada a posse da terra e a responsabilidade pela fertilidade do solo, sendo de proveniência do pastor o sustento do seu rebanho, através de um cuidado individualizado. Mesmo que os deuses fossem responsáveis pela proteção de todos da cidade, hostilidades terrenas seriam apaziguadas pelo chefe através da regulação por leis. A ação do chefe se dava por dever, pois acreditava que seria compensado com a imortalidade.

Os hebreus acreditavam que Deus seria o único pastor e Davi teria sido convocado para reunir seu rebanho. Diferentemente dos gregos que possuíam suas terras, a eles teria sido realizada a promessa da terra sagrada. O cuidado individualizado com o rebanho também aparece entre os hebreus, quando, no Êxodo, Moisés abandona o rebanho na busca de uma só ovelha. O pastor também teria o dever de cuidar do seu rebanho, no entanto, entre os hebreus trata-se de uma benevolência próxima ao devotamento, ele cuida de todos e de cada um, vigiando mesmo enquanto dorme para que ninguém se perca. Além disso, o pecado é imputável também ao pastor que deverá responder no Juízo Final. Diferentemente dos gregos que obedeceriam ao pastor por suas leis, os hebreus possuiriam uma relação de dependência individual e total, cumpririam à ordem do pastor por que assim seria a sua vontade.

O cristianismo possuiria o conhecimento individualizado do seu rebanho e ainda teria se apropriado de dois elementos do mundo helênico: o *exame da consciência* e a *direção da consciência*. O primeiro refere-se a prestação de contas diárias sobre o bem e o mal, ao passo que o segundo está relacionado aos aconselhamentos que visam conduzir condutas. O indivíduo é subjetivado para a renúncia cotidiana de suas vontades, através da *mortificação*, do exame de si, da condução de sua conduta, pelas técnicas de obediência, conhecimento e confissão.

Assim, o poder pastoral consiste numa espécie de tecnologia do poder que visa à condução de todos e cada um, de todo o conjunto e de cada indivíduo, através do conhecimento em seu detalhe, tendo como finalidade a salvação. Como elemento fundamental a salvação reside o acesso à verdade, presente na relação entre o pastor e seu rebanho, o qual deve ensinar por meio de suas próprias atitudes. Para que alcancem a salvação torna-se necessário a submissão à vontade de Deus, ao mandamento, à lei, através da obediência incondicional como virtude cristã, da renúncia da própria vontade, da mortificação. A submissão como forma de busca de salvação tem como condição a aceitação, a crença na profecia da verdade, afinal: “(...) o pastor guia para a salvação, prescreve a lei, ensina a verdade (FOUCAULT, 2008, p. 221)”.

Discussões em torno do pastorado estiveram presente em diferentes momentos, mas pelas condições que se constituíam na época, tiveram maior ênfase entre os séculos XV e XVI, com a emergência dos grandes estados territoriais, administrativos e coloniais, relacionados ao questionamento sobre como ser dirigido para alcançar a salvação. Dessa forma, possibilitando a intensificação do pastorado religioso com os movimentos de Reforma e Contrarreforma e, concomitantemente, o desenvolvimento de outra forma de condução de condutas, que desloca o poder pastoral para uma arte de governar relacionada à razão do Estado. Com a crise do poder pastoral, emergem dissidências religiosas por um lado e por outro a concentração estatal. A partir deste deslocamento na arte de governar, a ordem das coisas passa pelo conhecimento racional e preciso produzido pelo próprio Estado, pela problemática do como governar e ser governado da melhor maneira possível – problema da pedagogia, problema do governo do estado pelos príncipes (FOUCAULT, 2008; RAMOS DO Ó, 2009).

Apesar da emergência da razão de Estado, a arte de governar ainda estava bloqueada, sobretudo, pelas formas de pensar ainda pautadas por uma estrutura institucional e mental baseadas no exercício da soberania, pelo modelo de economia baseado na família e pelas crises que assolaram o século XVII, como a Guerra dos Trinta Anos, a crise financeira e dos meios de subsistência e as sedições camponesas e urbanas.²¹ O desbloqueio da arte de governar somente ocorreu, conforme Veiga-Neto (2002), a partir das mudanças econômicas e demográficas europeias articuladas ao conceito moderno de população e, em sua relação, economia. Para tanto, Foucault (2008), considera que foi necessário tomar a família como instrumento de governo e não mais modelo de economia, criando uma série de estratégias para o conhecimento minucioso da população, para governá-la de forma racional e planejada a fim de lhe proporcionar maior riqueza, duração de vida e saúde (FOUCAULT, 2008, p. 140). Aliada a emergência da população no desbloqueio da arte de governar no século XVIII, foi fundamental a articulação das práticas disciplinares desenvolvidas desde o século XVII, através do esquadrinhamento, da vigilância e da ordenação, a fim de administrar a população em profundidade, em seus detalhes.

Ao retomar as teorizações de Foucault na introdução do livro de excertos do “Do Governo dos Vivos”, Avelino (FOUCAULT, 2010) argumenta que as sociedades ocidentais conheceram duas formas de reger o exercício do poder por quem governa. Uma forma seria o exercício do poder articulado à verdade da revelação e da ordem do mundo presente no texto religioso, sobretudo na Idade Média. Outra, o exercício do poder articulado à sabedoria do Príncipe sob duas racionalidades no Estado Moderno – soberania ou contrato social. Como destaca, a racionalidade política do contrato presente tanto no liberalismo como no neoliberalismo tornou indispensável para o exercício do poder subjetivação do sujeito, portanto, o estudo

²¹ Grosso modo, parte-se de conselhos ao príncipe de como governar seus súditos para manter o território influenciado pela literatura de Maquiavel, para o questionamento do governo da família aplicado ao Estado, pois muitas pessoas poderiam governar a casa, a família, o convento, as crianças, o príncipe seria apenas uma das modalidades, conforme a literatura Anti-Maquiavel, restando saber qual se aplicaria ao Estado. Tratando-se de uma concepção que não se fundamenta na lei e obediência para o governo dos habitantes e seu território, passa-se a entender que se governa um conjunto de homens e em suas relações com as coisas: riquezas, recursos, meios de subsistência, território e fronteiras, clima, infortúnios, costumes, hábitos, modos de agir e pensar. O problema ainda seria a persistência do problema da soberania que tinha como centro a vontade do soberano e como modelo de economia a família.

da noção de governamentalidade desenvolvida por Foucault no curso “Do Governo dos Vivos” pautou-se na análise da relação do sujeito consigo mesmo.

Em sua arguição, afirma que esta forma de exercício do poder somente foi possível, pois há séculos existem práticas de relação de si consigo produtoras de estados de obediência e submissão. Assim, o curso analisa através da história genealógica como se desenvolve uma racionalidade direcionada a produção da obediência somente possível através das tecnologias de si, como condição para governamentalização dos indivíduos e justificando seu interesse no estudo do governo das condutas. O curso permite compreender como se forma um tipo de governo na cultura ocidental cristã em que não apenas exige atos de obediência e submissão, mas também de manifestação e de enunciação daquilo que se é, através de uma prática de vontade, levando Foucault ao deslocamento da noção do saber para da manifestação da verdade (FOUCAULT, 2010).

Considerando esta breve incursão ao desenvolvimento da noção de governo em parte das teorizações de Foucault, parece-me que a produtividade para as análises possa se dar em problematizar as relações que se exercem na condução da conduta dos sujeitos-jovens e destes sobre si, enquanto modos de educação colocados em exercício mediante práticas de intermediação à Palavra. É no escopo desse debate que problematizo a constituição de sujeitos-jovens marcadamente assembleianos, servindo-me das contribuições dos Estudos Culturais e suas possíveis aproximações aos estudos sociológicos e antropológicos sobre a temática para construção dos percursos investigativos da Tese. Nessa direção, desloco referenciais metodológicos da etnografia para constituir no campo educacional caminhos possíveis à investigação sobre a constituição de sujeitos-jovens assembleianos, assumindo como possibilidades o peregrinar entre espaços multifacetados e fronteiras dos saberes para a construção da presente investigação, conforme passarei a tratar.

2.2 PEREGRINAÇÕES ETNOGRÁFICAS

Considero que percorrer contextos multifacetados seja uma das principais características e desafios das pesquisas na contemporaneidade, sobretudo quando se busca compreensões sobre os jovens, o que remete a outros modos de *fazer* pesquisa, apropriando-se de métodos, técnicas e conceitos e reconstruindo outros caminhos conforme as especificidades da investigação.

Assim, os caminhos trilhados na construção de modos de *fazer* pesquisa nessa Tese remetem à metáfora da peregrinação, referindo-me ao deslocamento necessário da inserção em campo em diferentes espaços, o que me permitiu fornecer outros rumos à investigação, fazendo desses terrenos fugidios e contextos multifacetados em que transitei nos rastros dos jovens da pesquisa, possibilidades valiosas de construir procedimentos mais apropriados para a investigação.

Isso não significa menor rigor na pesquisa. Afinal a apropriação de um método ou conhecimento sobre ele mediante a formação acadêmica não conferem garantias de êxito. Ainda que seja necessário tal domínio, o *fazer* pesquisa está articulado ao modo como se procede de forma ética aos limites e potencialidades das escolhas teóricas e metodológicas, o que se torna um desafio ainda maior quando nos apropriamos de procedimentos que não nos são próprios, como nos permitem compreender os Estudos Culturais.

Nessa Tese, a escolha da etnografia como possibilidade metodológica de pesquisa não foi propriamente uma inspiração. Ela acompanha uma caminhada de mais de dez anos de pesquisa junto aos assembleianos desde a Graduação em Ciências Sociais. Portanto, esse percurso não envolveu um *fazer* desfamiliarizado buscando aproximação às contribuições de uma metodologia própria da Antropologia. Ao mesmo tempo, é necessário salutar que não é uma pesquisa desenvolvida *na* Antropologia *por* uma antropóloga pautada pela busca de uma *etnografia pura*. Entendo que a investigação foi desenvolvida por uma pesquisadora “amante” do olhar antropológico e comprometida em suas discussões desde a formação em Ciências Sociais e que, nesse momento, desloca as potencialidades de procedimentos da etnografia para uma pesquisa desenvolvida no campo dos Estudos Culturais em Educação.

Evidentemente a formação acadêmica em Ciências Sociais me permitiu certa familiaridade e trânsito na pesquisa, mas é notável como minha ancoragem nos Estudos Culturais em Educação também me possibilitou produzir outros rumos à pesquisa por características que não são exclusivamente suas, mas estão

fortemente presentes em suas premissas. Refiro-me ao fato de se tratar de um campo que não se atém aos limites disciplinares, o que permite a apropriação de metodologias e procedimentos que não lhes são próprios, possibilitando reunir diferentes áreas do conhecimento para analisar fenômenos sociais em contextos multifacetados na contemporaneidade. Isso potencializou minha caminhada pregressa em pesquisa, deslocando discussões e procedimentos para o campo educacional, entendendo os espaços religiosos de constituição dos sujeitos como espaços de condução e, portanto, de educação, mas também percebendo as múltiplas instâncias que se imbricam na constituição desses sujeitos-jovens.

Nessa direção, passo a discutir os referenciais que percorrem as escolhas desse *fazer* pesquisa, procurando apresentar ao leitor as principais discussões presentes na etnografia, os rumos que assume na perspectiva antropológica e, posteriormente, discutindo os rumos que assumiu nesta Tese e deslocando para o campo educacional desafios e potencialidades desse exercício de peregrinação entre saberes e práticas.

2.2.1 Entre ilhas e terras prometidas: do *fazer* etnografia

Conforme deixava para trás a distância percorrida, desembarcava naquele lugar que me era desconhecido. No trajeto incerto, guiava-me pela margem das águas. Ao longe avistava os barcos, em sua maioria, atracados junto às pequenas casas. Vou ao encontro de um antigo ilhéu, descendente de açorianos, pescador amplamente conhecido no local (Excerto do diário de campo, março de 2002).

Remeto-me ao excerto do diário de campo produzido ainda na Graduação em Ciências Sociais durante o ano de 2002, por tratar-se da paisagem inicial em que se configurava minha trajetória no campo estudos sobre religião, ainda que, naquele momento, apenas inscrevesse minha inserção na Ilha da Pintada, no Delta do Jacuí, à procura do antigo ilhéu que seria meu principal informante local. Foi através daquele pescador que fui “capturada” na pesquisa sobre religiões, sobretudo, evangélicas, e com o seu auxílio foi cuidadosamente tramada e lançada à rede local de informantes.

O excerto inscreve não apenas o momento delicado e decisivo de inserção no campo num determinado lugar, procurando estabelecer relações entre a pesquisadora e os sujeitos de pesquisa, a fim de buscar compreensões sobre o grupo social local. O campo não é somente uma expressão que remete à experiência concreta da pesquisa etnográfica, como argumenta Silva (2006). Ele remete a todo um arcabouço construído em um campo de estudos, desde a trajetória da pesquisadora, as escolhas teóricas e metodológicas, as filiações, o debate junto aos sujeitos pesquisados e a academia, estilo de orientação. O campo no sentido amplo é o que defino como paisagem de pesquisa, um conjunto de condições que permite inscrever no texto compreensões sobre determinado grupo social a partir do “olhar” circunstancial da pesquisadora e das definições das “lentes” teórico-metodológicas.²²

A passagem remete à ideia da pesquisa como uma aventura ao descrever a inserção da pesquisadora em um lugar distante, junto a ilhéus desconhecidos. O trecho, intencionalmente escolhido para a discussão, tem fortes marcas do arcabouço teórico que o constituía, evocando mais que um simples exercício descritivo, mas uma metodologia de pesquisa cunhada pela Antropologia, a etnografia.

A tarefa de descrever lugares longínquos e povos desconhecidos vinha sendo realizada anteriormente ao surgimento da Antropologia como ciência no século XVIII, sobretudo através dos relatos dos viajantes sobre o Mundo Novo, sendo muitas vezes objeto de interpretação das antigas teorizações desenvolvidas em gabinetes. As discussões sobre o “mau selvagem” e o “bom civilizado” ocorriam em um período de expansão das potências coloniais e de sua imbricação a um vasto projeto civilizatório que emerge na Modernidade.

²² Utilizo o termo *paisagem* convocada pela leitura do livro “Nova luz sobre a Antropologia” de Geertz (2001), no qual o antropólogo discute as possibilidades da pesquisa etnográfica em tempos de intensas mudanças sociais e implicações no campo das ciências, o que realiza a partir da reflexão de sua trajetória: “Muitos não sabem onde vão, eu não sei onde estive” (GEERTZ, 2001, p. 15). Geertz (2001) cresceu na Grande Depressão e teve sua inserção acadêmica – a exemplo de milhares de jovens no período pós-guerra – a partir de benefício a ex-combatentes, tendo sua formação marcada por um período de grande investimento nas pesquisas. Passou pelo período de auge da Antropologia, de autoridade etnográfica, constituindo-se um antropólogo renomado, sobretudo pela forte influência da antropologia interpretativa na análise cultural. O antropólogo passou a fazer importantes discussões diante do abalo da autoridade etnográfica, criando deslocamentos em suas análises que vem influenciando diversos pesquisadores, a exemplo de minha própria trajetória. Apesar das críticas, um tanto quanto discutíveis por vezes, o antropólogo permite refletir sobre os limites travados pelas correntes teóricas dos clássicos da antropologia e mesmo de suas ressalvas a determinadas discussões pós-modernas.

O Mundo Novo não era uma descoberta, mas uma criação eurocêntrica que legitimava o domínio sobre as demais culturas a partir de uma concepção evolucionista e também religiosa que pretendia colonizar, civilizar e catequizar. A multiplicidade cultural dos povos do novo continente era compreendida como cultura “selvagem”, comparada a um possível estágio anterior ao desenvolvido no processo civilizatório europeu. Buscava explicar, através desse “elo perdido”, sua própria história, comparando culturas incomparáveis e utilizando o discurso sobre a civilidade e a moral religiosa para os fins coloniais (AZEVEDO, 2008).

O desenvolvimento e afirmação da Antropologia como campo científico articularam-se ao discurso moderno da razão que coloca o homem como sede fundante do conhecimento e da verdade, levando ao entendimento de que o conhecimento seria dado pelo pensamento. Assim, a realidade seria conhecida a partir da manipulação do homem através de métodos e procedimentos rigorosos que levariam à verdade, tendo implicações no campo de análise das culturas, a qual também passou a buscar uma série de procedimentos que pudessem validar as pesquisas, como objetividade e neutralidade como princípios cientificistas.

Em suma, a autoridade etnográfica era construída a partir do pensamento iluminista num contexto imperialista, propondo reconstituir fielmente, tanto quanto fosse possível, a vida de grupos humanos por meio da observação e da análise dos mesmos (LÉVI-STRAUSS, 1973). Tal como as ciências produzidas no período, as concepções etnográficas também consideravam que, tendo como instrumentos a observação e a descrição minuciosas dos eventos, poderiam representar fidedignamente a realidade através da linguagem. Sendo a linguagem concebida como uma forma de representar o mundo e o outro, a preocupação etnográfica consistiria na busca de compreensão do outro por meio da aquisição da língua dos grupos pesquisados ou com auxílio de intérpretes através da longa inserção do pesquisador em campo (AZEVEDO, 2008).

A necessidade do trabalho de campo como forma de compreensão do outro, evitando interpretações a partir de informações de segunda-mão, foi defendida na Antropologia por representantes como Boas e Malinowski no início do século XX. Ainda que o primeiro tenha desenvolvido importantes pistas metodológicas a respeito do estudo desenvolvido entre os esquimós e os indígenas norte-americanos, foi Malinowski quem constituiu notoriedade pelo desenvolvido da

etnografia como metodologia de pesquisa, vindo a ser considerado pai da etnografia (LAPLANTINE, 1999; SILVA, 2006).

Embora uma série de mudanças tenha abalado seus principais pressupostos metodológicos, a discussão sobre a etnografia desenvolvida por Malinowski (1978) ao desembarcar nas praias de Nova Guiné e permanecer junto aos ilhéus entre os anos 1914 a 1918, descritas no seu renomado livro “Argonautas do Pacífico Ocidental”, permanecem sendo revisitados na contemporaneidade. Isso porque Malinowski (1978) sistematiza determinadas condições para o desenvolvimento da etnografia que vem sendo ainda referência, pois, ao refutar a “antropologia de gabinete”, permitiu o estabelecimento de uma relação na qual o antropólogo se coloca como instrumento de pesquisa, numa perspectiva intersticial, ou seja, buscando *olhar de dentro* da cultura, ferramenta básica do campo desde então. Assim, a etnografia passaria a ter como marca registrada a observação participante, descrita pela imersão em campo, pela larga convivência e proximidade com os grupos pesquisados, descrevendo minuciosamente sua cultura e inscrevendo estes saberes através do registro sistemático no diário de campo.

Malinowski (1978) teve como empreendimento compreender os grupos analisados através de uma estreita relação entre o etnógrafo e o “nativo”, que era explicada fazendo alusão a uma espécie de magia desenvolvida pelo pesquisador. Ao longo de sua etnografia, descreve entre as relações locais, os truques do etnógrafo para chegar a sua finalidade que seria “evocar o espírito dos nativos” numa visão autêntica da vida local (SILVA, 2006).

Alguns pressupostos desenvolvidos na etnografia vêm sendo contundentemente criticados na atualidade, sobretudo ao que se refere à capacidade de revelar a realidade a partir de suas análises. Apesar das ressalvas, Malinowski permanece fonte de referência pelo amplo campo de discursividade que produziu. Afinal, como bem descreve Geertz (2009), a credibilidade de Malinowski não se assenta em extensas e ordenadas descrições de campo que intentam convencer pela sustentabilidade factual, mas no fato de permanecer o que denomina um “supra-sumo etnógrafo” ainda que sua “imponente torre” – seu aparato teórico – esteja em ruínas.

Houve um forte impacto com a publicação do diário pessoal de Malinowski em 1967, mais de duas décadas após sua morte, sob o título “Um Diário no sentido Estrito do Termo”. O mesmo teria como principal implicância descrever uma série de

intempéries presentes no trabalho de campo que eram omitidas nas publicações anteriores, possivelmente pela tentativa de distanciar aspectos subjetivos que envolvem a pesquisa, buscando uma pretensa objetividade que a etnografia como metodologia de pesquisa procurava produzir ao descrever culturas distantes.

Como argumenta Silva (2006), a publicação póstuma mostrou que as relações de confiança amplamente descritas como primordiais nos “Argonautas do Pacífico Ocidental” teriam envolvido uma dose significativa de insistência do antropólogo, mesmo diante da negação de sua participação em determinadas cerimônias e espaços, sendo ainda, por vezes, necessário o provimento de tabaco ou dinheiro aos nativos. A simpatia dedicada aos seus informantes – a qual se tornou exemplar e criou uma atitude de encantamento no leitor – cede espaço a tratamentos ofensivos que definem os sujeitos como brutos, insolentes ou neolíticos. Além das expressões preconceituosas, o diário ainda traz para discussão a sedução de Malinowski provocada pelos corpos seminus das nativas. Enfim, o diário descreveu outra feição à convivência prolongada do antropólogo entre os ilhéus:

Se nos *Argonautas* a convivência prolongada do antropólogo entre os nativos assumiu uma feição idílica, no *Diário* ao lado desse “idílio”, vemos um Malinowski frequentemente mal-humorado, enfurecido com os nativos, ansiando por pegar um barco e “dar o fora dali” e reclamando do desconforto daquela vida entre pulgas, mosquitos, fumaças, porcos e crianças barulhentas (SILVA, 2006, p. 115).

Ainda assim o diário foi apenas um aspecto de uma ampla discussão presente, sobretudo, a partir da década de 60 que não se restringia a Antropologia. Tratava-se de um período em que ocorrem profundas mudanças na sociedade, como a descolonização dos povos tradicionalmente estudados pelos antropólogos, criando mudanças nas relações e limites das pesquisas, a visibilidade dos movimentos sociais e de formas alternativas de vida, a crescente reconfiguração de tempos e espaços aproximando fronteiras, a dispersão dos povos pelos continentes, mesclando e reconfigurando as diferenças.

Nesse período, conforme já referido anteriormente através de Kellner (2001), houve a emergência de muitos campos de disputas, seja através das chamadas “guerras culturais” ou das “guerras teóricas”. Muitas discussões colocaram em xeque as pretensas verdades produzidas pelas ciências, o que no campo antropológico gerou o abalo da autoridade do etnógrafo. A discussão toma como centro a

problematização das interpretações etnográficas que procuravam representar a realidade através da linguagem, tendo como fonte a objetividade das análises do pesquisador. Esta compreensão passou a ser profundamente criticada com virada na perspectiva da linguagem, que passa a ser entendida não como representação da realidade, mas como constitutiva.

A discussão articulou-se a um conjunto de mudanças que possibilitaram construir outros modos de fazer etnografias. A este respeito, Geertz (2001) argumenta que houve o desaparecimento do objeto de pesquisa, ao que se refere às sociedades distantes, exóticas e intocadas que configuravam as clássicas pesquisas antropológicas. Isso, sobretudo, a partir dos anos 60 em que houve a reivindicação de muitos países dos continentes em que os antropólogos realizavam suas pesquisas – na África e na Ásia – através de movimentos de independência e formação de Estados nacionais. Tais sociedades partilhavam o interesse de não serem mais colonizadas e “objetos científicos” das grandes potências, mas de serem “sujeitos políticos” de sua história (SILVA, 2006 [Grifo meu]).

Não é exatamente o desaparecimento da especificidade do objeto o que vem abalando os alicerces da Antropologia, mas a perda do isolamento das pesquisas. Afinal, mesmo quando os antropólogos partem para outras sociedades para realizarem suas pesquisas, não contam mais histórias sobre nativos a partir de interpretações “reveladoras” sobre as culturas locais. Os pesquisados são hoje cidadãos – economistas, políticos, críticos literários – sujeitos que reivindicam para si as interpretações culturais que são públicas, estão disponíveis para além dos muros das academias (GEERTZ, 2001; 2009).

Se “andar descalço pela Totalidade da Cultura” não é mais uma alternativa aos pesquisadores, como descreve Geertz (2001, p. 89), sob o risco de vir a ser publicamente criticado, resta questionar as possibilidades das pesquisas etnográficas na contemporaneidade. Para tanto, é necessário ter o zelo de não enfatizar de tal forma o trabalho de campo que este se torne o princípio e o fim do método etnográfico, ou que venha a resguardar de tal maneira o ofício do pesquisador que este se torne seu próprio instrumento e que tenha na sua capacidade de sociabilidade sua principal técnica de pesquisa.

A virada pós-moderna traz a exigência de um movimento de *auto-reflexão* do autor sobre suas escolhas, lugares, vozes, métodos, estratégias textuais e autoridade (GOTTSCALK, 1994). Portanto, a discussão sobre a etnografia não se

esgota no cuidadoso espaço de realização do trabalho de campo – da observação-participante, das entrevistas, das conversas e das preciosas anotações no diário de campo; ao contrário, mantém-se na produção discursiva que constituirá sujeitos e culturas e produzirá o outro numa relação de *estranhamento* diante de sua proximidade com o pesquisador e do questionamento da própria autoridade etnográfica (GEERTZ, 1989; 2009; SANTOS, 2005; SOMMER, 2005).

A etnografia se constitui em um campo articulado de tensões, ambiguidades e indeterminações próprias do sistema de relações de que faz parte, na medida em que é uma análise subjetiva que envolve relações de poder entre pesquisadores e pesquisados em diferentes situações (CLIFFORD, 1998). Entre tais especificidades Geertz (2001) destaca que a pesquisa possui caráter situacional; um pesquisador num dado momento e num dado lugar. Envolve a trajetória e posição de cada pesquisador, pois dificilmente dois pesquisadores teriam a mesma perspectiva, na medida em que cada pesquisador é um observador situado ou posicionado. Além disso, por maior que seja a imersão em campo e a relação de familiarização, o pesquisador permanece sendo um pesquisador e suas interpretações são construções particulares a partir de sua observação, de dados circunstanciados, articulada a um arcabouço teórico. Embora cada compreensão seja local, pois cada pesquisador busca compreensões a partir de um pedaço da sociedade, isso evidentemente não torna tal exercício uma ninharia (GEERTZ, 2001).

Conforme argumenta Geertz (2009), todo este cuidado metodológico que vem sendo discutido na contemporaneidade não deveria se esgotar na experiência do trabalho de campo, no *Estar Lá*, como destaca. Não há fronteiras entre a escrita e a experiência etnográfica.²³

A este respeito, considero que Geertz (2001; 2009) sintetize uma importante discussão que emerge neste contexto de abalo das certezas, a autoridade da escrita etnográfica. Segundo argumenta, muitos antropólogos criam como estratégia uma tessitura textual extensa, descritiva e factual devido à preocupação de construir junto ao leitor a impressão de que *estiveram lá*, imersos em determinada cultura e, se *estivéssemos lá*, também veríamos o que viram e chegaríamos às mesmas

²³ Geertz (2009) cunha os termos *Estar Lá* em alusão à experiência de campo na observação-participante, refletindo sobre suas especificidades e nuances, ressaltando que a mesma preocupação presente durante a imersão etnográfica também deve estar presente na sua escrita, no que denomina *Estar Aqui*. Nessa direção, valho-me dos termos cunhados pelo autor ao longo da Tese para fazer referência a tal relação presente na etnografia.

conclusões. Postura essa que vem sendo criticada. Além disso, e este é o cerne de sua discussão, determinados antropólogos assumem tamanha referência no campo de estudos que criam em torno deles uma infinidade de outras pesquisas desenvolvidas a partir de seus estilos etnográficos próprios.

Remetendo-se à discussão desenvolvida por Foucault (1992) sobre os campos discursivos, Geertz (2009), apesar do seu distanciamento em relação ao modo de pensar do filósofo, discute a relação função-autor e ficção no texto etnográfico. Conforme Foucault (1992), no período medieval, os textos ficcionais não reivindicavam autoria, ao contrário da maioria dos tratados científicos da época. Fato que passou por uma inversão a partir dos séculos XVII e XVIII, quando os discursos científicos passariam a ser legitimados conforme a inserção em um conjunto sistemático e, portanto, sem referência necessária ao indivíduo que o produziu para validá-lo, esmaecendo a função-autor. Por sua vez, os discursos literários passaram a ser aceitos quando dotados de autoria.

Nesse sentido, Geertz (2009) argumenta que os textos etnográficos estão mais próximos dos discursos literários, na medida em que os nomes de seus escritores estão relacionados a livros, artigos e, em alguns casos, a sistemas de pensamento como o “funcionalismo Radcliffe-browniano” e o “estruturalismo straussiano”.²⁴ Além disso, determinados antropólogos não são apenas autores, demarcam a paisagem intelectual, criam mais que uma obra, produzem enunciados que são de tal forma legitimados que se tornam um diferencial e passam a constituir um campo de discursos, perpassando como referência primeira outros textos indefinidamente – seriam o que Foucault (1992) denomina *fundadores de discursividade*. Como exemplos, temos o estilo antropólogo aventureiro, seguro, direto e arquitetônico em torno de Evans-Pritchard; a relação texto e realidade cultural distante, oblíqua de Lévi-Strauss; os retratos esquemáticos, avaliações sucintas e famoso relativismo de Benedict; bem como do olhar para dentro da escrita etnográfica de Malinowski, definida como “Não apenas estive lá, como fui um deles e falo com a sua voz”, como destaca Geertz (2009, p. 37). Amplamente presentes como referência no âmbito acadêmico, tais antropólogos criam tamanha legitimidade que se estivéssemos nas mesmas condições de pesquisa e não

²⁴ Remete ao modo como os antropólogos Lévi-Strauss e Radcliffe Brown tornaram-se referência nas abordagens do estruturalismo e funcionalismo, respectivamente, influenciando gerações de pesquisas.

definíssemos determinados aspectos destacados em suas etnografias, provavelmente duvidaríamos da nossa capacidade de observação.

A partir de tais arguições, Geertz (2009) defende que a mesma preocupação existente na experiência etnográfica de campo esteja presente na escrita. Afinal, mesmo que a pesquisa de campo seja uma busca para além dos muros da academia, do mundo em que se produz e se habilita, a finalidade do estudo etnográfico é, sobretudo, referida no *Escrever Aqui*.

“Estar Lá” em termos autorais, enfim, de maneira palpável na página, é um truque tão difícil de realizar quanto “estar lá” em pessoa, o que afinal exige no mínimo, pouco mais que uma reserva de passagens e a permissão para desembarcar, a disposição para suportar uma certa dose de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico, uma certa serenidade diante das excrescências corporais estranhas febres inexplicáveis, a capacidade de permanecer imóvel para receber insultos artísticos, e o tipo de paciência necessária para sustentar a busca interminável de agulhas em palheiros invisíveis. E o tipo autoral de “estar lá” vem ficando cada vez mais difícil. A vantagem de desviarmos para o fascínio da escrita ao menos parte da atenção que temos dedicado ao fascínio do trabalho de campo, que nos manteve aprisionados por tanto tempo, está não apenas que esta dificuldade será entendida com mais clareza, mas também que aprenderemos a ler com um olhar mais perspicaz (GEERTZ, 2009, p. 38-39 [Grifos do autor]).

Estar Lá e Escrever Aqui, ou seja, enfrentar o outro e enfrentar a página têm igual relevância, principalmente porque o pesquisador não é mais um *fundador de discursividade* num mundo das “diferenças separadas”; vivemos num mundo das “diferenças mescladas”, em que os nativos são agora cidadãos (GEERTZ, 2001; 2009 [Grifos do autor]). É neste contexto multifacetado do mundo contemporâneo que se inscrevem as pesquisas etnográficas, produzindo modos de ver e compreender culturas que não se encontram mais em ilhas distantes e isoladas, somente conhecidas através das promessas de um método capaz de descrever fidedignamente a realidade local. Nesse sentido, não há mais fronteiras que separam *terras prometidas*.

Os pesquisadores realizam pesquisas em tempos que as culturas não apenas assumem visibilidade, tornando-se centrais na vida contemporânea, mas também passam a reivindicar para si suas próprias definições como cidadãos de um mundo em constante fluxo e interconectado. Nessa direção, o que as etnografias inscrevem não podem mais ser entendidas como interpretações que representam fidedignamente as culturas. Em contextos multifacetados, as pesquisas produzem

possíveis modos de ver e compreender a realidade, constituindo-a discursivamente através de complexas relações entre pesquisador e pesquisados, em que o pesquisador transita por diversos mundos, universos simbólicos e trajetórias, numa espécie de multipertencimento que o leva ao estranhamento do próximo (VELHO, 2003).

2.2.2 *Estar Lá: dos percursos e itinerários da pesquisa*

Ao problematizar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos, assumi como ponto de partida pesquisas já realizadas tanto sobre a temática juventude como também sobre religião, o que recorrentemente encontra-se de forma desassociada. Concomitantemente, (re) abri no texto, na pesquisa, inscrições que estiveram presentes ao longo de minha trajetória de pesquisa entre assembleianos, permitindo-me aprofundar compreensões, questionar o já observado e colocar em suspeição novas questões ao realizar a pesquisa junto a jovens.

A esse respeito, o aprofundamento sobre a temática e os primeiros meses de observação na construção do campo já impuseram outros rumos à pesquisa. Inicialmente, havia planejado realizar a inserção etnográfica em uma das congregações assembleianas de Canudos, no município de Novo Hamburgo, em que já havia realizado a pesquisa de Mestrado nos anos anteriores. Buscava perceber nela seus investimentos sobre os jovens através de espaços tutelados de estudos bíblicos e, nessa direção, investigar as relações dos jovens na constituição de si. Isso, embora instigante, necessitou assumir outros rumos, já que priorizaria um olhar estritamente institucional sobre os jovens e traria dificuldades de observar a multiplicidade de investimentos que se imbricam nas formas como esses sujeitos experimentam a condição de ser/estar jovem na contemporaneidade.

Ao longo da pesquisa de Doutorado, o que observei foi a inserção desses sujeitos em diferentes contextos, inclusive no âmbito religioso, apresentando trânsitos em diferentes congregações, (re) criando espaços de sociabilidades e variadas formas de se inserir, projetar ou produzir outras possibilidades diante das responsabilidades e expectativas do mundo adulto. Por essa razão, assumindo

diferentes sentidos os modos como esses sujeitos se constituem imbricados no âmbito religioso.

A própria lógica de organização assembleiana opera em rede de congregações interligadas a uma igreja-mãe, a Sede, a qual mantém uma série de investimentos sobre os jovens que escapa à lógica do acontecimento a um único espaço como a congregação. Ainda que, em cada igreja, produzam-se formas de pertencimentos, os investimentos sobre os jovens remetem a ações mais amplas desenvolvidas sob a lógica do evangelismo e avivamento, que podem se visibilizar na reunião de todos os jovens do Campo de Canudos em congressos, encontros de louvor e adoração, cultos de jovens, ensaios e outras atividades geralmente organizadas pela União da Mocidade da Assembléia de Deus de Canudos – UMADC. Este é um departamento exclusivamente destinado a jovens que está presente na maioria das igrejas em território nacional e que pulveriza suas ações em rede de setores interligadas a Sede do Campo. No Campo de Canudos, a igreja-mãe, ou a Sede conforme denominam, subdivide-se em outros oito setores.²⁵

²⁵ A Sede ou Setor 1 é onde se localiza a presidência do pastorado. As sub-sedes compreendem: Setor 2 – Congregação Iguaçu; Setor 3 – Congregação Visital; Setor 4 – Congregação Rondônia; Setor 5 – Congregação do Novo Canudos; Setor 6 – Congregação Lírios dos Vales; Setor 7 – Congregação do Kephas; Setor 8 – Congregação Raiz de Jessé; Setor 9 – Congregação Canaã.



Figura 2: Sede do Campo de Canudos. Registro de Prates (2011 e 2012).

Dessa forma, optei pela inserção em campo nos principais investimentos destinados a jovens que se instituem a partir do departamento da juventude, a UMADC, ocorridos entre os anos de 2011 e 2012 no Campo de Canudos, sob os

quais reuniam grande contingente de jovens dos nove setores da igreja, a saber: os congressos anuais do departamento da juventude, os cultos de jovens, encontros de louvor e oração e campanhas articuladas a outros departamentos da igreja que se desenvolveram, geralmente, sob a supervisão geral da UMADC.



Figura 3: Itinerários da Pesquisa UMADC. Registro de Prates (2011-2012).

Entre os itinerários presentes dos jovens da UMADC ainda estão os ensaios do Grande Coral que se reúnem aos sábados na Sede do Campo de Canudos quinzenalmente ou conforme o calendário de atividades do campo.



Figura 4: Ensaios na Sede de Canudos. Registro de Prates (2011).

Além dos eventos que agregam jovens dos nove setores da juventude do campo de Canudos, ainda existe o calendário próprio de cada setor, contendo atividades locais, como o culto de jovens comumente em sábados mensais, o ensaio e coral quinzenais, as manhãs de consagração e as tardes de louvor, entre outros.

Os investimentos da UMADC se distribuem em todo o tecido social da igreja, articulando relações de cada setor com sua congregação e de cada congregação com seu fiel, o que muitas vezes culminam em atividades concomitantes em diferentes congregações. Por tal razão, optei pela inserção na Sede central do Campo, no Setor 1, e no Setores 2 e 5 por sua proximidade. Assim, procurando acompanhar investimentos institucionais sobre os jovens e, ainda, percorrendo caminhos trilhados por esses sujeitos, buscando na aproximação de suas trajetórias pistas para compreender como se constituem através dos investimentos da crença e de outras instâncias que os interpelam.

Ressalto que se trata de setores vizinhos, tanto em relação a minha residência como de proximidade um do outro. Apesar dessa proximidade e de

pertencerem ao mesmo campo, estes três setores apresentam características próprias que potencializaram observar diferentes condições de ser/estar jovem imbricado no âmbito religioso, conforme descreviam os próprios jovens, ainda que de forma estereotipada: *certinhos, conservadores, arriados*.²⁶



Figura 5: Setor 1. Registro de Prates (2011-2012).

A escolha do Setor 1 deveu-se ao fato de se tratar da Sede onde se localiza o pastorado, geralmente abrangendo jovens de diferentes localidades. Ressalto o Setor 1 localizado junto ao centro da vida comercial do bairro, onde se concentram as maiores lojas, bancos, Unidade de Pronto Atendimento (UPA), algumas indústrias e fábricas. É atravessado por grandes e importantes avenidas, contando com maior iluminação, segurança, transporte público, significativo número de escolas e uma praça (ínfima) no entorno da UPA. Esse caráter mais central das sedes é apontado pela literatura pela tendência de concentração de um perfil de fiéis com maior escolarização, poder aquisitivo, acesso a bens e serviços e certa flexibilização em

²⁶ Refiro-me a definições dos jovens do Setor 5 sobre os respectivos Setores 1, 2 e 5. Ao trazer narrativas dos próprios sujeitos da pesquisa ou de excertos do diário de campo, utilizo fonte diferenciada.

relação a usos e costumes. Ainda que as observações tenham vindo ao encontro da literatura, a definição dos jovens do Setor 1 pelos seus pares como *certinhos* permitiu perceber que, embora nos grandes encontros tenha sido notória maior flexibilização em relação aos usos e costumes, isso não se visibiliza no modo como se portam, visto que pareceu recorrente a preocupação em manter uma postura de retidão com a crença, evitando excessos no seu comportamento.

No Setor 2, acompanhei eventos voltados aos jovens como congressos de jovens, tardes de louvor, cultos e, por vezes, pude acompanhá-los em campanhas de outros departamentos ou setores.



Figura 6: Setor 2. Registro de Prates (2011-2012).

O Setor 2 abrange a comunidade da Vila Iguaçu que já foi foco das minhas investigações em anos anteriores, configurando condições diferenciadas que perpassam as vidas dos fiéis. Localiza-se junto a um grande número de fábricas, indústrias, abrangendo as chamadas áreas verdes onde coexistem diferentes tipos de urbanização, como vilas, ruas e becos. O que confere ainda diferentes marcas, muitas vezes depreciativas, a exemplo da forma em que algumas escolas públicas de séries iniciais e igrejas localizadas nas vilas, como a Iguaçu, passam a ser

chamadas entre as pessoas no diminutivo: *escolinha* ou *igrejinha*. Cito ainda a forma em que particularmente uma escola de ensino fundamental e médio aparece caracterizada por muitos jovens estudantes da região como *Carandiru*, nome de um presídio brasileiro amplamente conhecido na mídia fazendo alusão aos sérios problemas de violência enfrentados na comunidade – que evidentemente não são exclusivos da instituição, mas recaem sobre ela nas narrativas.



Figura 7: Setor 5. Registro de Prates (2011-2012).

Já o Setor 5 abrange a Congregação da Nova Canudos, localizando-se entre os dois primeiros setores, numa zona também limítrofe entre duas realidades muitas vezes tão distintas. Percebi algumas características que foram marcantes no Setor 1, como certa facilidade de transitar pela cidade, maior acesso a bens e serviços e a inserção de alguns jovens nas universidades.

Ainda que não fosse recorrente, o Setor 5 também não pareceu isento de alguns problemas que são marcantes, sobretudo no Setor 2. Refiro-me a dificuldade

de uma parcela dos jovens permanecerem e concluírem a Educação Básica, considerando experiências escolares de reprovações, evasões ou afastamentos por determinados períodos da escola. Tal fato remete à muitas histórias, desde a baixa escolaridade de suas famílias, conforme pude constatar em pesquisas anteriores no Setor 2; a inserção desde cedo no mundo do trabalho; as peregrinações de jovens por um mundo que muitas vezes mostra-se “áspero” em termos de possibilidades diante da falta de perspectivas que vão desde a dificuldade dos recursos públicos se efetivarem em meio àquelas parcelas que vivem em situação de vulnerabilidade; a dificuldade de acesso a formas de lazer diante da inexistência de praças, parques, espaços de esportes que não estejam concentrados em pátios escolares; bem como a maneira extremamente “dura” em que a violência se banaliza nos seus cotidianos.²⁷

Enfim, foi fundamental peregrinar entre esses setores para perceber as diferentes condições em que perpassam as formas de ser/estar jovem, de viver essa condição imbricada no âmbito religioso. Foi também estratégico buscar nas redes que permeiam os congressos, modos de pensar e investir sobre essa geração. Dessas peregrinações, busquei aproximações que permitissem andar nos percalços desses jovens, conversando de variadas formas e em diferentes lugares, conforme conquistava reciprocidade nessa busca de *estar junto*: seja junto aos seus pares ou individualmente, seja nos espaços institucionais da igreja ou de suas casas, entre o chimarrão na área de seus lares e o espaço íntimo do quarto juvenil, entre a lancheria, o café e a praça, ou mesmo eventualmente nos espaços virtuais da rede. Foi fundamental buscar o estar junto – mesmo que o estar junto às vezes fosse uma aparente distância na conversa ou “curtida” no *Facebook*.²⁸

²⁷ Ressalto que os problemas enfrentados no Bairro Canudos, especialmente mencionados na Vila Iguaçú, onde se localiza o Setor 2, não são exclusivos dessa localidade nem podem ser determinados exclusivamente pelos menores recursos observados na comunidade. Trata-se de questões que estão presentes nas grandes cidades e incidem com maior potência em determinadas zonas. A esse respeito, considero importante citar o estudo de Caldeira (2000) que analisa os processos de mudança social das cidades contemporâneas – as transformações urbanas como a segregação espacial - aliados à violência e medo do crime, presentes no discurso, ou na *fala do crime*, bem como na construção simbólica e material de muros e demais estratégias de segurança. A pesquisa baseia-se no estudo da violência e segregação do espaço na cidade de São Paulo – embora presente em diversas metrópoles, como exemplifica o caso de Los Angeles. A autora observa como o medo da violência tem justificado as práticas de segregação espacial das cidades, a exclusão social, bem como a incorporação de preocupações raciais e étnicas e violação dos direitos dos cidadãos, paradoxalmente ao período de consolidação democrática.

²⁸ Refiro-me à interação com alguns jovens da pesquisa numa das redes sociais amplamente utilizada na internet, o *Facebook*. Entre as possibilidades desta rede social, o *Face*, como denominam, permite conversas nos bate-papos, postagens de recados, fotos, imagens, vídeos, jogos, etc. Há ainda como

Ressalto que a internet vem constituindo espaços propícios para *estar juntos*, produzindo formas de interação e conexão que possibilitam a constituição de novas e inusitadas formas de amizades e afetos, conforme balizam importantes pesquisas a esse respeito. Destaco pesquisas desenvolvidas nesta Universidade, como as Teses de Garbin (2001) e, recentemente, de Marques (2013). No caso de ambas pesquisas, assumem a *rede* como território de seus estudos, apropriando-se de referenciais da etnografia para analisar no campo dos Estudos Culturais em Educação formas possíveis de compreender os jovens que *habitam* esses espaços.

Esse não é o caso da presente Tese em que o contato por *email* ou pelo *Facebook* foi, inicialmente, um modo de *estar junto* aos jovens diante do possível distanciamento no período de estágio doutoral em Portugal. Entretanto, esse *estar junto*, permitido pelo borramento entre as fronteiras de espaço-tempo, permitiu pulsar outras percepções, outros fluxos de práticas que nem sempre deixam marcas na *rede*, mas que faziam repensar os registros das observações em campo. Outras vezes, remetiam à questões que não se visibilizavam facilmente no contato face a face, mas que assumiam publicamente determinados contornos acerca de ser/estar jovem e suas vivências cotidianas, conforme me auxilia a pensar Simões (2011). Afinal, a experiência de pesquisa não é algo fechado, pronto, acabado. Ao longo da investigação é possível adotarmos diferentes estratégias para dar conta dos objetivos da pesquisa.

Nesse sentido, estar com os jovens no *Facebook* ou, por vezes, apenas observá-los à distância foi um dos modos pelo qual pude aprofundar ou buscar pistas nos registros das observações em campo, sendo essa rede social um dos espaços por onde peregrinei nos rastros desses sujeitos. Contando com isso e outros possíveis desdobramentos futuros na pesquisa, no último ano passei a inserir o contato *on-line* nos termos de consentimento. Estive atenta ainda aos espaços institucionais na *rede* como o *site* da igreja de Canudos e o *Facebook* da UMADC, novamente somente fazendo inferência quando auxiliavam a pensar os registros de campo.

Entremear espaços e técnicas investigativas permitiu buscar pistas para as problematizações da Tese, deslocando da etnografia o que dela foi viável e produtivo para a pesquisa em Educação e tornando o exercício desafiador de

possibilidade as chamadas *curtidas* em que se visibiliza a apreciação de sua rede de amigos em suas publicações.

etnografar *possível* em contextos multifacetados em que, muitas vezes, peregrinam também esses jovens. Isso exigiu certo desprendimento da pesquisadora ao “aconchego” que evoca *Estar Lá*, inserida exclusivamente em uma dada comunidade. Não foi um exercício fácil tornar-me uma peregrina desses diferentes sítios que percorrem esses sujeitos, procurando manter os itinerários de pesquisa atentos à certa lógica em rede que se articula na constituição de jovens assembleianos (eventos-ensaios-encontros), mas também permitindo perder-me nesse trânsito para disso dar espaço ao improvável, ao que não estava à espera na pesquisa.²⁹

Isso se tornou potente no desdobramento da pesquisa através da realização de estudos na modalidade de Doutorado Sanduíche em Lisboa, Portugal, onde pude tornar a pensar sobre o exercício de pesquisa, dando espaço à novidade, permitindo-me *re-pensar* o que até então havia dito. A experiência de estar só em um lugar distante da família, dos amigos, dos grupos de pesquisa e dos sujeitos de pesquisa em Canudos propiciou trilhar outros rumos. Nesse sentido, foi fundamental a acolhida junto a pesquisadores do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em especial o orientador no exterior, professor Pais, aos sujeitos da pesquisa e às discussões e amizades surgidas entre colegas pesquisadores, que permitiram vislumbrar outras perspectivas.

Considero pertinente trazer esse ponto para discussão, pois foi nesse deslocamento da pesquisadora em relação ao próprio objeto de pesquisa que pude incursionar sobre outras possibilidades, outros rumos. Não se tratou propriamente de *estar lá* junto a uma igreja também centenária, percebendo questões que perpassam tempos e espaços e outras que são marcadamente locais. Isso apenas potencializou o olhar sobre aquilo que a literatura vinha apontando. Foi através da leitura e da experiência de *estar lá*, conversando, transitando, tramando junto aos assembleianos e pesquisadores, que percebi a dimensão que o movimento de missão vem assumindo, a forma como o fenômeno religioso vem se reconfigurando e que lugares isso pode assumir na vida cotidiana. Esse fato trouxe fortes implicações nas formas de percorrer os trajetos desses sujeitos pela crença e

²⁹ A realização de um evento envolve inúmeros anúncios, comentários e combinações institucionais e entre os próprios jovens sobre os ensaios, demais eventos que se articulam, responsabilidades de cada um, e também combinações em torno de suas saídas juntos, onde e quando, e, por vezes, que roupas irão vestir. Essa dinâmica pode ser percebida durante os eventos e nos seus interstícios aos arredores da igreja e de forma muito presente no próprio *Facebook*.

suas relações a outras instâncias como família, escola, trabalho e lazer, bem como suas formas de sociabilidades e afetividades na contemporaneidade.

Em relação ao desdobramento da pesquisa no contexto português, é importante desde já salutar que partiu do contato inicial via *email* e posterior encontro com o pastor de duas congregações fortemente marcadas pela presença de jovens em Lisboa. A escolha de entrar em contato com esse pastor não derivou de indicações, mas de um percurso anterior pela internet, pesquisando em *sites* sobre investimentos das igrejas junto aos jovens – o que nem sempre está presente nos espaços virtuais. Nesse exercício de procura, observei que esse pastor era o contato de referência de um retiro de jovens, evento conhecido em Portugal como campo bíblico. Por essa razão apostei que poderia ser um contato importante para realizar a incursão. De fato, foi notório o forte envolvimento do pastor com os jovens, mostrando engajamento com os demais pastores e jovens de outras congregações em Portugal, o que ainda me permitiu aproximação e diálogo com jovens de diferentes regiões.

Nas incursões realizadas em Lisboa, foram realizadas conversas informais com jovens e lideranças no período de janeiro a abril de 2013, período em que realizei minha pesquisa em campo. Como a maior parte do percurso foi destinada à aproximação dos jovens nas comunidades de Sete Rios e Alvalade, em Lisboa, os registros significativamente se detiveram a esses locais. Trata-se de lugares que não possuem proximidade geográfica, mas são conduzidos pelo mesmo pastor, cujo forte envolvimento com jovens acaba por criar constantes trânsitos dos mesmos entre duas comunidades com características muito distintas, embora ambas estejam fortemente marcadas por contextos imigratórios.

A comunidade de Sete Rios é formada por cerca de 20 núcleos familiares, em sua maioria de imigração africana. Entretanto há também alguns portugueses. Na congregação ainda é recorrente haver apenas um familiar convertido, característica comumente presente nas igrejas evangélicas como aponta a literatura. As famílias são em sua maioria formadas por trabalhadores, dentre eles alguns em situação de desemprego, crianças e jovens estudantes de escolas públicas e outros jovens que já concluíram os estudos. Dentre esses conversei apenas com um jovem que estava cursando o Ensino Superior. A comunidade de Alvalade possui cerca de quinze núcleos familiares formados por portugueses e brasileiros. Nela existe um número significativamente menor de crianças e jovens.

Ressalto que a pesquisa junto a assembleianos em Portugal não se constituiu como objeto central de análise nessa Tese, mas produziu importantes desdobramentos que se entremeiam nas pesquisas realizadas na etnografia da leitura no Delta do Jacuí e em Novo Hamburgo, realizadas nos anos anteriores. Isso porque, conforme a Tese foi sendo tecida, tornaram-se potentes discussões que mesclaram caminhos já trilhados, permitindo, nesse momento, olhar o mesmo e, em certa perspectiva, ver de forma diferente.

Das tramas na inserção etnográfica

Conforme procurei discutir anteriormente, o campo não se restringe à experiência de inserção em espaços e grupos culturais através da observação-participante. Remete-se a todo um envolvimento do pesquisador na construção do objeto de pesquisa e em relação às escolhas teórico-metodológicas. Nesse sentido, como precedia à Tese o desenvolvimento da pesquisa em religião, o empreendimento inicial do doutoramento foi enredar-me nos estudos sobre juventudes, colocando-me em movimento na leitura e retomando, a este respeito, Larrosa (2010) na experiência de cumplicidade e inquietação que nos *co-move* no grupo de pesquisa. Este movimento, que perpassa a pesquisa em diferentes momentos, primeiramente fundamentou as bases em que se assentavam os delineamentos iniciais da Tese, imprescindíveis para a construção do objeto de pesquisa.

Neste período, em que se tramavam os primeiros fios dessa rede em que vinha sendo tecido o campo, foram realizadas incursões etnográficas até maio de 2011. Procurou-se estabelecer, de forma inicial, possíveis informantes, espaços e tempos de pesquisa, que foram (re) pensados e (re) feitos nesta construção. Como argumenta Silva (2006), a chegada ao campo ou o *Estar Lá*, como define Geertz (2011), configura um momento decisivo que implica certo domínio de regras básicas de relacionamento do grupo e acrescenta conhecimento da crença.

A partir desse momento, foram estabelecidos os contatos com os supervisores dos jovens e o Pastor-Presidente. Destaco que esta definição de quando e como conversar com os principais dirigentes foi decisiva na pesquisa. Foi

necessário um exercício de paciência em relação a minha própria caminhada na construção do objeto; afinal, não se tratava de uma conversa desinteressada por nenhum dos sujeitos. Por um lado, durante um tempo razoável dessa trajetória, planejei esse momento, pois não pretendia apresentar sucintamente as intenções de pesquisa, receber consentimento e partir para o campo. Ao contrário, o planejamento envolveu um conhecimento prévio sobre esses sujeitos, sobre a crença e sobre minhas intenções de pesquisa, prevendo algumas possíveis indagações e imprevisibilidades, buscando criar empatia, fluxo argumentativo em um diálogo e certa confiabilidade para dar continuidade ao estudo. Por outro lado, embora tenhamos pistas, os pesquisadores não sabem ao certo o que pensam os sujeitos de sua pesquisa a respeito do que vem sendo proposto, o que aumenta a responsabilidade em estabelecer diálogo durante o percurso. Desconfio que, antes da conversa, a expectativa fosse de *mais uma* pesquisadora observando, fazendo perguntas e partindo.

Após construir alguns contornos que me permitiam tratar da proposta de estudo, procurei entrar em contato primeiramente com o supervisor local da juventude da comunidade em que havia realizado a pesquisa de Mestrado. Tal escolha se deu em função da maior facilidade de criar vínculos de confiabilidade, pois já era conhecida, tanto como pesquisadora como professora de longa data, na comunidade escolar local, embora ainda não tivesse tido contato com os dirigentes dos jovens.

Conforme sugestão do próprio supervisor, nossa conversa foi agendada concomitantemente à gincana da juventude que ocorria na congregação, reunindo outras igrejas mais próximas. Ao me inserir na igreja naquela tarde de domingo, antes mesmo de cumprimentar o supervisor, já fui sendo interpelada por abraços e sorrisos carinhosos de ex-alunos e jovens que me conheciam da comunidade. O evento contou com a presença de muitos jovens, que entre escutas, troca de informações, risos e até mesmo contestações, procuravam responder as perguntas previamente elaboradas em torno de conhecimentos bíblicos. Na ocasião, pude conversar de forma breve com o supervisor do referido Setor e contar informalmente com seu consentimento para a realização da pesquisa. Como não havia sido apresentada como pesquisadora para os jovens naquele momento, que marcava mais uma primeira observação que uma conversa propriamente dita, por questões

éticas optei por não tomar os registros daquele evento como material empírico de análise, já que os jovens não sabiam a intencionalidade de minha presença no local.

Posteriormente, procurei marcar um encontro com o Pastor-Presidente da Assembléia de Deus da localidade, não obtendo êxito devido ao excesso de compromissos do mesmo, conforme me justificou sua assistente. Fui informada que poderia entrar em contato direto com o supervisor geral da juventude. Apesar da expectativa em conhecer o Pastor-Presidente que havia sucedido o exercício no pastorado local de décadas do antigo pastor, considerei pertinente aguardar um momento mais oportuno, entrar em contato com o supervisor geral e prosseguir a pesquisa.

Ressalto, no entanto, que inicialmente, fiquei em silêncio com a sensação de que estava experimentando o que Silva (2006) definiu da seguinte forma em seu estudo: “Fiquei em pé diante das minhas ‘informantes’, pois aparentemente não estavam dispostas a facilitar a minha vida, o meu ofício de ‘inquisidor’” (SILVA, 2006, p.42 [grifos do autor]). Ao mesmo tempo, refleti sobre a possibilidade de não se tratar apenas de falta de êxito, mas talvez de “tato” de minha parte em explicitar que não seria *mais uma* pesquisadora interpelando o tempo e a vida das pessoas. Apesar de certa caminhada, a experiência parecia ser a de uma iniciante, remetendo-me a arguição da antropóloga Rita Amaral sobre sua trajetória de pesquisa em entrevista à Silva (2006):³⁰

Coisas maravilhosas que qualquer iniciante tem que saber quando vai a campo: Ele deve saber que quando ele ligar para um [dirigente] para marcar uma entrevista, vão fazer você ligar cinquenta vezes para marcar. Por que o [ele] vai estar ocupado [...] atendendo, ele não pode falar com você [...], ele quer saber quem você é, de onde você é. Você fica falando com uma assistente durante quinze dias. Depois de quinze dias ele defere uma entrevista para você... Aí você vai lá e espera quatro horas do lado de fora da casa (o que eles não sabem é que a gente fica observando a clientela enquanto isto). Nada se perde numa tese como diz Umberto Eco; até o tempo da sala de espera serve... Depois ele vai lá rapidamente e diz: “Desculpa que eu não posso te atender, que estou ocupado, vem numa festa que vai ter sábado”. (Que geralmente vai ter uma festa no sábado. Inevitável!). Aí você vai naquela festa esperando, principalmente quando

³⁰ Com objetivo de compartilhar experiências de campo, preciosas para qualquer pesquisador, pois nos permitem refletir sobre nossas ações, insiro trechos da entrevista da Antropóloga Rita do Amaral a respeito do período em que realizava pesquisa em religiões afro-brasileiras. Ressalto que retirei termos e trechos da entrevista, substituindo o termo “pai-de-santo” por “dirigente”, pois poderiam causar algum incômodo entre leitores evangélicos pelo caráter depreciativo que muitos parecem atribuir a estas religiões, sobretudo em relação ao sacrifício, na medida em que consideram que o último sacrifício foi realizado por Cristo, o “último cordeiro”. Como pesquisadora, ainda considero pertinente destacar meu respeito pelas religiões afro-brasileiras.

você é um ingênuo e nunca foi, que [ele] vai falar com você, mas ele está ocupadíssimo atendendo todo mundo [...] (*apud* SILVA, 2006, p. 43).

Apesar do tom irônico a que segue a entrevista com a antropóloga, de certa forma, se descreve uma experiência que geralmente é silenciada nos estudos: as *arranhaduras*, remetendo-me a expressão de Pereira (2011).³¹ Embora a experiência posterior tenha sido de *encantamento* pela forma respeitosa e pelo acolhimento que recebi dos sujeitos de pesquisa e, inclusive, pelos seus principais dirigentes, como tratarei a seguir, a experiência naquele momento foi de frustração. Foi, portanto, necessário refletir e reorganizar a forma de abordagem adotada antes de entrar em contato com o supervisor indicado pela assistente do Pastor-Presidente.

Ocorre que o supervisor geral da juventude também era irmão do supervisor local da comunidade em que se delineava até então a pesquisa. Novamente a conversa foi marcada em um evento da juventude. Desta vez contei com o consentimento prévio e fui apresentada como pesquisadora aos jovens presentes. Na interlocução, mesmo que de forma breve, pudemos tratar sobre a pesquisa, seus principais objetivos, os usos que teriam as informações obtidas, as técnicas que poderiam ser desenvolvidas e os limites éticos que envolvem a pesquisa.

Nesse sentido, a pesquisa contou com a autorização formal da instituição firmada junto ao Pastor Presidente e com o uso de Termos de Consentimento, excetuando-se casos de conversas informais ocorridas de forma breve entre os espaços culturais ou, por vezes, de tempo livre. Ressalto que foram utilizados Termos diferenciados Um termo para maiores de idade e outro Termo de Consentimento para os responsáveis legais com assentimento dos jovens menores de idade; afinal, trata-se de uma pesquisa que envolve jovens de diferentes faixas etárias. Junto aos sujeitos da pesquisa, foi salientado o conteúdo dos termos e foi explicitado que a identificação dos participantes estava salvaguardada e que seus

³¹ Pereira (2011), colega do grupo de pesquisa sobre juventudes, em sua tese de doutorado, analisa a experiência de ser jovem na contemporaneidade através da pesquisa de inspiração etnográfica aos domingos no Parque da Redenção em Porto Alegre/RS. Ao descrever as sensações, sentimentos e emoções que irrompem na experiência de pesquisa, de forma muito apropriada, faz uso dos termos *arranhaduras* e *encantamentos*, que passo a me referir ao tratar destas relações que ora nos *comovem*, nos *encantam* e ora nos *desacomodam*, por vezes nos *incomodam*, nos *arranham*.

nomes fictícios, na maioria das vezes, haviam sido escolhidos pelos próprios sujeitos, a fim de evitar certa arbitrariedade nas escolhas.³²

Outros espaços institucionais também fizeram parte da pesquisa, já que foi necessário percorrer os trânsitos dos próprios jovens pela comunidade em alguns momentos, buscando perceber sua dinâmica, mesmo que não percorressem espaços voltados aos jovens. Algumas vezes, observei o culto destinado a *obreiros*,³³ que ocorre às segundas-feiras na Sede da Assembleia de Deus, onde se centraliza Pastor-Presidente e secretariado. Nos cultos, as pessoas visitantes são apresentadas à igreja, momento em que ocorre seu formal acolhimento. Em um desses momentos que presenciei, o pastor voltou-se aos fiéis indagando quem eram os visitantes daquela noite. Ao erguer a mão sem mencionar nada, fui imediatamente apresentada à comunidade presente pelo nome, posicionando-me como professora e pesquisadora – o que me permitiu entender que já havia sido “notada” antes mesmo de ser formalmente apresentada. Em seguida, fui cumprimentada por antigos conhecidos da igreja que participaram da pesquisa durante o Mestrado e cujo contato permanecia de forma ocasional na comunidade.

Após o culto, ao cumprimentar e conversar com fiéis que já conhecia da trajetória de pesquisa, com supervisores e demais dirigentes da juventude, o próprio Pastor-Presidente dirigiu-se a mim para me cumprimentar. Apesar da brevidade, a ocasião permitia que tratássemos de algumas proposições. Devido à postura solícita e interessada do pastor diante da pesquisa, ficou acordado que voltasse a marcar o encontro com sua assistente.

O diálogo com o Pastor-Presidente ocorreu em sua sala. Inicialmente foi marcado pela discussão dos interesses de pesquisa e pela explicitação de minha condição de não convertida. Conforme surgia a oportunidade, explicava alguns aspectos da pesquisa, evitando fazer um monólogo. Concomitante a esta trama, surgiu a indagação do pastor sobre como se dava esta minha relação com a crença não sendo uma convertida, tendo inserido, em sua argüição, a concepção de que se tratava de uma *missão*. Tendo ciência da importância de como iria dar prosseguimento ao questionamento, mantive a postura honesta que advogo no

³² Foram realizadas discussões junto aos jovens acerca dos nomes fictícios e suas razões, bem como explicitações sobre os termos de consentimentos. Em algumas situações não foi possível a escolha das nomeações pelos próprios jovens pelas circunstâncias do momento: tempo, grupo significativo de jovens numa conversa informal, por vezes de passagem.

³³ *Obreiros* são presbíteros, diáconos e cooperadores da Igreja, como trataremos posteriormente.

exercício do meu ofício, o que não significa que qualquer resposta possa ser pronunciada sem consequências drásticas à pesquisa. Assim, expliquei ao pastor que, conforme o respeito que tinha tanto pelos sujeitos como pela crença, me sentia honrada pelas reiteradas vezes que meu estudo havia sido considerado, pelos fiéis, como uma missão ou um *chamado*; mas que minha inserção nos espaços assembleianos possuía finalidade de estudo, que procurava realizar de forma ética e interessada. Ainda expliquei que nestes anos de pesquisa havia me familiarizado à crença, necessitando criar certo distanciamento diante da intensidade da experiência religiosa, um exercício que iniciava horas antes de cada evento.³⁴

A partir deste momento, ressalto que foi depositada confiabilidade à pesquisa, o que permitiu o fluxo do diálogo e acesso à “pessoa” do pastor, ou seja, estive conversando sobre sua trajetória de vida, de constituição do pastorado e suas expectativas em relação à juventude assembleiana. Remetendo-me novamente à expressão de Pereira (2011), tive a experiência do “encantamento”, permitida pela empatia construída na conversa, pela postura acolhedora e respeitosa do pastor em relação ao estudo, pela forma franca em que pudemos conversar. Isso somente nos é permitido diante de um ambiente de confiabilidade e da disponibilidade de um tempo que certamente é precioso, pois sabemos o que o tempo significa em nossos ofícios atualmente.

O acolhimento da pesquisadora foi uma marca presente no estudo em todas as congregações assembleianas em que peregrinei nesses mais de dez anos de pesquisa. Isso remete à própria lógica, conforme suponho, mobilizadora na crença: *Idê e pregai o Evangelho*. Nela todos são potenciais conversos, almas a serem salvas, o que traz, como elemento dessa postura em relação ao outro, a importância do acolhimento comunitário para aqueles que visitam a igreja, conforme destaco a partir do coro de boas-vindas entoado após a apresentação dos visitantes no início dos cultos:³⁵

³⁴ A experiência de *Estar Lá* me convoca a um exercício particular anterior à minha chegada, que inicia horas antes de cada evento. No silêncio, “revivo” a experiência do campo, rememoro narrativas, articulo possibilidades, pontuo a necessidade de procurar determinados sujeitos para retomar assuntos, preparo-me para imprevistos, enquanto separo os equipamentos: em minha sacola de campo, confiro se estão organizados diário de campo, Bíblia, pasta contendo termos de consentimento, canetas, filmadora, câmara fotográfica. No caminho, o mesmo silêncio, o mesmo percurso.

³⁵ Existem pequenas diferenças no coro mencionado conforme os espaços analisados, cito apenas o coro de Canudos.

Visitante seja bem vindo/ sua presença é um prazer/ Com Jesus nós vamos dizendo/ que esta igreja ama você/ Deus te ama e/ Eu te amo/ E assim nós vamos dizer./ Deus te ama e, / Eu te amo/ E assim nós vamos viver (Boas vindas, cântico extraído de excertos de diário de campo em diferentes cultos assembleianos, inclusive no contexto português, excetuando-se variações da língua).

Reitero que o papel de pesquisadora sempre foi frisado nos espaços percorridos ao longo do estudo, justamente porque resta a dúvida sobre que sentidos esse papel assumia entre os assembleianos. Nos primeiros trânsitos pelas congregações, talvez fosse vista como uma visitante, uma percepção que logo parecia borrar-se da imagem de que eu fosse uma fiel. Conforme minha presença era absorvida na comunidade pela forte inserção, por vezes precisava reiterar com o grupo os objetivos de minha inserção na comunidade. Mas o que entenderiam?

Recordo-me da cena aparentemente inusitada, vivenciada por um colega e narrada em aula no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Conforme contava o professor Ferreira, o colega teria se apresentado no momento inicial de sua pesquisa como investigador numa comunidade de forte presença imigratória. Desde então as pessoas passaram a evitá-lo. Somente com o passar do tempo, o incômodo causado pela sua inserção foi explicitado: as pessoas entenderam que era um investigador do governo, afinal o que se faz na academia parece distante à boa parte da população, sobretudo quando as palavras que usamos podem “trair” nossas intenções.

Ainda que não tenha domínio sobre os sentidos atribuídos ao papel enquanto pesquisadora junto aos assembleianos, acredito haver conseguido transitar de forma respeitosa entre formas de conduta norteadas pelos preceitos éticos e morais da crença. Trânsito esse intencional, intenso, próprio das pesquisas em religião, que não nos *passam*, mas nos *perpassam* na experiência etnográfica. Porém resta a dúvida sobre que marcas inscrevi nos espaços por onde peregrinei e que sentidos a Tese assume para esses sujeitos por quem tenho grande apreço. Creio que, mesmo diante do diálogo com esses sujeitos e do retorno que se procura fornecer através da pesquisa durante e após sua conclusão, permaneçam questões borrosas.

Nos liames da pesquisa: limites e tensões

Ao tratar dos liames que entremearam o *fazer pesquisa*, ressalto o caráter relacional da experiência etnográfica e o exercício de inscrevê-lo que exigiram um empreendimento significativo na Tese. Isso porque envolvem verdades produzidas discursivamente nas culturas, colocadas em circulação através de suas práticas e que, muitas vezes, configuram experiências intensas que necessitam de certo exercício do pesquisador para administrá-las na sua pesquisa, sobretudo quando se trata de estudos em religião.

Após mais de uma década como pesquisadora entre assembleianos, me são familiares certas experiências e rituais; entretanto, recorro como a catarse da experiência do fiel com o Espírito Santo causava-me incômodo, talvez por serem experiências distintas dos silenciosos rituais católicos que estavam presentes na minha infância. No decorrer da trajetória de pesquisa, tais experiências se tornaram familiares, passando a ser necessário, nesse constante exercício de familiarização e estranhamento, um cuidado particular em criar certo distanciamento frente às experiências intensas da pesquisa. Afinal, a inserção na crença pode imbricar-se de tal maneira em sua relação com o pesquisador, a ponto de criar uma ruptura com sua vida anterior: “[quando] o exercício de relativização ultrapassa as fronteiras do simples trabalho profissional, tendo consequências nos rumos de sua vida particular” (SILVA, 2006, p. 68). Assim, não é raro pesquisadores em religião assumirem junto ao ofício etnográfico o papel de convertidos/iniciados.

As relações que se estabelecem na etnografia entre assembleianos recorrentemente remetem ao papel ocupado pela pesquisadora na crença. O fato de possuir certa familiaridade com o trânsito em aspectos culturais da religião, que facilita o estabelecimento de contatos e o convívio no ambiente de pesquisa, não me torna convertida. Ainda assim, não foram raras as vezes que assisti a expressões espantadas quando necessitava recorrer a toda uma narrativa sobre minha trajetória de pesquisadora na religião, aproximação e respeito à crença especificamente com objetivos de pesquisa, após ser inquirida sobre *onde congrego*; ou seja, a qual congregação da Assembléia de Deus pertença – o que demonstra que para olhares desconhecidos passo sem ser percebida.

O fato também permite discutir que não apenas os pesquisadores são “inquisidores” nesta relação, mas muitas vezes são “inquiridos” pelos sujeitos de pesquisa, o que torna importante criar uma flexibilidade para tais imprevistos na rotina do exercício etnográfico. Da mesma forma, não são apenas os pesquisadores que observam, também estes se tornam objeto de observação, razão pela qual se torna imprescindível avaliar a postura assumida diante de determinados valores éticos e morais nos quais se inscrevem a crença.

Considero ainda necessário ressaltar quais foram os limites desse exercício de familiarização e estranhamento na presente pesquisa diante da imersão em espaços e eventos sobremaneira voltados ao *avivamento*, ou seja, a forte experiência com a fé visando reativá-la ou produzir novos convertidos. Fato esse que marcadamente destoava dos espaços institucionais de estudos bíblicos em que realizei a etnografia de leitura ao longo dos anos anteriores ao doutoramento. Nesse sentido, precisei realizar exercícios de afastamento dos próprios espaços após períodos intensos da experiência de campo, em que o *encharcamento* com a pesquisa – conforme descreve Stecanela (2008)³⁶ – remetia à questão limítrofe que perpassou o *fazer* pesquisa e delimitou alguns pontos de encaminhamento à Tese: deixar ou não perpassar a experiência religiosa na vida pessoal da pesquisadora?

Considero difícil a apropriação com profundidade em uma pesquisa sem que, de alguma forma, ela produza algo mais que informação, potencializando em sua relação intrínseca com o pesquisador uma experiência que *co-move* e perpassa, conforme podemos pensar a partir de Larrosa (1995; 2001). Nesse sentido, torna-se necessário um constante exercício de vigilância epistemológica sobre os limites de *Estar Lá e Escrever Aqui*.

No caso desse estudo, considerei necessários momentos de afastamento, sobretudo quando a imersão aproximava-me do devotamento. Isso foi propiciado pela própria dinâmica de alguns espaços institucionais observados, como congressos e encontros, que após agendas intensas de atividades voltadas à conversão e avivamento de jovens, permitiam uma pausa. Todavia, reconheço que isso não remete necessariamente a um problema, já que alguns pesquisadores em religião converteram-se/iniciaram-se ao longo de suas pesquisas e há também

³⁶ Expressão utilizada pela autora em sua Tese ao referir-se a esse processo de imersão nas trajetórias do cotidiano.

aqueles que já eram ou foram membros da crença – como é o caso de Alves (2009) e Lopes (2008), respectivamente, que realizaram pesquisas na Assembléia de Deus.

2.2.3 *Estar Lá, Escrever Aqui: “entrevendo” modos de ver e escrever em campo*

No percalço dos sujeitos-jovens nos espaços institucionais e, por vezes, de tempo livre, foi necessário assumir como procedimento metodológico, diante do fluxo ininterrupto de múltiplas possibilidades de olhar o que as pessoas fazem e dizem, como argumenta Silva (2006), a prática não apenas de conhecimentos sobre o campo de estudo, mas também do que Ginzburg (1991 *apud* SILVA, 2006) denomina *faro, golpe de vista, intuição*, para decidir quando e o que privilegiar no exercício etnográfico.

Desde as primeiras observações, foi evidente que um dos maiores desafios a ser constantemente pensado na pesquisa seria a distância geracional, o que remete desde a necessidade da pesquisadora, portadora de outras concepções, marcas sociais e culturais que perpassam a construção contingencial de outra geração, até o convívio de forma intensa e intencional junto a jovens. Como exemplo do que ensina Pais (2003), analisar a juventude exige vigilância epistemológica que nos obriga a partir dos referenciais propostos e pensá-la como não sendo socialmente homogênea, ainda que percebamos como a noção de juventude tem se prestado a generalizações arbitrárias. Nessa direção, foi indispensável certa perspicácia e instigante discussão junto a outras pesquisas para problematizar possíveis modos de compreender como se constituem atrelados ao âmbito religioso, numa constante e necessária vigilância de não firmar o olhar na perspectiva da pesquisadora que se posiciona no mundo adulto.³⁷

A esse respeito, certo “olhar de longe” inicialmente auxiliou-me a perceber linguagens, vestimentas, sociabilidades, interesses, relações com as formas de condução da crença e da família; enfim, questões necessárias para que estejamos

³⁷ Ao referir-se à observação na pesquisa sociológica, Pais (2003) explica que o sujeito com quem conversamos em nossas inquisições, o “*entre-vistado*” acaba sendo visto com certa nebulosidade em relação àquilo que prevemos em nossas escritas, daquilo que pretendemos entrever (PAIS, 2003 [Grifo do autor]).

previamente atentos ao iniciarmos a interlocução com esses sujeitos, momento em que articulei observações e reflexões iniciais sobre o campo com o debate da literatura. Esse modo de observar de longe teve curta duração, pois logo os próprios jovens passavam a intervir; afinal, muitas vezes já era conhecida nesses espaços o que impossibilitava a observação não participante.

O que ficou marcado na minha experiência foi a necessidade de assumir certa flexibilidade que partiu tanto do o desapego à observação em um dado espaço, à necessidade de perceber de forma rápida o que e como observar, fazendo escolhas por vezes variáveis de que instrumentos seriam necessários em um dado momento para registro das observações; bem como de certa performance em acompanhar o fluxo de acontecimentos com a intensidade, rapidez e, por vezes, escapes que perpassam a pesquisa junto aos jovens. Grosso modo, significou a necessária troca de equipamentos, como a máquina fotográfica que captasse movimentos desses “voos de borboleta” e tivesse ainda boa resolução, tanto em espaços com iluminação internos, como externos. Ou ainda, por vezes, sem qualquer iluminação, já que a maior parte da pesquisa foi realizada à noite nos espaços institucionais e nos seus interstícios.

Sobre a observação participante, registros no caderno de notas e diário de campo

A observação participante foi fundamental para produção dos registros de campo. Procurando discrição no seu uso, optei pelo uso de um caderno de cor preta e tamanho aproximado ao da Bíblia, amplamente utilizada pelos fieis nos espaços institucionais analisados e cuja posse também se tornou necessária na pesquisa. Afinal, trata-se de uma religião de forte ênfase na cultura bíblica que recorrentemente remete a práticas de leitura individuais e direta no texto-fonte nos espaços culturais. Algo que se torna notório entre os fiéis é justamente quando alguém não está em posse da Bíblia.

Outra concepção construída dessa vez está relacionada ao exercício etnográfico é à imagem do pesquisador “dentro” de uma dada cultura com seu diário

em mãos. Como é necessário ressaltar, seu uso depende das condições e especificidades da pesquisa e das escolhas de cada pesquisador. Além disso, o registro no diário de campo não acontece ao mesmo tempo em que estamos no convívio com os sujeitos em campo, compartilhando práticas, linguagens e concepções. O instrumento comumente utilizado para o registro esquemático de informações é o caderno de notas de campo, em que se costuma registrar anotações, dados, gráficos (EMERSON, FRETZ, SHAW, 1995; ROCHA, ECKERT, 2008).

Nesse sentido, adotei como procedimento o registro de forma rápida e discreta durante o evento, através de notas de campo que me serviam de “pistas” para rememorar aspectos pertinentes ao estudo, que posteriormente eram inscritas no diário de campo. Assim, ainda no mesmo dia, em arquivo digitalizado, procedia a inscrição das observações de forma densa num exercício que permanece sendo (re)construído durante dias, pois envolve rememorações posteriores, inserção dos principais registros realizados pelas gravações e imagens, entre outros; numa atividade análoga ao trabalho artesanal do pescador ao cruzar os fios que tecem a sua rede.

Portanto, tratou-se de momentos caros à pesquisa, pois remeteram a uma rotina, por vezes cansativa, de inscrição de observações sobre a investigação; apontando pistas, novos contornos, retornos, questões e, em determinado momento, sendo notórias categorias produtoras que se articularam nas tramas teóricas que já estavam sendo tecidas. Informações que resultaram, conforme explica Rocha e Eckert (2008, p.15):

(...) do convívio participante e da observação atenta do universo social onde está inserido e que pretende investigar; é o espaço onde situa o aspecto pessoal e intransferível de sua experiência direta em campo, os problemas de relações com o grupo pesquisado, as dificuldades de acesso a determinados temas e assuntos nas entrevistas e conversas realizadas, ou ainda, as indicações de formas de superação dos limites e dos conflitos por ele vividos.

O campo, nesse sentido, não se restringe a *estar lá*, imerso entre fiéis observando, interagindo e registrando. Envolve escolhas, limites, relações de poder que permitem produzir determinados modos de olhar espaços, práticas e discursos que permeiam as formas como se vivencia a crença. Por isso, somente ao longo das

observações, da inscrição e reflexão constante sobre os registros, concomitantemente ao estreitamento com a literatura, é que foi possível perceber limites e potencialidades da pesquisa, exercitando a difícil tarefa de delimitar a investigação; o que resultou no desaparego de pressupostos, caminhos imaginados, por vezes potentes, mas não possíveis. Nesse sentido, foi necessário construir as bases da pesquisa sobre empreendimentos viáveis.

Através desse exercício, ou seja, do *fazer pesquisa*, foi se delimitando a necessidade de pesquisar diferentes espaços de investimentos da crença dos jovens que transitavam entre encontros, grupos de louvor e oração, espaços culturais, mas que não aderiam propriamente aos conhecidos espaços de estudos bíblicos da Escola Bíblica Dominical, conforme se supunha, e cujo interesse inicial já se delineava desde a experiência produtiva que tive no Mestrado.

No primeiro momento, isso parecia remeter ao simples abandono do olhar sobre as classes dominicais, já que aparentemente não eram espaços aderidos pelos jovens em Canudos. Entretanto, conforme fui tecendo relações com os registros de campo produzidos ao longo dos anos, pude perceber que isso não desfaz a forte presença dos discursos e práticas que estão presentes na crença desde a infância para aqueles que cresceram em famílias evangélicas, ou seja, conforme denomino, para aqueles que *cresceram no Evangelho* ou *cresceram nos bancos das Escolas Dominicais*.³⁸ Esse é o caso da maioria dos jovens com quem conversei em Canudos. São jovens que desde pequenos foram criados em lares evangélicos participando de cultos, corais, grupos de oração e das Escolas Bíblicas Dominicais, as quais estão fortemente presentes como espaços de formação de crianças em todas as congregações onde estive presente.

Nessa direção, a constante reflexão sobre os registros me permitiu entender que não seria produtivo acompanhar em profundidade os raríssimos espaços de estudos bíblicos dominicais em funcionamento em Canudos destinados às classes *Pré-Adolescentes*, *Adolescentes* ou *Juvenis*, embora estivessem previstos e orientados pelas bases curriculares da Casa Publicadora das Assembléias de Deus

³⁸ As expressões referem-se a jovens que cresceram em famílias evangélicas e, nesse sentido, não tem sua trajetória marcada pela conversão. A primeira expressão “jovens que cresceram no Evangelho” foi recorrente no contexto de Canudos, tendo ainda sido alcunhada por Alves (2009) em sua Tese de Doutorado sobre jovens assembleianos em Pernambuco, Brasil. Já a expressão “jovens que cresceram nos bancos das Escolas Dominicais” foi recorrentemente utilizada entre assembleianos em Lisboa, Portugal, conforme inscrições presentes no diário de campo.

(CPAD) para as Escolas Bíblicas Dominicais de todo país.³⁹ Isso, no entanto, não significou que deixei de estar atenta aos principais assuntos contidos nesses materiais. O fato de conhecer os conteúdos previstos nas bases curriculares me permitiu perceber, no entremear das observações em campo, a recorrência de algumas temáticas nas narrativas dos jovens e dos adultos nos demais espaços de estudos em que estão inseridos.

Nesse sentido, ao invés do abandono do olhar sobre as escolas dominicais, passei a observar como se inserem nas trajetórias dos jovens através de suas narrativas sobre as vivências nesses espaços, que se mostraram marcadamente presentes durante significativa parte de suas vidas e potentes na sua constituição.

Ressalto que, mesmo quando os jovens deixam de participar das Escolas Bíblicas Dominicais, os assuntos tratados nas bases curriculares se inserem nos temas de congressos, encontros e cultos de jovens, sobretudo porque são assuntos que fazem parte de seu cotidiano, a saber: modos de viver uma vida marcadamente cristã, marcas dos personagens bíblicos, missão bíblica, evangelismo, santificação, batismo, poderes do Espírito Santo, salvação, entre outros temas que estão inseridos em toda base curricular das classes dominicais. Esses temas são apresentados nas revistas e nos registros de campo geralmente relacionados ao modo como os adultos percebem que se inscrevem nas vivências dos jovens; ou seja, na forma como esse modo almejado de vida cristã, voltado à missão bíblica, ao evangelismo, à busca de santificação, confirmado no batismo e consagrado pelos poderes do Espírito Santo em busca da salvação, deveria se efetivar nas trajetórias dos jovens, nos modos de se relacionarem com Deus, com a igreja, com a família, com os amigos, com os colegas da escola, com as novas tecnologias da informação e comunicação e com as formas de afetividade que se visibilizam na contemporaneidade.⁴⁰

Por fazerem parte do cotidiano dos jovens, esses assuntos foram recorrentes nas narrativas dos sujeitos, muitas vezes, trazendo outros sentidos para suas

³⁹ A instituição possui há 80 anos uma editora própria (CPAD), responsável pela elaboração e publicação de Bíblias de variados formatos, manuais de aprofundamento bíblico, revistas de estudos bíblicos, livros cristãos de diferentes autores, sobretudo internacionais, como Max Lucado, CD's, DVD's, entre outros. A editora possui distribuidoras nas capitais de todo território nacional e em diferentes países, como Portugal, Estados Unidos, Japão, etc. Além disso, dispõe de livraria virtual e do "Serviço de Atendimento ao Cliente", voltado à distribuição de artigos religiosos a livreiros, seminaristas, igrejas, pastores e consumidores em geral.

⁴⁰ Os temas citados foram explorados ao longo da Tese.

vivências, não necessariamente em contradição à crença ou as expectativas do mundo adulto, conforme pude inferir a partir dos registros produzidos.

Assim, podemos entender a relevância do diário de campo como um suporte pessoal de sistematização das observações, em que inscrevemos modos de ver não a totalidade da realidade, mas recortes selecionados pelo olhar posicionado do pesquisador num dado momento, local e com determinados sujeitos. Portanto, não é uma inscrição “bruta”, “crua” da realidade. Sequer tem a pretensão de sê-la. Trata-se de um instrumento que procura dialogar com o observado, com o caráter intersubjetivo do campo e da escrita, indo e vindo em suas inscrições, encadeando arranjos para ações futuras, avaliando procedimentos, modos de conduta, inscrevendo dúvidas, percebendo nuances, deslizes, no que podemos entender como uma constante vigilância epistemológica (ROCHA, ECKERT, 2008).

É nessa relação que o *fazer* e a *escrita* não são atividades distintas na pesquisa, mas movimentos que mesmo com suas especificidades são indissociáveis; afinal, como assinala Geertz, a etnografia *inscreve* o discurso social, através de um processo de escrita sobre as notas de campo que permite ao pesquisador ouvir com maior agudeza e observar com outras “lentes” os registros da experiência de pesquisa.

Embora a noção de inscrição proposta por Geertz (2001; 2009) não seja consensual na etnografia, vem se tornando potente no exercício de pesquisa a necessidade de escrever sobre a experiência de *Estar lá* e *Escrever Aqui*. Nesse sentido, é possível encontrarmos formas alternativas de caracterizar a escrita etnográfica por vezes conceituada como *tradução*, assumindo o pressuposto de que os pesquisadores escrevem versões da cultura para que se tornem compreensíveis aos leitores. Outra definição possível é entender que se trata de processos genéricos em que a etnografia traduz uma experiência em *texto* como definem Clifford e Marcus (1986). Ou ainda, é possível percebermos entendimentos de que a escrita etnográfica é uma forma de *narração*, segundo compreende Richardson (1990). A esse respeito, corroboro o entendimento de que as notas de campo e o diário de campo ressoam imagens das diferentes abordagens, no sentido de que são processos abertos e fluidos de escrita que não se restringem a simples *descrição* do mundo (EMERSON; FRETZ; SHAW, 1995 [Grifos meus]).

Nessa direção, o exercício da escrita etnográfica não é mero registro de observações, ao contrário o escrever a experiência de campo – ou *inscrever* a

experiência etnográfica como permite pensar Geertz (2001; 2009) – é um modo de contar histórias, compartilhar entendimentos, eventos, o que não se resume a colocar os acontecimentos em palavras. É um processo interpretativo, mas ainda um ato de textualização, ou seja, de construção, na página, de possíveis modos de ver e pensar sobre a experiência etnográfica (EMERSON; FRETZ; SHAW, 1995). A esse respeito, Silva (2006) argumenta:

A utilidade do diário de campo reside, entretanto, menos na objetividade dos fatos observados e mais no que ele permite enxergar *através dele*: os fatos sob a forma como os “inscrevemos” e os transformamos em “dados etnográficos”. Ao redigir o diário de campo e lê-lo depois, o antropólogo além de “esboçar” o outro, “esboça-se” também como personagem do seu empreendimento etnográfico, pois a forma pela qual a sua sensibilidade foi afetada pelo processo de imersão no conjunto de significados que investiga possui, ela mesma, múltiplos sentidos, dos quais o antropólogo escolhe alguns e os privilegia na escrita. A presença do antropólogo em campo já é um “dado” em si mesmo que aparece “misturado” aos “fatos observados”, ou seja: intuições, lembranças, comparações fazem do diário uma primeira “confissão” escrita sobre a natureza experimentada da alteridade vivida pelo antropólogo. Afinal, se o que escreve o antropólogo é escrever, como diz Geertz (1978: 30), e o que escreve o etnógrafo são confissões como observa Lévi-Strauss (1976: 47), é possível dizer que o diário indica o papel da escrita no encontro (e confronto) de culturas e de grupos sociais que o trabalho de campo propicia (SILVA, 2006, p. 64).

Portanto, o diário de campo – numa pesquisa etnográfica – é indispensável mesmo que configure diferentes usos conforme as especificidades de cada pesquisa. Afinal, é nele que o pesquisador procura inscrever a construção de suas observações sobre as culturas investigadas, registrando *insights*, dúvidas, perplexidades, inscrevendo experiências que não versam somente sobre o outro, mas também sobre si, devido ao caráter relacional da pesquisa.

Das (in)conveniências em campo: sobre os registros de fotografias, vídeos e áudios

Outros instrumentos que se articularam no *fazer pesquisa* foram os registros fotográficos, as gravações de narrativas e as filmagens. Porém se trataram sempre de usos que foram ponderados pelas eventuais (in) conveniências causadas e pelos consentimentos/constrangimentos dos pesquisados, na maioria das vezes

cabendo ao pesquisador o bom senso/ética de perceber que nem tudo pode/deve ser registrado.

O uso de equipamentos como máquinas filmadoras, fotográficas e, sobretudo, aparelhos celulares que continham estas possibilidades foram recorrentemente utilizados pelos próprios sujeitos da pesquisa para registrarem momentos/eventos ocorridos no âmbito religioso, o que de certa maneira me possibilitou maior tranquilidade para realizar registros ao longo da pesquisa, evitando constrangimentos.

Conforme as relações de reciprocidade que se estabeleceram entre os envolvidos na pesquisa, eventualmente foram compartilhados vídeos ou fotografias, através da disponibilização de registros da igreja e dos próprios jovens com seus equipamentos. Por vezes, realizei uma seleção de imagens e entreguei ao supervisor geral da juventude, notadamente dispensando aquelas que considere terem sentidos somente para a pesquisa. Esses registros não foram entregues diretamente aos jovens para evitar possíveis mal-entendidos, conforme avalei junto ao supervisor da juventude. Há questões éticas que envolvem a pesquisa, inclusive no que se refere a salvaguardar suas identificações. Nessa direção, consideramos adequado que a seleção de imagens fosse repassada via instituição aos jovens.

Apesar da autorização institucional, coube sempre avaliar a produtividade do uso e o limite ético para o registro de imagens (filmagens/fotografias). Afinal, determinados eventos eram dinâmicos, exigiam uma grande capacidade de observar diferentes trânsitos, tornando produtivo e menos “intrusivo” o registro de imagens. Entretanto, a exemplo dos cultos ou tardes de louvor, tais registros eram ponderados, pois existiam momentos de introspecção em que seus usos se tornavam invasivos.

A discussão sobre o uso de imagem nas pesquisas etnográficas vem sendo profícua e inclusive vem assumindo um campo próprio de estudos: a Antropologia Visual. Para as proposições desta Tese não me deterei ao debate. No momento, considero importante apenas destacar alguns pontos cruciais dessa trama. Embora alguns pesquisadores tenham utilizado imagens como recurso em seus estudos, conforme os equipamentos disponíveis em cada época e a própria familiarização com os mesmos, muitas vezes seus usos assumiam o caráter documentário, ou seja, restringiam-se à possibilidade de arquivar acontecimentos. Como exemplo, está o importante acervo fotográfico deixado por Malinowski. Apesar da impaciência

diante de sua inabilidade em operar com os recursos fotográficos da época, o antropólogo deixou como legado seus registros fotográficos nas Ilhas Trobriands. Podemos citar ainda a relevância das fotografias de Lévi-Strauss publicadas em *Tristes Trópicos* e posteriormente em *Saudades do Brasil*, em que o antropólogo assumia o recurso como uma forma de coletar documentos, como afirma Achutti (2003). Em suma, desde a invenção da fotografia, seu uso vem sendo presente na etnografia, tendo sido impulsionado pelos registros de Mead em Bali, cujo empreendimento se destacou em computar a mesma importância dos registros escritos às imagens fotográficas, articulando-os na construção da narrativa etnográfica.⁴¹

O modo particular de produzir etnografia a partir da narrativa visual foi cunhado por Achutti em sua dissertação defendida em 1996 como *fotoetnografia*.⁴² Segundo Achutti e Hansen (2004) a fotoetnografia intenta produzir análises a partir de uma série de fotografias relacionadas entre si e compostas de tal maneira que permitam visualizar o que vem sendo conceitualmente debatido. Os pesquisadores consideram que o uso de imagem não é excludente em relação ao texto. Ambos podem se articular de tal maneira que permitam se complementarem a partir de seus aportes específicos: “Importa que nos demos conta de que, no limite do texto, a fotografia pode avançar ‘iluminando’ certas passagens e, no limite da fotografia, o texto cumpre um papel analítico insubstituível” (ACHUTTI; HANSEN, 2004, p. 277).

Conforme Achutti (2003), o uso de imagens nas pesquisas etnográficas requer certo tempo de prática e compreensão de sua linguagem, além do imprescindível planejamento desde o trabalho de campo até a paginação final do estudo; afinal, as imagens não complementam o texto etnográfico, mas o constituem. Assim, o trabalho do pesquisador deverá necessariamente ocupar-se metodologicamente do uso das imagens, pois, segundo destaca, fotografias aleatórias – na melhor das hipóteses – se tornam importantes acervos.

⁴¹ Para maior aprofundamento sobre a discussão a respeito da aproximação da etnografia à fotografia, ou mesmo inversamente como nos casos de Verger e Cullier que iniciam como fotógrafos para somente depois se articularem a etnografia, ver Garrigues (1991), Young (1998) e Samain (1995).

⁴² Tal pesquisa foi realizada em grupo de mulheres trabalhadoras em um galpão de reciclagem de lixo inorgânico na periferia da cidade de Porto Alegre (RS) e no ano seguinte publicada no livro *Fotoetnografia: um estudo de Antropologia Visual sobre o Cotidiano, Lixo e Trabalho*, vindo a consagrar-se como a primeira pesquisa antropológica no país a assumir as imagens fotográficas na centralidade narrativa e não como forma ilustrativa. A pesquisa fotoetnográfica teve continuidade na pesquisa realizada na nova Bibliothèque Nationale de France, referindo-se a sua tese intitulada: *A Biblioteca Jardim*.

No caminho entre a inabilidade de Malinowski diante dos recursos da época às melhores condições de operar com os equipamentos digitais disponíveis atualmente no mercado, insiro este “gosto” particular pela fotografia na pesquisa etnográfica. O registro de imagens realizado na presente pesquisa não tem por intuito “revelar a realidade”. Ao contrário, entendo que estarei produzindo determinados modos de ver e compreender a constituição dos sujeitos-jovens assembleianos, uma construção marcada pelo olhar de pesquisadora e imbricado nas lentes que constituem o aporte teórico-metodológico, conforme venho discutindo.

Assim, as imagens produzidas foram planejadas intencionalmente, desde o recorte do olhar, do momento, da posição, da cor, à seleção, edição, composição ao texto e impressão. Embora o presente estudo não tenha a pretensão de se configurar como uma fotoetnografia, procurei aproximar-me de suas contribuições, permitindo-me tratar as fotografias com o mesmo zelo dos demais registros produzidos no diário de campo.

Portanto, além dos rápidos e esquemáticos registros produzidos no caderno de notas e a posterior inscrição das observações com densidade no diário de campo, articulam-se à pesquisa os registros produzidos de imagens de fotografias e, como passo a tratar, de vídeos e áudio, os quais apresentam preocupações similares em relação a suas (in) conveniências e limites na pesquisa. Nessa direção, destaco que fotografias, vídeos e áudios permitiram revisitar observações, percebendo-as sobre outros ângulos em diferentes momentos, configurando-se em importantes mecanismos para retomar conversas com o grupo, reorientar os rumos da pesquisa. São também de grande relevância na medida em que tais registros estão integrados à construção da narrativa etnográfica.

Em relação aos registros em vídeo, estes foram produzidos em situações menos intrusivas como os eventos institucionais (congressos, encontros de avivamento, aniversários, etc.), evitando possíveis inconveniências e constrangimentos na pesquisa. Tais registros permitiram inserir, com maior adensamento no diário de campo, informações que haviam sido esquematicamente apontadas no caderno de notas, inclusive permitindo articular às inscrições a transcrição de narrativas ou trechos de momentos importantes ocorridos ao longo dos eventos, como se confere no caso das transcrições de testemunhos ou pregações contidas na escrita da Tese.

As conversas foram realizadas em diferentes espaços e momentos da pesquisa, configurando-se, na maioria das vezes, em conversas informais ocorridas durante a observação participante e registradas no caderno de notas e, posteriormente, inscritas no diário de campo. Outras vezes, resultaram de conversas previamente acordadas com hora e local de encontro, cujos registros fizeram-se presentes em gravações em áudio e posteriormente transcritas.

Ressalto que os registros de determinadas narrativas – sobretudo em áudio e/ou vídeo – em algumas situações exigiram grande cuidado, pois poderiam gerar não apenas constrangimentos, mas problemas de maior gravidade à vida das pessoas ao serem publicados no estudo. Isso porque remetiam a experiências de desvio das normas da crença narradas em tom de sigilo – e que foram assim respeitadas – ou ainda, a situações relatadas antes da conversão que, por vezes, remetiam ao envolvimento em situações de delito – os quais evidentemente não foram explorados no estudo.

De forma diferente das conversas informais, as conversas agendadas junto aos jovens, lideranças e pastores da igreja ocorreram num segundo momento da pesquisa quando já era possível perceber a potência de algumas categorias para a análise através das tessituras entre as reflexões sobre os registros de campo e do debate na literatura. Por um lado, tornou-se necessário conversar com algumas lideranças e pastores da igreja sobre os investimentos institucionais na condução dos jovens, percebendo que parâmetros são adotados e que desafios vêm sendo colocados em questão. Por outro, foi necessário conversar junto aos jovens, buscando perceber em suas próprias trajetórias narradas como vivenciam a experiência de ser/estar jovem imbricados no âmbito religioso: trajetória familiar e na igreja, sociabilidades, afetividades, tempo livre, escola, mundo do trabalho, projetos de vida.

Nesse sentido, foram realizadas diversas conversas com jovens e lideranças da igreja entre os anos de 2011 e 2013, na maioria das vezes registradas nas anotações de campo. Em outros momentos foi possível registrá-las em áudio e transcrevê-las. Desses registros, ressalto oito conversas realizadas em profundidade com jovens do Campo de Canudos, gravadas em áudio no ano de 2012.

Reitero que as conversas permearam três setores diferentes da comunidade assembleiana, entre os quais a própria Sede e outros dois setores (Setores 2 e 5) escolhidos pelo fato de serem próximos em termos de distância, embora, em cada

um deles, fosse possível perceber diferentes condições que permeavam ser/estar jovem. Nesses espaços, observei questões de gênero, idade, escolaridade, condição social, inclusive local de moradia e, de forma pontual, diferentes trajetórias pela crença que se imbricam em duas possibilidades: crescer no Evangelho ou converter-se em determinado momento da vida.

As conversas foram previamente agendadas junto aos jovens e marcadas em locais de sua preferência, pois busquei realizar o debate em espaços aos quais já estivessem familiarizados. E, por essa razão, contribuí tanto para o fluxo argumentativo – na medida em que os espaços tenderiam a fornecer maior segurança aos jovens –, como para o fornecimento de pistas sobre os modos como esses sujeitos ocupam esses espaços: na própria casa, lancheria, café, praça.

Nas incursões realizadas em Portugal, em virtude do curto período de tempo, procurei participar de eventos promovidos pelas congregações de Sete Rios e Alvalade em Lisboa voltados aos jovens. Ainda que fosse presente uma série de atividades congregacionais ao longo da semana, inclusive durante o dia, as atividades destinadas aos jovens concentravam-se aos finais de semana, afinal a maioria do grupo era formada por estudantes que não necessariamente residiam próximo às congregações. Como as propostas das duas congregações ocorriam no mesmo horário, optei pela maior participação nos espaços de estudos bíblicos dominicais na comunidade de Sete Rios, que reunia um número significativo de jovens em cada evento (entre dezessete e vinte e cinco jovens). No caso de Alvalade, busquei aproximação dos jovens nos cultos, embora não fossem momentos que reunissem a maioria dos jovens (nos cultos estavam presentes entre três a dez jovens).

A participação no Campo Bíblico, uma espécie de retiro de jovens ocorrida no importante espaço de educação religiosa, o Centro de Estudos Bíblicos de Fanhões, permitiu aproximar-me de jovens de diferentes lugares de Portugal. Muitos provinham de Lisboa ou de suas proximidades, como Algueirão Mens Martins, na freguesia de Sintra. Havia também jovens que vinham de lugares mais distantes como do Porto e da cidade de Reguengos de Monsaraz, no distrito de Évora.

A aproximação entre jovens de diferentes lugares incitou-me a conduzir de outra forma a pesquisa. Nesse sentido, aproveitei a própria curiosidade expressada pelos jovens a respeito do contexto investigado no Brasil e organizei uma conversa

com dois grupos distintos de jovens assembleianos previamente autorizadas para gravações em áudio e vídeo no segundo mês subsequente ao campo bíblico.

A primeira conversa ocorreu na comunidade de Algueirão Mens Martins com 12 jovens oriundos de famílias de trabalhadores portugueses e de dois núcleos familiares de imigração (africana e polonesa). Alguns deles já mantinham contato com a pesquisadora pela internet desde o Campo Bíblico. Já a segunda conversa ocorreu com 16 jovens de Sete Rios que já vinham acompanhando a pesquisa ao longo das observações em campo.

Apesar de incorrer no risco já previsto de que nem todos os jovens participariam com a mesma intensidade da conversa, sobretudo porque nem mesmo é indicado pela literatura que façamos registros coletivos com tantos participantes, foi uma experiência surpreendentemente de grande relevância. Isso porque trouxe discussões importantes que foram ponderadas pelos próprios jovens, trazendo indicativos de modos de condução da crença e de si mesmos, tensões geracionais, especificidades de trajetórias individuais e construções coletivas acerca de determinados modos de ver e pensar o mundo, que provavelmente não poderiam ser construídas em registros individuais.

As discussões propostas nas conversas com os jovens não eram travadas a partir de indagações previamente formuladas. Eram incitadas a partir das observações e conversas anteriormente realizadas com esses jovens nos espaços institucionais e seus interstícios, buscando, nas próprias narrativas dos sujeitos sobre suas trajetórias de vida, explorar categorias que já estavam sendo tecidas na pesquisa. Esse fato evidentemente não limitou a conversa a esses assuntos, já que a preocupação foi manter o fluxo de diálogo de forma que se possibilitasse a compreensão, no percurso de suas trajetórias, de como se constitui e experimenta a condição de ser/estar jovem imbricado no âmbito religioso.

Portanto, conforme permite compreender Pais (2003), o conceito de juventude passa a ser operado de outra forma, distanciando de seu simples correlato como fases da vida, por sua vez confinado a um agregado de idades; e a juventude passa a ser percebida como um processo, uma sequência de trajetórias biográficas entre a infância e a idade adulta. Nessa direção, interessa investigar, através da trajetória, duas ordens de acontecimentos indissociáveis: aqueles que dizem respeito aos aspectos contingenciais que perpassam o conjunto de indivíduos pertencentes a uma dada fase da vida, bem como os acontecimentos individuais que balizam

diferentes percursos constitutivos da trajetória biográfica, mas cujas regularidades remetem a determinadas condições históricas, sociais e culturais.

Como afirma Pais (2003), ao assumirmos em nossas análises os percursos de transição narrados pelos jovens, somos necessariamente levados a considerar a juventude na sua diversidade. Ou seja, percebemos que os modos de existência juvenil compreendem uma série de rupturas e percursos que não são construídos de igual maneira; ao contrário, perpassam diferentes condições de ser/estar jovem, segundo marcas das condições sociais, de gênero, etnia, religião, etc. Nesse sentido, se configuram variadas formas e projetos de transição para a vida adulta.

Porque se movem em diferentes *contextos sociais*, os jovens partilham linguagens diferentes, valores diferentes, vestem de maneira diferente, comportam-se de maneira diferente. As suas diferentes maneiras de pensar, de sentir e de agir resultam de diferentes *mapas de significação* que orientam as suas condutas, as suas relações interindividuais, as suas trajetórias. No entanto, uma coisa é descrever as culturas juvenis; outra é entender essas culturas juvenis; outra, ainda, é explicá-las. Para entender e explicar as diferentes culturas juvenis torna-se necessário contrastar diferentes universos de análise entre os quais há regularidades comuns, mas também diversidades. O importante é apanhar as diversidades dos modos de vida dos jovens, embora sem menosprezar sua representatividade. Por outro lado, é impossível compreender as culturas juvenis sem entender o significado que, correntemente, os jovens dão as suas ações, às suas atividades quotidianas (PAIS, 2003, p. 76 [Grifo do autor]).

Portanto, tornou-se importante buscar compreensões a partir das narrativas dos próprios jovens sobre suas trajetórias, buscando pistas sobre os modos como pensam, sentem e experimentam o mundo. Nessa direção, entendo que as trajetórias dos jovens são produzidas por narrativas que não versam a verdade, mas, como um caleidoscópio, produzem infinitas combinações e ressignificações do passado, através do ato constante de lembrar e esquecer vivências, espaços, tempos, pessoas, sentimentos, percepções, objetos, sabores, texturas, formas, sons e silêncios. Compomos a memória para dar sentido à vida, e de forma que possamos suportar as lembranças (STEPHANOU; BASTOS, 2005). Nessa direção, a rememoração implica:

(...) uma certa ascese da atividade historiadora, que em vez de se repetir aquilo que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente,

particularmente a essas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer o passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente (GAGNEBIN, 2001, p.91).

Thomson (2001) observa que compomos ou construímos a memória usando a linguagem e os significados que são públicos na cultura, o que denomina *compose* e, por outro lado, compomos memórias que sejam passíveis de serem suportadas, *composure* – portanto, reprimindo ou reelaborando experiências traumáticas ou tensas. Assim, o processo aparentemente privado de recomposição da memória é também público, pois compomos memórias que se ajustem ao que é aceitável publicamente. A forma como compomos as memórias está intrinsecamente relacionada com o que é ou não socialmente aceito, e, portanto, ao tornar públicas as experiências privadas por meio das narrativas os relatos produzem formas de construção de si em relação a essas normas socialmente aceitas.

Compomos nossas reminiscências para dar sentido à nossa vida passada e presente. *Composição* é um termo adequadamente ambíguo para descrever o processo de construção de reminiscências. De certa forma, nós as compomos ou construímos utilizando as linguagens e os significados conhecidos em nossa cultura (THOMSON, 1997, p.56).

Assim, construímos narrativas sobre nós mesmos temporalmente e em relação às histórias que escutamos e às práticas que as medeiam. Nelas somos, concomitantemente, autor, narrador e personagem principal, como pensa Larrosa (1995, p. 48):

O que somos ou, melhor ainda, o sentido de quem somos, dependem das histórias que contamos e das que contamos a nós mesmos. Em particular, das construções narrativas nas quais cada um de nós é, ao mesmo tempo, o autor, o narrador e o personagem principal. Por outro lado, essas histórias estão construídas em relação às histórias que escutamos, que lemos e que, de alguma maneira, nos dizem respeito na medida em que estamos compelidos a produzir nossa história em relação a elas. Por último, essas histórias pessoais que nos constituem estão produzidas e mediadas no interior de práticas sociais mais ou menos institucionalizadas.

Não interessa à análise propriamente buscar interpretações, mas instigar como se produzem determinadas formas de ser e pensar para si e para o mundo diante das múltiplas possibilidades presentes na contemporaneidade. Trata-se de uma construção histórica e culturalmente contingente, não apenas sobre o que é ou

diz (dizem) ser o sujeito, mas sobre como se comporta a experiência de si (LARROSA, 1995, p.43):

A própria experiência de si não é senão o resultado de um complexo processo histórico de fabricação no qual se entrecruzam os discursos que definem a verdade do sujeito, as práticas que regulam seu comportamento e as formas de subjetividade nas quais se constitui sua própria interioridade.

Se discursos e práticas sociais produzem o sujeito e o que se diz dele (e de si), o que se diz nas narrativas não são enunciações autônomas. A partir de Foucault (1996), podemos inferir que são formas de compreender o mundo e a si mesmo, imbricando-se a discursos mediados e constituídos pelas redes de poder.⁴³ Portanto, o que interessa na análise das narrativas não é sumariamente interpretá-las, mas entrelaçá-las e discutir em que condições se produzem, inclusive ao inscrevê-las no próprio texto permitindo construir modos de pensar sobre a constituição de sujeitos-jovens assembleianos.

Nessa direção, ressalto que busquei investigar no entremear dos registros produzidos: observações de espaços, sujeitos, práticas, discursos, narrativas, imagens e artefatos circulantes (como revistas, folders, CD's, DVD's, etc.), elementos para compreender como se constituem esses sujeitos imbricados na crença. No exercício de *estar aqui*, na difícil tarefa de construir uma narrativa sobre as análises de campo, optei por evitar análises descritivas sobre lugares, sujeitos e materialidades construídas e analisadas. Permito-me convidar o leitor a percorrer as trajetórias desses sujeitos e nelas construir possíveis modos de ver e compreender espaços, vivências, tempos e silêncios narrados; o que não diz respeito somente a particularidades observadas e narradas sobre a vivência desses sujeitos, mas a determinadas contingências que medeiam a experiência de ser/estar jovem na contemporaneidade.

⁴³ Fischer (1997) discute a possibilidade de realizar uma pesquisa usando como metodologia histórias de vida e tendo, também, Foucault como inspirador teórico. Parte da suposição de que este projeto somente se torna viável se, na análise enunciativa, compreender-se que os sujeitos entrevistados não nos remetem a uma essência, mas a uma posição constituída historicamente. Assim, nesse estudo, poderia parecer incompatível realizar uma análise de cunho etnográfico inspirada em alguns pressupostos de Foucault, porque estes desautorizam qualquer tentativa de perceber o sujeito como portador de verdades; porém, a mesma compreensão vem sendo discutida nas etnografias pós-estruturalistas, como já afirmei anteriormente, e interessa-me compreender mais os discursos que possibilitam a circulação de determinados enunciados na etnografia do que sua interpretação.

3 JUVENTUDE E RELIGIÃO – (RE)ABRINDO A QUESTÃO

Ao analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos, assumo como referencial a articulação entre os Estudos Culturais em Educação aos estudos sociológicos e antropológicos sobre juventudes e religião. Nesse sentido, o empreendimento inicial da Tese traz reflexões sobre como foram “tramados” os fios dessa aproximação que configuram os referenciais da pesquisa e que se inscrevem como marcas de minha trajetória acadêmica.

Como em toda pesquisa, foi necessário percorrer os caminhos já trilhados por outros pesquisadores. Nas conversas, trânsitos e percalços entre autores, pesquisas e campos teóricos a respeito da temática, passei a problematizar as próprias condições que permitem, em um dado momento, assumir consistência social à noção de juventude e as diferentes nuances que se visibilizam em cada época e contexto. No entremear desse diálogo, tornou-se importante colocar em pauta o debate acadêmico sobre o lugar que a religião ocupa na sociedade; sobretudo quando a visibilidade do fenômeno religioso coloca em suspeição grandes verdades produzidas pelo pensamento moderno. As discussões são apresentadas ao leitor nas próximas seções, servindo de subsídio para um amplo debate que mobilizou significativo esforço, não propriamente na busca por respostas, mas no intuito de colocá-las em pauta, desenvolvendo conceitos e direcionando-me aos caminhos que se (re) abrem na escrita da Tese.

A trama remete a implicações da noção de sujeito desenvolvida pelo pensamento moderno a partir do momento em que coloca em suas mãos o acesso à verdade; seja através do desenvolvimento do pensamento científico ou mesmo através da possibilidade de acessar a Palavra sem intermediações, desde o período das Reformas. Nesse sentido, podemos afirmar que há o deslocamento das formas de pensar presentes no período medieval que impediam o homem de refletir sobre

sua própria história, pois para o pensamento da época a sucessão de acontecimentos seria firmada pelo plano divino, pela *vontade de Deus*.⁴⁴

Articulados a uma teia de possibilidades que emerge na Modernidade, o Renascimento associado ao Humanismo permitem ao homem construir sua historicidade, tornando-se sede fundante do conhecimento e da verdade. Essa noção, no entanto, não se firma em uma realidade primeira, em uma *a priori*, mas se trata de uma invenção histórica que o coloca na posição de sujeito transcendental do conhecimento e objeto empírico desse modo de conhecimento (VEIGA NETO, 1996; COSTA; GRÜN, 1996).

Esse homem *duplo* – súdito e senhor de si mesmo – que se produz na Modernidade – é distinto do homem súdito, representante do sagrado. Esse duplo empírico que remete a Kant é aquele que exerce dupla faculdade de juízo, tendo capacidade de pensar sobre si, sobre seu próprio pensamento. Ao mesmo tempo, exerce a capacidade de obedecer e se comportar como juiz de si mesmo. Na medida em que sabe controlar a si mesmo, sendo seu próprio juiz, pode fazer suas próprias escolhas, instrumentalizando-se, empoderando-se e potencializando o fazer das escolhas pelos outros também. Esse fato torna cada vez mais importante o papel da educação no processo de socialização, de condução em que a regulação não se dá apenas no eixo do indivíduo, mas de sua ação em relação à sociedade, ou seja, quando a regulação dos outros passa a ser exercida sobre si.

Trata-se de um período em que surgem os Estados Modernos, suas tecnologias de conhecimento e os diferentes especialistas. A realidade seria, então, conhecida a partir da manipulação do homem através de métodos e procedimentos rigorosos que levariam à verdade através das ciências.

O processo de laicização esteve atrelado a algumas condições presentes na modernidade, como o nascimento do homem moderno, a emergência das disciplinas, o fortalecimento de um modo de pensar científico que se articula aos modos de governar da época. A partir dos séculos XVI e XVII, aparece uma vontade de saber que impõe ao sujeito cognoscente uma certa posição, olhar e função, uma

⁴⁴ A discussão proposta foi instigada pelas leituras e discussões propostas no Seminário “Pensar de outros modos: Foucault e Touraine”, ministrado pelo Prof. Dr. Alfredo Veiga Neto no primeiro semestre de 2012 no PPGEdu (UFRGS) e nas discussões junto ao Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Inclusão – GEPI na Unisinos.

vontade de saber que prescreve o nível técnico em que os conhecimentos podem ser verificáveis e úteis (FOUCAULT, 1996).

A preeminência de discursos que se fundamentam na racionalidade científica, tendo como base o sujeito cognoscente, não elimina as formas de compreensão da realidade baseadas no pensamento religioso, mas constitui alguns deslocamentos em relação aos próprios modos de pensar da época.

Trata-se de um período em que emergem importantes reconfigurações no cristianismo, sobremaneira visibilizadas a partir de dois importantes movimentos: a Reforma e a Contrarreforma. No escopo do movimento reformista, vemos a possibilidade de acesso à verdade, mediante a apropriação da Palavra, colocando em suspeição questões controladas pela Igreja Católica e balizadas pela autoridade do Papa. Nesse decurso, suscitam uma série de dissidências religiosas, dentre as quais emerge o protestantismo e, mais recentemente, o próprio movimento pentecostal em que se localiza a Igreja Assembléia de Deus. Nesse ponto, é importante salutar o papel fundamental do protestantismo na educação tanto ao que se refere ao processo de condução das condutas quanto à paulatina criação e popularização de escolas. Nessa relação, o movimento de reação conhecido como Contrarreforma instituiu a Companhia de Jesus, assumindo também o papel de educação mediante a condução de condutas e de criação e manutenção de inúmeras escolas no Ocidente, inclusive no Brasil.

Nessa direção, ressalto o caráter mutuamente implicado entre religião e educação que passam a colocar como objetivo de instrução a conversão ao cristianismo, deslocando procedimentos até então dispersos de ensino a modos de condução entre mestres e alunos voltados à constituição de uma atitude cristã. A esse respeito, Hattge (2014) argumenta em sua Tese que:

Passa a existir então, na instrução, uma unidade de objetivo a partir do momento em que o que se quer é agir sobre a personalidade formando uma atitude da alma, uma atitude cristã. Nesse período alunos e mestres passam a conviver em um mesmo lugar, de forma que cada mestre ensina na sua área, buscando o objetivo comum: a conversão ao cristianismo. Os alunos passam a ser permanentes e a escola se torna um meio moral organizado. Porém, ainda nesse momento, a escola atendia somente a uma parcela mínima da população, que se resumia a meninos das classes altas. Desde então, a escola foi sendo ampliada e muitos foram os esforços somados no sentido de expandir o acesso à escolarização, instituindo-se a escola de massas (HATTGE, 2014, p. 38).

A discussão proposta por Hattge (2014) tem como finalidade visibilizar determinados movimentos que operam no alargamento do alcance da escola sobre a população, permitindo a constituição dessa instituição universal e obrigatória que conhecemos; portanto, discutindo as tramas desse paulatino movimento de captura de contingentes cada vez maiores de crianças e, mediante ao processo de escolarização, transformando-as em alunos.

Ainda que se trate de discussões articuladas, o foco de análise que assumo na presente Tese volta-se sobre os processos educacionais não escolarizados operados no âmbito religioso para constituição de determinados tipos de sujeitos-jovens. O que necessariamente implica colocar em questão como, no decurso do processo de constituição do homem como sujeito histórico articulado a uma série de condições que emergem na modernidade, vemos se estabelecer preocupações em torno da infância e, mais recentemente ganhando consistência como categoria social, a noção de juventude.

Conforme argumenta Pais (2003) a esse respeito, isso não significa que a Juventude nunca houvesse existido, havia certas noções de juventude voltadas aos ciclos vitais, às fases da vida, relacionadas aos contextos sociais de cada época. No entanto, a noção de juventude passou a ter consistência social quando passou a se verificar um prologamento entre a infância e a vida adulta. Tornou-se, então, alvo de preocupações de educadores e reformistas nos séculos passados por começarem a relacioná-la a problemas sociais, referindo-se muitas vezes à forma como esses jovens se relacionam aos parâmetros ensejados pelo mundo adulto – o que percebemos ainda hoje. Conforme será discutido, recentemente é conferido aos jovens um estatuto, uma autonomia, uma força de um grupo social com capacidade de intervenção sobre o mundo adulto:

[...] na sociedade contemporânea, os jovens revelam e reclamam uma capacidade de intervenção, decisão e influência em numerosos domínios nos quais ditam modos de comportamento. Grupo historicamente avaliado pelo que dos seus elementos esperava quanto aos papéis a desempenhar no mundo adulto, os jovens conseguiram inverter relativamente essa situação em benefício próprio, difundindo, por sua vez, gostos, ideias e modos de conduta a outros grupos de idade (difusão facilitada pelo passado juvenil dos jovens adultos” (PAIS, 2003, p. 41).

Constroem-se imagens sobre a juventude ora ameaçadora – quando se mostra inconsistente aos parâmetros do mundo adulto – ora espetacular – quando

se tornam visíveis modos específicos de comportamento em diferentes âmbitos. É preciso perceber que se produzem mitos sobre a juventude que ora nos encantam, ora nos aterrorizam, como duas faces de Jano:

A juventude é um Jano de dois rostos: uma ameaça de presentes obscuros e uma promessa de futuros radiantes. Os jovens são arranjos que nos deslumbram e monstros que nos assustam (ou, para dizê-lo no feminino, princesas que nos encantam e víboras que nos devoram)” (FEIXA, 2004, p. 257).

E como quaisquer mitos são construções sociais, conforme afirma Pais (2003), cabe aos nossos estudos não alimentá-los, caucionando a ideia de que juventude possa ser findada a essas – e outras – representações sociais. Ao contrário, devemos assumir a juventude como uma construção social na medida em que compreende uma “[...] categoria socialmente construída, formulada em contextos de particulares circunstâncias econômicas, sociais ou políticas; uma categoria sujeita, pois, a modificar-se ao longo do tempo” (PAIS, 2003, p. 37). Nessa direção, passo a tratar das discussões teóricas que foram mobilizadoras da escrita na presente Tese, longe de se firmarem verdades, inscrevem-se como formas de pensar a temática, ao (re) abrir a discussão.

3.1 JUVENTUDE(S): REABRINDO A QUESTÃO

A juventude não é apenas uma palavra que distingue determinados sujeitos dos velhos, das crianças e dos adultos. Não se restringe a uma definição marcada pelo desenvolvimento biológico ou pela maturação psicológica, pode ser pensada como uma idealização de sujeito construído na modernidade, como argumenta Ariès (2011). Não é *apenas uma palavra* como considera Bourdieu (1990) ao se referir ao caráter simbólico da juventude.⁴⁵ Corroboro com Margulis e Urresti (1996) ao afirmar que *a juventude é mais que uma palavra*, é uma condição, relacionada à construção

⁴⁵ Margulis e Urresti (1996) argumentam que tal afirmação de Bourdieu parece enaltecer a condição de signo da juventude, esclarecendo que o sociólogo também apresenta o caráter polissêmico da palavra conforme o contexto em que está inserida.

histórica, econômica, social e cultural em que se imbricam uma série de aspectos como idade, geração, classes sociais, instituições, gênero.

Podemos pensá-la como uma invenção, partindo da perspectiva de que, ao nomeá-la, estamos produzindo-a através da linguagem. Portanto, o sentido que damos a nossa existência, as nossas relações sociais e a forma como compreendemos o mundo está relacionado à linguagem. Partindo desta noção de que as palavras não andam soltas no mundo a fim de se referirem aos objetos, mas que elas constroem o objeto do qual falam no momento em que o selecionam, o classificam e o nomeiam, argumento que juventude *não é apenas uma palavra, é mais que uma palavra*, é um construto da linguagem marcado pelo seu caráter contingencial.

Veiga-Neto (2007) argumenta que não podemos entender o sujeito como uma entidade anterior e acima de sua historicidade. Temos que questionar como se forma o que chamamos de sujeito ou, no presente estudo, indagar que condições possibilitam pensar a juventude como sendo *mais que uma palavra*. Os modos de pensar em cada época estão imbricados nas condições econômicas, políticas, sociais e culturais que possibilitam construir determinadas concepções, discursos, demarcando variações e deslocamentos nas expectativas sobre os mais jovens e propiciando recentemente a emergência da juventude.

Embora não seja objeto desse estudo analisar as formas de compreensão sobre os jovens na história, produzo tessituras entre estudos que permitem criar compreensões sobre o que denominamos juventude. A discussão de forma alguma pretende construir edificações que sustentem um fundamento originário do tema. Entre outras possibilidades de colocar em pauta a discussão, o estudo assume como viés construir tramas entre os aportes teóricos buscando compreender como, em determinado momento, os jovens – categoria empírica presente em diferentes tempos e espaços sociais – passam a ser alvo de problematização. Ou seja, procura entender como a partir de uma série de acontecimentos aparentemente dispersos, irrompe uma série de discursos e práticas que passam a tomar os jovens como alvo de suas ações e que constituem modos de pensar sobre eles e de conduzi-los e, com isso, designam diferentes posições de sujeito, conforme as contingências de cada época. Portanto, produzem determinadas maneiras de dizer, pensar e agir sobre estes sujeitos (FOUCAULT, 2002; VEIGA-NETO, 2003).

Nesta trama, destaco a pertinência do mapeamento realizado por Feixa (2004) a respeito da construção histórica da juventude, cujo empreendimento parte da análise da literatura historiográfica e etnográfica para esboçar a experiência dos jovens em diferentes épocas. Articulo às análises de Ariès (2011), Varela e Alvarez-Uria (1992), Bujes (2001), entre outras, as quais permitem compreender que, até recentemente, não foi objeto de preocupação socialmente ampla, a separação entre crianças, jovens e adultos; o que possibilitou inferir que o processo de separação e constituição da noção de sujeitos infantis e jovens está entrelaçado a uma série de condições que têm como nó comum a instauração de uma nova ordem com o projeto da modernidade.

A educação foi indispensável para a constituição de uma nova ordem que se instaurava, sendo imprescindível referir a importância do âmbito religioso na busca de reconstrução da sociedade desde o século XVI, quer seja pelo movimento reformista e suas propostas de alfabetização e evangelização, quer seja pelas táticas de intervenção presentes na Contrarreforma, através da escolarização especialmente dos estratos médios da população.

Conforme Bujes (2001), coube às igrejas o primeiro movimento de educação das massas, a exemplo da Companhia de Jesus que passou a articular um novo modelo de educação, responsável pelo controle do tempo, do espaço, da atividade. As instituições religiosas foram também responsáveis pela constituição do sujeito, em especial do sujeito burguês, seguidas por outras instituições como as escolas de ofício, escola de classes populares, instituições de correção, entre outras destinadas aos estratos sociais menos privilegiados.

Tratava-se de um projeto civilizatório que tinha como pauta operar no distanciamento entre homem e natureza, tema comum nas diferentes áreas de conhecimento que se articulam aos ideais iluministas de racionalidade e progresso para a construção de uma nova sociedade. A educação, embora não fosse uma invenção da “Era da Razão”, foi indispensável na tentativa de regulamentar a nova ordem que se constituía, possibilitando que os indivíduos se apropriassem e praticassem a “arte da vida social racional”. Isso significava tornar a formação do ser humano uma responsabilidade administrada pelo Estado, uma forma de condução que não se restringia mais às comunidades e à família. Procurava-se construir uma

sociedade com novos valores e padrões, necessitando um grande empreendimento para “cultivá-los” e afastá-los das velhas formas.

Bauman (2010) argumenta que, diferentemente da sociabilidade densa presente nas formas comunais que abrigavam, controlavam e mantinham em segurança seus habitantes, o projeto civilizatório se expressava pela notória tentativa de separação entre o homem e a natureza, criando formas de afastamento das culturas locais para a construção de uma nova ordem, buscando constituir uma cultura hegemônica, com valores e padrões adequados ao que se considerava civilizado. Remetendo-se a Gellner (1993), o autor destaca que este processo de transformação das culturas exigia empreendimento, supervisão e conhecimento. A exemplo do ofício do jardineiro, o cultivo do projeto moderno necessitava do cuidado com o solo, da retirada das ervas daninhas e do manejo das plantas. Educadores foram os “jardineiros” que trataram de cultivar o projeto moderno, instituindo valores de uma nova ordem, controlando para que plantas indesejadas não vingassem, transformando “culturas selvagens” em “culturas-jardins”.

Nessa direção, Bujes (2001) analisa a emergência da noção de infância na modernidade, argumentando que os projetos civilizatório e educacional estiveram articulados na tentativa de estabelecer novas pautas de condutas que distanciassem o homem da ideia de um suposto estado de selvageria. Moralistas reformadores, ideólogos sociais, enfim, diferentes instâncias passaram a produzir discursos sobre a infância, associando-se a significativas mudanças nas formas de educar os sujeitos infantis, inclusive com sua institucionalização e a paulatina separação da noção ambígua em que se pensou a infância durante o período medieval. Concomitantemente se produziu novos aparatos para o seu controle e regulação, através de uma série de saberes que tomam como objeto diferentes grupos da população. Dentre os quais o sujeito infantil, articulado às ações do Estado, torna-se conhecido em suas minúcias, calculado e produtivo. Nesse processo esteve presente o suporte institucional da família, da escola, dos aparatos religiosos, médicos e jurídicos. Diferentes âmbitos procuraram produzir modos de pensar e conduzir a conduta destes sujeitos, desde a mais tenra idade, cuidando-os e educando-os, possibilitando constituir a noção de uma infância que deve ser preservada e separada dos adultos.

Naradowski (2012) argumenta que para que se sustente essa relação de assimetria entre os mais jovens e os adultos não mais pelo entendimento de que fosse algo natural, foi fundamental a legitimação do lugar de saber, da lei, da experiência do adulto. E conforme a concepção de Kant, como aquele capaz de conduzir os mais jovens a um estado de autonomia, já que não possuiriam esta capacidade de discernimento operativo, epistêmico e moral para responsabilizarem-se por sua formação. Nesse sentido, torna-se pauta das discussões *o que ensinar e como educar* estes sujeitos, levando-se em consideração os ideais de sociedade que se formavam e o conjunto de estratégias em que se lança mão para conduzir os sujeitos aos fins desejados.

3.1.1 A (in)determinação da juventude

Ainda que seja inegável a presença de jovens em diferentes tempos e espaços sociais, as tessituras textuais propostas na análise permitem inferir que a preocupação em distingui-los das demais gerações, produzindo uma série de saberes e investimentos sobre esses sujeitos de forma mais extensiva, emerge na modernidade. Até então, as distinções eram restritivas, direcionadas as funções sociais, conforme as classes de pertencimento relacionadas às concepções de cada época, conforme passaremos a tratar.

Como ponto de partida, ressalto a relevância da discussão de Feixa (1999) sobre a construção da categoria juventude na perspectiva antropológica, assumindo como pressuposto que se trata de uma construção cultural imbricada no tempo e espaço. A partir da análise de registros etnográficos, coloca em suspeição o caráter universal muitas vezes conferido à juventude, ressaltando a heterogeneidade das relações existentes em diferentes grupos sociais ao longo da história e os diferentes modos de pensar este período da vida até o ingresso à vida adulta.

Assume como ponto de apoio em suas análises as seguintes categorias: *púber*, *efebos*, *mozos* e *muchachos*, referindo-se respectivamente às formas como determinados grupos sociais lidavam com seus jovens, percorrendo estudos sobre as chamadas sociedades primitivas, a antiguidade ateniense, o contexto europeu

ocidental na transição do antigo regime para a modernidade e pesquisas sobre as sociedades industriais.

Feixa (1999) argumenta que, apesar da heterogeneidade das relações sociais presentes nas diferentes sociedades concebidas nas etnografias clássicas como primitivas, é possível perceber a puberdade como valor comum, ponto fundamental do curso da vida e para reprodução das mesmas. Tais relações são marcadas por distintos ritos de iniciação que inscrevem o ingresso e reconhecimento desses indivíduos como membros do grupo, embora variem notadamente em suas formas conforme a complexidade e dinâmica social.

Também vinculada à concepção de ingresso a puberdade, o termo *efebo* esteve presente na antiguidade ateniense do século V a.c, marcando o reconhecimento público do final da infância para inserção obrigatória a instituições militares, o que perduraria até cerca dos vinte anos, sob inspiração do modelo da *agoghé* espartana. Tratava-se de um período em que os jovens reclusos eram formados para o exercício da *pólis*, através de exercícios de preparação para a guerra e de formação moral, centrado no endurecimento físico e na capacidade de autocontrole e resistência no plano moral. Com o tempo, a *efebia* ateniense perde o caráter militar e passa a enfatizar o aspecto educativo, requisitando uma fase livre de outros compromissos para a formação de jovens das elites ao exercício da cidadania, através da noção de *paidéia* (FEIXA, 1999).

Reconhecer as formas de pensar ou mesmo de nomear o que se define como jovens torna-se complexo, como no contexto europeu medieval, em que os limites e nomeações eram imprecisos, muitas vezes relacionados às idades da vida e às relações sociais, como se refere Feixa (1999) aos termos *mozos* e *mozas*. As nomeações estiveram presentes em sociedades da península ibérica, sendo utilizadas de forma ambígua tanto para os menores de idade, como para jovens desprovidos dos laços de matrimônio, ou ainda imbricando-se às relações de servidão independentemente da idade.

Nessa direção, Ariès (2011), ao analisar a história social da infância, argumenta que crianças e jovens eram muitas vezes indissociáveis numa noção ambígua de infância que abrangia o período de dependência até a vida adulta durante a Idade Média. O período amplo e de limites imprecisos começa a se

diferenciar no século XVIII com a separação da primeira infância e adolescência, conforme as concepções da época e sendo restrito a determinados grupos sociais.⁴⁶

Embora houvesse concepções acerca das idades da vida durante os séculos XIV ao XVIII relacionadas aos ciclos da vida ou a organização social, a duração da infância provinha da indiferença aos fenômenos propriamente biológicos, numa época em que imperava a forte relação de dependência ao próprio sistema feudal, permitindo que as palavras ligadas à infância fossem comumente empregadas para caracterizar a condição de submissão dos homens nas funções sociais, como laicos, auxiliares e soldados. Somente nas famílias nobres do século XVII, tornou-se mais frequente o uso de vocábulos para designar a infância, porém ainda não consistia numa necessidade de separar crianças de jovens, mesmo que já estivesse se formando o sentimento de infância que viria a inspirar a educação no século XX, através da preocupação de eclesiásticos, homens da lei e moralistas no ensino da disciplina e costumes da época (ARIÈS, 2011).

A preocupação dos educadores em proteger os estudantes das tentações da vida, buscou inspiração nas fundações monásticas do século XIII e XIV, que procuravam educar os jovens (embora não os dissociassem totalmente dos adultos) ao modo de vida particular de suas comunidades, primeiramente dispondo-se somente aos clérigos e, posteriormente, estendendo-se aos leigos.

Varela e Alvarez-Uria (1992) consideram que moralistas e religiosos do Renascimento criaram táticas para conservar sua autoridade e influência abaladas pelo Estado Absolutista Monárquico e pelas dissidências no seu próprio seio. Destacam o desenvolvimento de variadas práticas educativas que tinham os jovens como objeto de moralização e apropriação da fé num momento em que a Europa se dividia entre católicos e protestantes. Os reformadores católicos desenvolveram práticas educativas que reformaram o próprio clero a fim de regular a vida e os costumes. Os moralistas elaboraram programas educativos destinados à instrução dos jovens que tomavam a educação como elemento chave para a tentativa de naturalização de uma sociedade de classes e estamentos, criando a concepção de

⁴⁶ Varela e Alvarez-Uria (1992) destacam que Ariès realiza uma importante análise da infância relacionando a emergência da família moderna, porém não abrangendo as táticas empregadas no recolhimento e moralização dirigida aos meninos pobres como um programa político de dominação. A respeito dos termos infância, adolescência e juventude, trata-se de noções muitas vezes utilizadas de forma ambígua conforme as condições da época, não tendo relação com as noções empregadas na contemporaneidade.

diferentes infâncias, conforme o pertencimento social. Os protestantes, por sua vez, defendiam que se iniciasse desde cedo a aprendizagem da fé e dos bons costumes.

Suscintamente cumpre salientar que o protestantismo constituiu-se em um movimento liderado por Martinho Lutero, ex-padre dissidente da Igreja Católica, que assumiu como um de seus principais pilares o acesso à Palavra sem as intermediações da Igreja em sua interpretação. Conforme Hattge (2014), isso incidiu na crítica a forma como a Igreja Católica colocava-se como intermediária na relação do fiel com Deus, inclusive na confissão e a absolvição de pecados, realizando cobranças abusivas de valores como forma de garantir ao fiel o acesso a morada no céu.

Hattge (2014) afirma, a partir de Dussel e Caruso (2003), que o que se colocou em questão foi a tarefa de “governar as almas” permitindo tornar as pessoas ainda mais crentes mediante o acesso à Palavra sem intermediações, concomitantemente, fazendo com que conheçam e aceitem a interpretação específica da Bíblia em sua profissão de fé.

Para tanto, foi indispensável a tradução da Bíblia do Latim para a Língua Alemã, concomitantemente desenvolvendo-se uma série de estratégias voltadas à alfabetização já que a maior parte da população não sabia ler. Conforme tratei na Dissertação de Mestrado, as famílias foram instrumento desse modo de condução que articulou os interesses da Igreja Luterana e do Estado mediante a imposição de exames paroquiais direcionados à educação familiar, como responsável pela alfabetização dos filhos, e de ensinamentos que incluíam desde o catecismo e os salmos até definições sobre sistema social, relações patriarcais e hierárquicas. Tudo isso estava contido no “Hustavla”, um pequeno suplemento do catecismo produzido por Lutero, levando a Suécia a índices elevados de alfabetização na segunda metade do século XIX, cuja população já era basicamente leitora nos meados do século XVIII (AZEVEDO, 2008).

A esse respeito, é importante ressaltar que Lutero abandonou a exigência da leitura individual e universal da Bíblia, passando a enfatizar a prédica e o catecismo, sendo, portanto, tarefa dos pastores o controle e compreensão dos textos sagrados, já que a livre interpretação do texto-fonte poderia mostrar-se subversiva. Nessa direção, instaurou-se uma nítida separação entre as políticas escolares dos Estados luteranos, que visavam à formação das elites pastorais e administrativas, e a educação religiosa do povo a qual se baseava no ensinamento oral e na

memorização. Foi somente no final do século XVII com a “Segunda Reforma” iniciada com o Pietismo que o acesso individual à Bíblia trouxe como implicância o domínio da leitura como exigência, o que passou a ser regulamentado pela escola elementar (AZEVEDO, 2008).

Desde a Reforma Protestante do século XVI, a educação foi uma área estratégica de atuação, a qual buscava atingir tanto as camadas altas da sociedade – através dos grandes colégios – como auxiliar no proselitismo e manutenção do culto nas camadas populares – através das escolas paroquiais que funcionavam em salas da igreja ou em prédios ligados ao templo. Portanto, tal atuação assumiu propósitos religiosos, alfabetizadores e de educação elementar. Diversos são os exemplos dessa trajetória, talvez de forma mais expressiva até hoje em diversas denominações seja a Escola Dominical, criada por Robert Raikes em 1780 no contexto da industrialização na Inglaterra. Influenciado pelo pastor e reformador inglês John Wesley, atuante no século XVIII entre presos e pobres, Raikes criou a Escola Dominical, espaço de estudos voltados à educação cristã que assumiu preocupações emergentes com a educação de crianças e jovens que não estavam isentos de longas jornadas de trabalho durante a semana, um dos fatores que os impedia da inserção nas escolas, dessa forma, capturando o tempo livre do domingo, único dia em que não trabalhavam, para inserção nas Escolas Dominicais (AZEVEDO, 2008).

Hattge (2014) argumenta que foi uma preocupação marcante do protestantismo desenvolver de forma maciça a escola elementar, alicerçada em outros métodos, fundamentando-se no ensino das Línguas, História, Música e Matemática. Ao mesmo tempo, tendo como finalidade propiciar a construção de uma “obediência consciente” como forma de afirmação de uma nova religiosidade. Conforme a autora, isso trouxe como desafios o necessário investimento e manutenção das escolas e adesão da população. O que, por um lado, remetia a necessidade de produzir junto às famílias o reconhecimento da escola como espaço de confiança para educação dos seus filhos, sobretudo quando isso viria a limitar horas de trabalho dedicadas no auxílio do sustento a família (HATTGE, 2014).

A Igreja Católica, por sua vez, percebeu que não bastava pregar e ouvir confissões, conforme descreve Hattge (2014) a partir de Gauthier (2010), no final do século XVI, os católicos enfatizaram a necessidade de criar instrumentos mais

efetivos na dominação das almas, dessa forma, fundando escolas, como exemplo a formação da comunidade dos Jesuítas:

Estes, soldados de Jesus Cristo, formando uma milícia religiosa e docente, uma comunidade que pronuncia um voto de fidelidade ao papa, têm por missão combater o protestantismo fora dos mosteiros, isto é, no mundo. Os Jesuítas querem dar à palavra do Cristo o lugar que ela tinha antes do advento do protestantismo. Querem dar ao cristianismo um poder ofensivo que lhe falta, não limitando a religião a um papel reativo às diferentes heresias, mas introduzindo (e enraizando) a religião desde cedo no coração dos jovens. (GAUTHIER, 2010 *apud* HATTGE, 2014, p. 41).

Hattge (2014) explica que o sistema de ensino adotado pelos jesuítas era organizado e regulamentado por um texto, um manual, conhecido como *Ratio Studiorum*, o qual fundamentava procedimentos e formas de organização da sala de aula, dessa forma, permitindo um olhar a todos e cada um, através de um processo de individualização.

Nesse contexto em que se percebe essa estreita relação entre a Religião e a Pedagogia, na instituição das bases da escola moderna e sustentando os primeiros movimentos de busca pela massificação do ensino escolar, porém de forma individualizante, como podemos perceber através da organização da sala de aula jesuíta, vejo operando o que Foucault chamou de poder pastoral, que, “com a Reforma, depois a Contrarreforma, põe em questão a maneira como se quer ser espiritualmente dirigido, na terra, rumo à salvação pessoal” (FOUCAULT, 2008, p. 119). Passamos, nesse momento, de um governo soberano, preocupado com o território e com a proteção às fronteiras, a um governo pastoral, que se exerce sobre “um rebanho” (HATTGE, 2014, p. 43).

Varela e Alvarez-Uria (1992) consideram que, a partir do século XVI, emergiram instituições fechadas como colégios, seminários, albergues, prisões, hospícios, hospitais, destinadas ao recolhimento e instrução dos jovens. As instituições tinham em comum a função de ordenar e regulamentar os espaços, diferindo seus métodos e conteúdos conforme a classe social a que se destinavam. A adoção de programas voltados ao recolhimento dos pobres, sobretudo em países católicos, tinha como pilares a adequação aos ofícios, a moralização e fabricação de súditos virtuosos, vindo a substituir paulatinamente a concepção de caridade a uma nova gestão das populações (VARELA E ALVAREZ-URIA, 1992).

Os jesuítas, influenciados pelas teorias pedagógicas dos humanistas, substituíram os métodos de intimidação por intervenções mais sutis e individualizadoras. O aluno passou por um processo de aprisionamento, vigilância e

separação, seguindo comportamentos e princípios correspondentes à relação de tutela ao mestre, autoridade moral. Conforme Varela e Alvarez-Uria (1992), a partir do governo dos jovens, desenvolveram-se práticas que possibilitaram consolidar saberes de caráter pedagógico, relacionados à manutenção da ordem e da disciplina, estabelecendo níveis de conteúdo e inventando métodos de ensino.

Instaurou-se um modo específico de educação que rompeu com as práticas habituais de formação da nobreza e de aprendizagem dos ofícios das classes populares, que até então se desenvolviam através dos laços com a comunidade.⁴⁷ Os colégios passaram a ser separados do poder político e seus colegiais foram separados das suas comunidades, sendo individualizados, afastando-se do controle, do acesso ao saber e a seus instrumentos que passaram a ser domínio do professor (VARELA E ALVAREZ-URIA, 1992).

Assim, os colégios dos jesuítas, dos doutrinários ou dos oratorianos presentes nos séculos XV ao XVII substituíram as comunidades e conduziram a sala de aula da escola medieval à noção de instituição. A partir do século XV os estudantes passaram a ser divididos em grupos dirigidos por um mesmo mestre e num mesmo local; no decorrer do século, passou a ser designado um mestre para cada grupo específico, porém ainda no mesmo local.⁴⁸ O processo de separação dos grupos por mestres e, finalmente, por classes em espaços distintos foi oriundo da necessidade de adaptar o ensino do mestre ao nível do aluno; uma distinção que dava mais atenção ao grau de instrução do que a idade, mas que de certa forma criava separações etárias (ARIÈS, 2011).

Conforme Ariès (2011), o processo de separação por classes, relacionado à adaptação do ensino foi fundamental para a emergência do sentimento de infância e juventude, indiferente na formação dos pedagogos medievais, conservadores e humanistas. Foram os reformadores escolásticos do século XV e, sobretudo, os jesuítas, oratorianos e jansenistas do século XVII que passaram a diferenciar seus métodos dos métodos medievais de simultaneidade ou repetição, presente na pedagogia humanista, e a se preocupar com o método adequado ao conhecimento da particularidade infantil.

⁴⁷ Os ofícios eram aprendidos nas comunidades de pertencimento, que formavam irmandades ou corporações. A aprendizagem se dava junto aos adultos ao longo dos anos de trabalho, adquirindo técnica, perícia, participando de debates e celebrações (VARELA E ALVAREZ-URIA, 1992).

⁴⁸ Os estudantes iniciantes de gramática estudavam separadamente dos mais avançados, de lógica e física e, finalmente, dos estudantes de artes.

Apesar da persistência da indiferença à noção de idade, a partir do século XV e, sobretudo, nos séculos XVI e XVII, o colégio passou a dedicar-se à formação de jovens, inspirando-se nos modelos jesuítas e na literatura pedagógica de Port-Royal, passando a utilizar a disciplina oriunda do modelo eclesiástico ou religioso como instrumento de aperfeiçoamento moral e espiritual como valor intrínseco da edificação e ascese, adaptada a um sistema de vigilância nos colégios.

Embora o colégio possibilitasse prolongar a noção de infância, no século XVII poucos tinham acesso aos estudos já que a duração dos ciclos escolares estava relacionada às classes de pertencimento e ao permanecimento de uma infância curta, a qual era rompida pela precocidade do ingresso no exército e pelo casamento.⁴⁹

A partir do final do século XVIII, a escolaridade passou a preocupar-se com o ciclo integral de crianças e jovens, que tinham em média quatro a cinco anos no mínimo de estudos. No entanto, essa prolongação da infância durante o ciclo escolar permanecia restrita às condições sociais, abrangendo as famílias de burgueses, juristas e eclesiásticos.⁵⁰

Conforme Ariès (2011), as classes de idade se organizaram em torno das instituições. Assim, a adolescência passa a ser distinguida a partir do final do século XVIII e, sobretudo, entre os séculos XIX e XX, através da conscrição do serviço militar; da mesma forma que a infância longa passa a ser constituída paulatinamente entre os séculos XVI e XVIII através da noção escolar.

Varela e Alvarez-Uria (1992) argumentam que a escola obrigatória, assim como a concepção da família conjugal, surgiu como instrumento de intervenção de um conjunto de especialistas para educar as classes populares de acordo com a ordem social burguesa; sobretudo, a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX. Até então, o trabalho infantil inviabilizou que se expandisse a escolarização.

Quando surge essa realidade social que temos chamado de juventude na sociedade ocidental? Quando se generaliza um período da vida compreendido entre

⁴⁹ Juristas e eclesiásticos cursavam até o final do curso de filosofia, o que equivaleria a uma faculdade, enquanto artesãos e soldados paravam no estágio anterior.

⁵⁰ A partir do século XVIII, a escola única foi substituída pelo sistema de ensino duplo que correspondia não à idade, mas à condição social. A escola era direcionada ao povo, correspondendo ao ensino primário, e o Liceu, à burguesia, um ensino longo que correspondia ao secundário.

a dependência infantil e a autonomia adulta? Quando se difundem as condições sociais e as imagens culturais que hoje associamos a juventude?

A partir de tais indagações, Feixa (1999) argumenta que a Revolução Industrial teve forte relação com tudo isso. Nessa direção, evoca a metáfora de Musgrove sobre a invenção da máquina de vapor por Watt em 1765, que se deu concomitantemente a invenção da juventude em 1762 com a publicação de *Emílio* de Rousseau, culminando na correlação de que “o jovem foi inventado ao mesmo tempo que a máquina a vapor” (MUSGROV *apud* FEIXA, 1999, p. 35).

Corroboramos com Feixa (1999) ao considerar a forte influência de Rousseau nas posteriores teorias pedagógicas e psicológicas, descrevendo a infância e a adolescência como estados naturais da vida, cuja passagem corresponderia ao mito do bom selvagem, origem da civilização. Assim, para o filósofo, a adolescência seria um segundo nascimento, uma metamorfose interior que despertaria o sentido social, a consciência, embora se tratasse de um período marcado inevitavelmente por suas crises, resultando na necessidade de segregação do mundo dos adultos e de assistência constante para sua educação. Consideramos ainda importante ressaltar que as arguições do filósofo imbricam-se nos modos de pensar presentes num período de emergência da modernidade, fortemente marcado pelo projeto civilizatório, cujo objetivo central seria a construção de uma nova sociedade distinta dos velhos hábitos da aristocracia feudal, através da noção de civilização.

No entanto, como argumenta Feixa (1999), não podemos identificar o “nascimento” da juventude em um momento ou acontecimento preciso, nem mesmo restringi-lo a influência de um pensador. Trata-se de uma construção que remete às reconfigurações que vinham se produzindo desde a emergência da modernidade e que criou, portanto, mudanças nos modos de pensar e significativas transformações nas diversas instituições, conforme discutimos anteriormente.

Feixa (1999) também se remete às arguições de Ariès para compreender as principais alterações nesse período, podendo resumir nossa discussão aos seguintes pontos:

O primeiro ponto diz respeito à crise do modelo de aprendizagem que se dava em meio à vida adulta e, muitas vezes, fora de casa, passando para um crescente sentimento de responsabilidade dos pais em relação à educação dos filhos.

O segundo ponto refere-se ao deslocamento dos modelos de ensino da escola medieval aos sistemas de instrução modernos dos colégios e internatos, até

a separação de classes presentes na escola moderna, que acabou por resultar na separação por idades.

Como terceiro ponto, remete à conscrição obrigatória, presente desde a Revolução Francesa, cuja produção de um corte geracional articulado ao distanciamento dos jovens de suas comunidades de origem, criou condições para que surgisse pela primeira vez o que denomina de *consciência geracional* – o que podemos definir como um mundo propriamente juvenil, compartilhando modos de ser, linguagens, costumes, que visibilizamos de forma mais acentuada após a Segunda Guerra.

No quarto ponto, Feixa (1999) destaca as profundas alterações no mundo do trabalho, sobretudo a partir da Segunda Revolução Industrial, quando a maior produtividade reduziu a mão-de-obra, inclusive de menores, fortemente presente no contexto inicial da industrialização. Com isso, incrementou-se a necessidade de preparação técnica para o desenvolvimento das tarefas, produzindo a necessidade de maior formação para o trabalho. Progressivamente, vemos se produzir um período de tolerância até o ingresso ao mundo do trabalho que se articula à requisição de formação, possibilitando o crescente acesso à escola secundária, ainda que em condições socialmente distintas. Conforme Feixa (1999), neste período, surgiram as primeiras associações juvenis modernas dedicadas ao tempo livre, como os *wanderwögel* na Alemanha e os *boy scouts* na Inglaterra.

Feixa (1999) afirma que se tratou de um período em que proliferam teorias sociológicas sobre a suposta instabilidade e vulnerabilidade dos jovens, o que serviu para justificar a necessidade de sua separação do mundo adulto e sua proteção, surgindo então legislações, saberes e serviços específicos para a juventude.

Pais (2003) argumenta que, histórica e socialmente, a juventude vem sendo associada a uma fase marcada por certa instabilidade, relacionada a determinados problemas sociais. Muitas vezes esses problemas referem-se à forma como esses jovens se relacionam aos parâmetros ensejados pelo mundo adulto, podendo associá-los a atributos como irresponsáveis ou desinteressados. A noção de responsabilidade remete a um conjunto de atribuições conferidas ao adulto, sobretudo no que tange ao trabalho, família e moradia. O que chama a atenção, conforme o autor, é quando esses atributos são caucionados pelas análises sociológicas e – podemos acrescentar – educacionais ao invés de serem problematizados como construções sociais.

3.1.2 A *invenção* da categoria juventude

Considerando que as noções de infância e juventude foram construídas concomitantemente ao empreendimento moderno de produzir novos valores e padrões a partir dos ideais iluministas, conforme nos permite inferir Ariès (2011), Varela e Alvarez-Uria (1992) e Bujes (2001), podemos inferir que tanto uma como outra seja uma construção, uma invenção recente, como nos remete a abertura desta seção *A invenção da juventude*. Apropriando-me da mesma referência utilizada por Feixa (2004) a este respeito,⁵¹ podemos considerar que até então as compreensões sobre as fases do desenvolvimento eram concebidas pelas mudanças do corpo e suas (in) definições, às condições da época. Conforme Feixa (2004), o primeiro tratado teórico sobre a juventude teria sido do educador e psicólogo estadunidense Granville Stanley Hall, que veio a introduzir, categorizar e descrever a adolescência como um período conflituoso devido às transformações biológicas do ser humano. Inspirou-se no conceito de evolução biológica proposto por Darwin, articulando a discussão com as contingências das sociedades industriais e, finalmente, difundindo a concepção de um período de vida livre de responsabilidades.⁵²

Reguillo (2003) destaca três aspectos que permitiram a invenção da juventude. Em primeira análise, a relação do crescimento populacional com a necessidade de restabelecer o equilíbrio entre emprego e produção, criando um período de espera para o ingresso ao mundo do trabalho, através da escola, como uma etapa de instrução. O segundo aspecto analisado se refere à universalização dos direitos humanos para evitar que se repetissem os eventos da Segunda Guerra, implicando a legitimação dos direitos dos jovens que passam a ser amparados pelo Estado. Em última análise, considera que a emergência da juventude no período

⁵¹ Refiro-me ao artigo “A construção histórica da juventude” em que Feixa (2004) utiliza o termo “A invenção da juventude” para tratar da forma como tal noção foi construída historicamente.

⁵² Conforme Feixa (2004), Hall publicou o primeiro tratado sobre juventude contemporânea, intitulado *Adolescence its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*.

pós-guerra ocorre concomitantemente ao advento da indústria cultural que passa a interpelar os jovens como sujeitos de consumo.

Entre a I e a II Guerra Mundial, houve a participação de parcelas de jovens em grupos como a organização juvenil soviética *komsolnol* desde 1920 e as Juventudes Hitleristas na Alemanha, os *Barrila Fascistas* na Itália, a Mocidade Portuguesa na ditadura de Salazar e os Plinianos, jovens participantes da Ação Integralista Brasileira na década de 30 (FEIXA, 2004; BRACHT, 2006).⁵³ Ao final da Segunda Guerra Mundial, parece ter havido o desencantamento da juventude europeia, abreviando a passagem à vida adulta. “A bomba nuclear dá início aos medos de uma nova era, e se levantam cortinas de ferro entre países, regimes e gerações” (FEIXA, 2004, p. 307).

A situação passa a se modificar com o crescimento econômico no período pós-guerra a partir do aumento da capacidade aquisitiva dos jovens, com a escolarização em massa, com a difusão dos meios de comunicação, da sociedade de consumo e com o nascimento de um mercado juvenil, o que possibilitou emergir a noção de cultura juvenil como categoria, segundo define Feixa (2004). Conforme o autor, foi fundamental, neste processo, a ampliação da permanência dos jovens em instituições educativas: “A escola – *high school* [ensino médio] – se converteu no centro da vida social de uma nova categoria de idade (tipicamente americana): os *teenager*” (FEIXA, 2004, p. 308).

Canevacci (2005) argumenta que sociologicamente a faixa etária nomeada como jovem é recente, o jovem *teenager* afirma-se a partir da visibilidade musical e fílmica das metrópoles da década de 50. Constitui-se no após a Segunda Guerra, momento em que há a ascensão de culturas juvenis. Até então, os jovens não existiam como faixa etária, pois transitavam diretamente da adolescência, entendida de forma ampla, para o trabalho. Inclusive, eram poucos aqueles que ficavam isentos do trabalho na adolescência para serem educados para o mesmo mais tarde. A posterior introdução da escola de massa tem grande relevância para que emerja, de forma socialmente abrangente, essa parcela da população isenta do

⁵³ Conforme Feixa (2004), o serviço militar obrigatório possui a conotação de um rito de passagem para a vida adulta desde que foi implantado na Revolução Francesa. A exemplo, o impacto do triunfo da Revolução Soviética junto aos jovens dos anos 20 possibilitou entender a *komsolnol*, como uma organização juvenil soviética, inspirada no modelo *boy scout*, mas adaptada às necessidades do estado revolucionário, como símbolo geracional.

trabalho. Como sustenta o autor, escola, mídia e metrópole constituem os três eixos que associados constituíram o jovem como categoria social.

Então: a escola de massa separa um segmento interclassista da população da família e da produção; a mídia (discos, rádio, cinema) produz um novo tipo de sensibilidade e de sexualidade, modo e estilo de vida, valores e conflitos; a metrópole se difunde como cenário panorâmico repleto de signos e sonhos (mediascape). O cruzamento desordenado e intrigante desses três fatores constitui o terreno autônomo, inovador, conflituoso no qual se constrói a categoria sociológica do “jovem”. Os jovens como faixa etária autônoma da modernidade nascem entre os fios que os ligam à escola de massa, à mídia, à metrópole (CANEVACCI, 2005).

Trata-se de uma nova geração que consome sem produzir pela ampliação da escola de massa e do tempo de permanência nas instituições. Associadas à mídia, criam-se novas experiências que passaram a ter alcance global – “[...] pela primeira vez tinham modelos a imitar: estrelas de cinema, como James Dean (em 1955 estreia *Rebel Without a Cause*); ou da música como Elvis Presley (em 1956 estreia *Rock Around the Clock*)” (FEIXA, 2004, p. 309). Cinema, música e política entrecruzam-se no momento em que emergem as culturas juvenis, com as fortes marcas do Rock, sobretudo nos EUA, onde surge a indústria cultural e residem as metrópoles (CANEVACCI, 2005).

A década de 60 foi marcada pelos movimentos políticos e sociais, mas também pelas novas formas de sentir. O contexto europeu vive a emergência do Estado de Bem-Estar Social, um período de plena ocupação, de crescente capacidade aquisitiva, da difusão da sociedade de consumo, dos meios de comunicação de massas, da escolarização e da ampliação do tempo de permanência nas instituições. Fatores esses que possibilitaram o surgimento do conceito de cultura juvenil, conforme mencionado anteriormente, e propiciaram a conversão da juventude como idade da moda, conforme o entendimento de autores como Hall e Jefferson do *Centre of Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham (HALL & JEFFERSON, 1983 *apud* FEIXA, 2004).

Concomitantemente a imagem do jovem inconformista retoma o debate, sobretudo a partir de violentos enfrentamentos entre grupos organizados de *rockers* e de *mods* em 1964 em Brighton. “Os selvagens invadem a praia” – remete-se o jornal *Daily Mirror* a respeito da juventude britânica descrita como “milhares

teenagers, bêbados belicosos, ruidosos, sobre seus *scooters*” atingidos por uma “infecção moral” (FEIXA, 2004, p. 310).

Para os pesquisadores do *Centre of Contemporary Cultural Studies* a cultura juvenil estava distante de ser homogênea. Ao contrário, diversos grupos organizados estavam presentes no pós-guerra. Na Grã-Bretanha os *teddy boys*, *rockers*, *mods*, *skinheads*, que seriam entendidos como expressões de resistência dos jovens das classes trabalhadoras ante a hegemonia cultural das classes dominantes. Ainda estavam presentes diversas formas de dissidência dos jovens de classe média, como o protesto estudantil que se difundiu nas universidades convertendo-se num movimento de direitos civis, bem como sua posterior convergência da chamada *beat generation* que veio a configurar movimento *hippie* e os protestos estudantis que culminaram em maio de 1968.

Os movimentos juvenis atuaram como metáfora da mudança social que se constituía, conforme argumenta Feixa (2004, p. 311): “As novas formas de consumo, do uso do tempo livre, de vestimenta, de atenção à cultura de massa, de relação entre os sexos e as idades que personificavam jovens eram, em realidade, o reflexo da crise da sociedade industrial clássica e de suas formas culturais baseadas na ética puritana”.

Com base nessa discussão, podemos destacar sucintamente o entrelaçamento de cinco fatores apontados por Feixa (1999) como fundamentais para pensarmos as principais mudanças ocorridas ao longo dos anos 60, os quais alteraram as condições sociais e as imagens culturais dos jovens. Primeiramente, destaca a emergência do Estado de Bem-Estar Social, criando condições para a proteção social de grupos dependentes, num contexto de plena ocupação e crescente capacidade aquisitiva dos jovens, tornando-os um dos segmentos mais beneficiados pelas políticas de bem-estar. O segundo fator remete à crise na autoridade patriarcal com o crescente papel protagonista dos jovens, convertendo-se numa revolta contra quaisquer formas de autoritarismo. Como terceiro fator, destaca o nascimento do *teenage market*, oferecendo um espaço de consumo especificamente destinado aos jovens em crescente capacidade aquisitiva: moda, música, revistas, locais de ócio, etc. O quarto fator apontado refere-se à emergência dos meios de comunicação de massa e sua popularização, o que permite a criação de uma cultura juvenil internacional, articulando uma *linguagem universal*, identificações entre os jovens, inicialmente através do rádio, disco e cinema.

Finalmente, o quinto fator remete ao que denomina como erosão da moral puritana fortemente presente no contexto inicial capitalista, sendo paulatinamente substituída por uma moral consumista e por relações afetivas mais livres e paritárias (FEIXA, 1999).

Conforme Feixa (1999), ao longo dos anos 60 e início dos setenta, os jovens ocuparam o cenário público, com a reaparição do ativismo político e compromisso social, o que parecia para muitos teóricos o fim da dependência social dos jovens em um momento em que estes reclamavam por seus direitos e deveres presentes no mundo adulto. Entretanto, ainda nos meados dos anos 70 com o processo de reestruturação da economia, a aparente liberação dos jovens se converteu em novas dependências econômicas, familiares e escolares, alterando a imagem cultural da juventude que voltaria a ser marcada pelo conformismo social, desmotivação política e puritanismo.

As drogas e as novas formas de violência juvenil formariam a ponta do iceberg, na base do qual se encontrava o crescimento galopante do desemprego e a conseqüente demora na inserção social. Alavancados em casa e desencantados, a geração dos oitenta aguardaria pacientemente na fila de espera para entrar na vida adulta. Se tratavam de mudanças que afetavam, fundamentalmente, o final da juventude, cujas fronteiras eram cada vez menos claras: o alongamento da dependência familiar, a ampliação das formas de coabitação anteriores ao matrimônio, os longos e descontínuos processos de inserção no trabalho, o atraso da primeira paternidade, a sobrevivência das atividades de lazer na meia idade, etc. são fatores que marcam o prolongamento da juventude (FEIXA, 1999, p. 45).

Muitos desses problemas que permanecem afetando os jovens na contemporaneidade dizem respeito à dificuldade de entrada dos jovens no mundo do trabalho. Como agravantes, entre outros fatores, encontram-se o *Baby Boom* depois da Segunda Guerra Mundial e a crise do emprego presente na Europa Ocidental, como argumenta Pais (2003), estendendo-se a outros problemas relacionados às carências e dificuldades, como exemplo a habitação, que forçou a permanência ou retorno de jovens a casa dos pais. Conforme o autor, as dificuldades de constituição de um “lar” em idades consideradas socialmente adequadas faz com que alguns jovens rejeitem o modelo tradicional de casamento, optando por outras relações.

No caso de Portugal, houve grande aumento de jovens nas universidades. Estas, por sua vez, mostraram-se pouco adequadas às novas demandas, tornando-se um problema para formação acadêmica das futuras elites dirigentes, como temia

a Igreja na época. Esse problema foi paulatinamente se modificando, ainda que o aumento da escolarização e formação escolar não correspondam necessariamente à maior qualificação profissional ou adequação do sistema de ensino ao mercado de trabalho. Fato esse que, conforme Pais (2003), contribuiu para a circulação de discursos de frustração e desilusão, sobretudo nos âmbitos midiático e político.

No caso latino americano, acrescenta-se ainda um período marcado pelas ditaduras militares, em que houve a participação de uma parcela de jovens em movimentos sociais. Saintout (2007), em sua arguição sobre os jovens argentinos a qual pode ser estendida ao contexto brasileiro no período compreendido entre as décadas de ditadura, considera que as concepções sobre ser jovem associavam-se ao compromisso político e a transformação da sociedade ou a perseguição aos jovens pela ditadura militar em virtude da participação de parcelas juvenis nos movimentos de resistência.

Conforme a arguição de Abramo (2007), particularmente neste momento no Brasil a questão da juventude passa a ter maior visibilidade pela oposição dos jovens secundaristas e universitários de classe média ao regime autoritário, com o engajamento dos partidos de esquerda, bem como pela emergência dos movimentos culturais que questionavam padrões e costumes, possibilitando significativas alterações nas relações de gênero e nos comportamentos da época (VELHO, 2006).

Na mesma medida em que a juventude teve visibilidade pelo suposto protagonismo social, também foi alvo de perseguição dos aparelhos repressivos. Essa repressão não se restringia à acusação de associação aos movimentos sociais. Também se consideravam desordeiras determinadas formas de expressão juvenil, modos de vestir, uso de drogas, etc. Mesmo que uma minoria de jovens tenha participado efetivamente da luta pela democracia, havia um repertório sociocultural em que as referências políticas eram recorrentes: música popular, teatro, cinema, imprensa – todos “traziam a baila direta ou indiretamente à problemática da política nacional e internacional, como a Guerra do Vietnã” (VELHO, 2006, p. 197).

As gerações de jovens dos anos 80 ingressaram na vida pública interpeladas como protagonistas de uma transformação possível, de conquista de liberdade e pluralidade com o advento da democracia. Marcados pelo medo do passado, passaram a se constituir pensando no futuro: “Alguns jovens resgatados do

massacre, não são violentos, subversivos [...] são os que racionalmente e com amparo das instituições construirão a nova democracia (SAINTOUT, 2007, p. 43-44).⁵⁴

No início da década de 80, foi publicado pela Unesco o informe *A juventude na década de 80*, o qual indagou o que se poderia pensar da juventude quando a linguagem de um mundo melhor – anteriormente inscrita nos movimentos de protesto e contracultura – parecia ceder a experimentação de jovens à “paralisação, angústia, atitude defensiva, pragmatismo” (UNESCO, 1983, p. 11 *apud* FEIXA, 2004, p. 314) Em seguida, no ano de 1985, a Unesco declarou o Ano Internacional da Juventude, o que para Feixa (2004) teria como significado a forte preocupação com os jovens, num período em que:

O incremento galopante da desocupação juvenil, ruína das ideologias da contracultura, retorno à dependência familiar, geraram discursos que não incidem na capacidade revolucionária e construtiva dos jovens, mas na incerteza cultural e nos problemas que encontram na busca de inserção social. Nasce uma atitude cínica e desencantada, que tem múltiplas traduções nos imaginários juvenis, mas que quase sempre guardam relação com um K subcultural: *PunkS, oKupas, sKinheads, maKineros* (FEIXA, 2004, p. 313).

Conforme Novaes (2007), foram crescentes as iniciativas governamentais e não-governamentais voltadas à inclusão econômica, societária e cultural de segmentos juvenis em diferentes países do mundo a partir da década de 80, ganhando força no Brasil nos anos 90. “Nesta época, pesquisadores, organismos internacionais, movimentos sociais, gestores municipais e estaduais passaram a enfatizar aspectos singulares da experiência social dessa geração, identificando suas vulnerabilidades, demandas e potencialidades” (NOVAES, 2007, p. 253). Desde então, vem se registrando um processo de conhecimento da juventude brasileira, através de diferentes iniciativas como centros de pesquisa, partidos políticos, UNESCO, sociedade civil, ONGs.

Na década de 90, o que se tornou notório não foi a preeminência discursiva sobre a apatia ou a desmobilização juvenil, mas as múltiplas juventudes que tomaram a cena. Conforme Abramo (2005; 2007), devido aos fortes traços de individualismo, fragmentação e desregramento, houve a retomada das discussões sobre as situações que levam ao desvio no processo de integração social dos jovens

⁵⁴ Tradução de minha responsabilidade.

num contexto de crise econômica e social que tinha como decorrência falta de perspectivas e oportunidades para a construção de projetos de vida. Tratou-se de um período em que vigoravam preocupações sobre comportamentos de risco e transgressão da ordem social ou do incentivo do protagonismo juvenil, cujo foco era a participação dos jovens na transformação social (ABRAMO, 2005). Embora não seja objeto deste estudo, é pertinente destacar que, a partir de então, surgem políticas públicas voltadas para a juventude. Num primeiro momento, vigora a concepção de *jovens em situação de risco* ou *protagonismo juvenil*, o que resulta em medidas de combate à pobreza, prevenção de situações de violência e reforço da concepção de protagonismo do jovem na sociedade, e remete às ideias de voluntariado e desenvolvimento local, como analisam Spósito e Carrano (2003).

O aparecimento de diversos grupos juvenis imbricados na multiplicidade cultural, sobretudo dos setores populares, passaram a colocar em visibilidade questões referentes à condição juvenil vindo, inclusive, a se articular aos movimentos sociais da época.

Paradigmático deste novo tipo de aparecimento e expressão juvenil foram grupos culturais como os que se articulam em torno do Hip Hop (com seus vários eixos de ação, o rap, o grafite e o break), que fizeram ver (e ouvir) ao país as tensões, contradições, aspirações e reclamos dos jovens negros e pobres moradores das periferias das grandes metrópoles, e geraram processos de identificação com milhares de jovens em situação semelhante, ao largo dos grandes esquemas da mídia e da indústria de entretenimento. Mas não é só o Hip Hop que se apresenta como elemento importante de aglutinação, identificação e atuação juvenil: vários outros grupos culturais, como os de reggae, maracatu, rock, punk; grupos de capoeira, teatro, poesia, rádios comunitárias; grupos que se articulam em torno de esportes radicais, como o skate; grupos de atuação comunitária, de solidariedade ou lazer (ABRAMO, 2005, p. 27).

Conforme Abramo (2005), a juventude passa a reivindicar junto aos movimentos sociais espaços para discussão de pautas específicas. Considera que através da crescente ação dos grupos juvenis vem se criando espaços de interlocução com o poder público, as ONGs e a sociedade civil, o que estaria possibilitando surgir políticas multisetoriais e diversificadas que não se restringiriam à preocupação com segurança e educação, permitindo – conforme a autora – o deslocamento do que considera ser uma *concepção negativa* de juventude para a noção de *cidadania*. Concomitantemente, as entidades estudantis e juventudes partidárias logram como demanda a formulação e execução de políticas específicas

para a juventude com a sua participação no processo, exigindo de seus partidos o tema como parte integrante de seus programas e culminando ainda na criação e expansão de conselhos municipais e estaduais da juventude, apoiados por iniciativas federais.

Assim, após a virada do milênio, as políticas públicas passam a reafirmar os direitos do jovem brasileiro de acesso à saúde, à educação de qualidade, à moradia, ao lazer, à segurança, atendendo ao que Novaes (2007) denomina “demandas específicas da geração” e referindo-se à forma em que as pautas passariam a considerar desigualdades e diversidades que abrangem os jovens (NOVAES, 2007, p. 255). Isso pode ser visibilizado na aprovação nesse ano do Estatuto da Juventude que vinha sendo produzido no percurso dessas discussões.

Esta *profusão discursiva* em torno da juventude, remetendo-me a Andrade (2008), nos faz questionar a forma como a mesma vem sendo crescentemente foco de discussões em diferentes âmbitos sociais, como acadêmicos, políticos e midiáticos, os quais passam a colocar em circulação uma série de discursos sobre a juventude, produzindo uma série de saberes. A este respeito, Pereira (2011) desenvolve o conceito de *vontade de juventude*, referindo-se à forma em que variadas instâncias vêm produzindo noções sobre a juventude, na *vontade de saber*, conhecer, de produzir verdades sobre a juventude.⁵⁵ Conforme argumenta, coloca em circulação discursos que remetem à possibilidade de se manter jovem, produzindo investimentos sobre os sujeitos e parecendo tornar *ser jovem* um valor cultural. Assim, *ser jovem* parece tornar-se preeminente, dificultando nomeações sobre onde começa e termina a juventude, como se refere Pereira (2011), ao que é e não é ser jovem.

Grosso modo, a partir de tais arguições, parece que há um borramento das zonas limítrofes que foram sendo “erguidas” na modernidade entre o mundo da infância, da juventude e da inserção à vida adulta, desafiando-nos a problematizar a condição da juventude na contemporaneidade. Esse fato está relacionado às próprias mudanças no eixo espaço-tempo que permitiram outras formas de conduzir-se, educar-se, que borram a noção construída do adulto como aquele capaz de levar crianças e jovens a estados de maioridade.

⁵⁵ A partir da noção de *vontade de verdade* desenvolvida por Nietzsche e Foucault, Camozzato desenvolveu a noção de *vontade de pedagogia* em seu estudo, mobilizando Pereira em sua arguição sobre *vontade de juventude*.

3.1.3 Juventudes na Contemporaneidade

As profundas, amplas e rápidas transformações sociais, econômicas e culturais ocorridas no âmbito mundial que caracterizam a contemporaneidade são analisadas em diferentes concepções, conforme discute Veiga-Neto (2006), “(...) alguns chamam hipermodernidade (Lipovetsky), modernidade tardia (Rouanet), de modernidade avançada ou modernidade líquida (Bauman), e que, se descartando das metanarrativas iluministas, ressignifica as percepções e usos do tempo e do espaço” (VEIGA-NETO, 2006, p. 4). No presente texto, remeto-me a metáfora de Bauman (2007) sobre a passagem da *modernidade sólida* para a *modernidade líquida*, sobretudo, pela forma em que a mesma se tornou uma importante ferramenta desenvolvida diante do desafio de compreender a sociedade contemporânea.

Em suas arguições sobre o desenvolvimento da metáfora em seus estudos, Bauman (2010) destaca que as significativas mudanças que passaram a ser operadas na contemporaneidade, vinham a advogar que não estávamos mais diante do que se caracterizou sociologicamente como Modernidade. Inicialmente, aproximou-se a noção de Pós-Modernidade, embora a considerasse inconveniente, por remeter à ideia de que a Modernidade estivesse findada. Tal definição foi provisória para analisar a forma emergente de vida que vem se constituindo, que passa então a ser definida pelo autor como *líquido-moderna*, pois – conforme argumenta – assim como as substâncias líquidas, as instituições, os fundamentos, os padrões e as rotinas não tendem a manter sua forma por muito tempo, já que “entramos em um modo de viver enraizado no pressuposto de que a contingência, a incerteza e a imprevisibilidade estão aqui para ficar” (BAUMAN, 2010, p. 13).

Considera que o paradigma adequado para compreender a Modernidade em seu estágio anterior seria “fundir a fim de solidificar”, dando conta de explicar a forma como houve a emergência de uma série de saberes, especialistas e estratégias que passaram a gerir de forma produtiva para a população, a partir de formas de pensar que objetivavam o controle minucioso e a ordem para a construção de uma nova sociedade e de novos sujeitos. Tendo como papel do

Estado gerir o processo de “jardinagem”, cultivando determinados valores e hábitos – compreendidos como “civilizados” –, houve a constante tentativa de produzir homogeneidade livre de ambivalências. Assim, a modernidade propositou absorver, superar ou suprimir quaisquer formas que fugissem ao seu ordenamento, marcando o tempo ao ritmo do seu projeto, criando determinadas formas e solidificando-as, definindo suas dimensões de maneira clara e mensurável, produzindo assim, uma noção determinada de tempo e espaço (BAUMAN, 1999; 2010).

A este respeito, Pais (1998) infere que a noção de tempo e espaço desenvolvida na sociedade moderna impôs um tempo linear, uniforme, homogêneo e quantitativo – delimitando o tempo de cada atividade de forma previsível, rotineira e mensurável. Como sabemos, uma noção construída e relacionada à lógica que se produzia, articulando o tempo ao trabalho, à produção, à rotina, à atividade, organizando e ordenando o espaço de forma controlável, possibilitando tornar as ações produtivas, reguladas – seja através das fábricas, das escolas ou das demais instituições modernas que se produziam (FOUCAULT, 2004).

Os obstáculos ou dificuldades ao andamento das sociedades modernas eram considerados contratempos. Em tempos de liquidez, como argumenta Bauman (2008), deve-se estar aberto às possibilidades, de tal maneira que o imprevisto se torna uma palavra inapropriada, pois o irromper de situações descontínuas não está fora da norma. A esse respeito, Pais (1998) afirma que os contratempos agora fazem parte do cotidiano.

Pais (1998), ao refletir sobre as práticas culturais do cotidiano e a forma em que aparecem recorrentemente relacionadas a temporalidades e espacialidades específicas na contemporaneidade, desenvolve o conceito de *cronotopias*.⁵⁶ O autor explica que, na contemporaneidade, parece haver a concomitância de tempos contrastantes: “o tempo rigoroso, mecanizado, previsível, cruza-se com o tempo volúvel, flexível, imprevisível” (p.1), entrelaçando temporalidades cotidianas – tempo do trabalho, tempo do lazer, tempo do desfrute. Entende que os tempos se deslocam e se desmembram ao percorrer espaços. Assim, vem se produzindo reorganizações das temporalidades e espacialidades do cotidiano, que se entrecruzam e se desdobram em outras possibilidades: “Tempos e espaços

⁵⁶ Conforme Pais (1998) “cronotopias” – do grego *khronos* (tempo) e *topos* (lugar).

interpenetram-se como fluidos num sistema (cronotópico) de vasos comunicantes” (PAIS, 1998, p. 4).

Bauman (2001; 2008) considera que a sociedade líquida, não se desfez das formas sólidas, apenas foram eliminadas as formas que não permitiam sua fluidez, produzindo-se uma renegociação dos significados de tempo e espaço. O tempo não é mais cíclico, nem mais linear. Devido à sua fragmentação e pulverização, o tempo se divide em diferentes eventos, instantes, pontos. Um tempo marcado por rupturas e intervalos que separam os pontos.⁵⁷ É neste solo movediço, imbricando-se nas profundas mudanças ocorridas na modernidade líquida, que se produz uma série de deslocamentos e alterações no que denominamos juventude. Trata-se de um conceito complexo e cambiante que emerge no processo de constituição da modernidade – como procurei inferir anteriormente –, cujo projeto procurou solidificar determinadas formas de constituição de sujeitos, inclusive juvenis, e que agora nos desafia a pensar de outra maneira.

Em sua arguição sobre juventude na contemporaneidade, Schmidt (2007) desenvolve a noção de *juventude líquida* a partir da metáfora de liquidez baumaniana, tendo como fundamento para tal compreensão não somente o caráter ambivalente conferido à juventude, mas também sua constituição no que denomina *efeito-superfície da modernidade líquida*. Ou seja, entende que, por estar intrinsecamente relacionada à modernidade líquida como parte de sua *superfície de atuação*, a juventude vem rompendo, dissolvendo, derretendo sólidos, colocando em xeque modos de ser e vindo a se constituir a partir de outros padrões – “(...) ‘rebelde’, ‘irreverente’, ‘obstinada’, ‘inconformada’. Por esse motivo, acabou criando novos ‘sólidos’ para si. E são eles que, contemporaneamente, vão sendo despejados no cadinho para serem novamente reformados, reformulados e refeitos” (SCHMIDT, 2007, p. 12).

Diversas atribuições conferidas aos jovens tais como “rebeldia, espírito aventureiro, displicência são incansavelmente tratadas e repetidas como características ‘naturais’ dos jovens e como que lhes é particular” (SCHMIDT, 2007, p. 6). Sendo entendidas como domínio da natureza, devem ser reorganizadas, superadas pelo domínio da razão. Porém não é mais uma responsabilidade do Estado extirpar condutas geridas pelo impulso das paixões – em tempos de liquidez,

⁵⁷ Bauman (2008) refere-se a metáfora de Maffesoli (2003) a respeito de um tempo marcado pela multiplicidade de instantes, descontinuidades e fragmentações.

cabe a cada um a liberdade e responsabilização pelas suas escolhas, pela *privatização da ambivalência*:

Ou seja, paralelamente aos processos que fazem do indivíduo sujeito pelo modo de 'ser' (o que de certa forma o alia a outros sentimentos de pertença) – ou seja sou branco, sou homem, sou índio –, ele agora passa a ser objetivado também por características muitas vezes inigualáveis, derivadas do 'ter', ou seja, tenho iniciativa, tenho força de vontade, tenho ousadia, tenho diferencial, tenho, finalmente, atitude (SCHMIDT, 2007, p. 5).

A autora argumenta que, pelo caráter ambivalente atribuído aos jovens, estes acabam assumindo atributos que não são exclusivamente seus – a exemplo, a vinculação da concepção de *ter atitude*, pensada de outra maneira, a crescente responsabilização de cada um pelas suas escolhas:

“Ter atitude” parece uma espécie de inclinação, uma questão de “aptidão” que o indivíduo possui, mas que, mesmo nessa condição, precisa ser aprimorada e desenvolvida; caso ele não a possua, o exercício e a insistência devem ser redobrados – embora em cada um dos casos se saiba que o encargo da falha ou da insuficiência é de sua responsabilidade (SCHMIDT, 2007, p. 15 [Grifo da autora]).

Para entender como vem se produzindo essa lógica na contemporaneidade, remeto-me a Bauman (1998), o qual infere que o processo de privatização das responsabilidades é oriundo da desvinculação do Estado na garantia de empregabilidade da população e do ônus com os custos sociais em situações de infortúnios. Em decorrência do fim do Estado de Bem-Estar Social, a tarefa de lidar com os riscos coletivamente produzidos foi privatizada. A esse respeito, Veiga-Neto (2000, p. 198) argumenta que foi considerado uma prática onerosa governar demasiadamente, colocando em crise estas formas de governo que passaram cada vez mais a se reconfigurar sob a lógica da empresa. Afinal, “transformar o Estado numa empresa é muito mais econômico, rápido, fácil e lucrativo”.

Peters (2002) explica que se trata de uma forma de governo que tem como base uma nova forma de individualização, sobretudo a partir da concomitante ruptura das filosofias fundacionistas iluministas e das principais ideologias seculares que emergiram na Modernidade – o liberalismo clássico e o marxismo. Desde então, o liberalismo vem assumindo uma nova “roupagem” ou, como argumentam Veiga-Neto e Saraiva (2009), uma ressignificação do liberalismo clássico para a forma de neoliberalismo, cujo aspecto mais significativo é o deslocamento de uma

compreensão de liberdade de mercado entendida como natural para a compreensão que a liberdade deve ser exercitada e produzida continuamente sob a forma de competição.

Conforme Peters (2002), a concepção de um projeto pós-industrialista sob o imperativo econômico cria uma visão totalizante do futuro, baseado no triunvirato da ciência, tecnologia e educação como setores-chave capazes de aumentar a vantagem competitiva nacional numa economia global. Articulada ao entendimento de que a liberdade de mercado não é natural, mas produzida, os seres humanos se tornam sujeitos de mercado, consumidores cujo papel é regular a concorrência, através da crescente individualização e empresariamento de si.

Foucault (2008) argumenta que o neoliberalismo aparece como um retorno ao *homo oeconomicus*, como um deslocamento da concepção clássica do homem de troca, para constituir-se como empresário de si mesmo, sendo seu próprio capital, seu próprio produtor e sua própria fonte de renda (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Os elementos que constituem o capital humano são investimentos educacionais que podem ser medidos e calculados, são empreendimentos sobre si realizados pelo empresário de si, buscando melhoria (FOUCAULT, 2008, p. 315). Conforme Gadelha (2009), a partir da racionalidade neoliberal os próprios indivíduos são produzidos (objetivados e subjetivados) como microempresas. O consumo passa a ser uma atividade empresarial regulada pela concorrência e pela produção condicionada à mesma. Neste deslocamento, o investimento e a concorrência passam a ter maior ênfase em relação à troca e ao consumo, buscando a produção, acumulação e uso do capital humano a partir de diferentes investimentos educacionais (GADELHA, 2009).

A interlocução com os autores permite compreender a *superfície de contato* em que se constituem as juventudes na contemporaneidade, possibilitando perceber que as profundas mudanças nas relações sociais e culturais de nossa época estão intrinsecamente relacionadas à crise das metanarrativas iluministas e das correntes marxistas e do liberalismo clássico. Essas, por sua vez, emergem um deslocamento nas formas de governo que passa a governar todos e cada um de forma mais econômica e eficaz, tornando cada um responsável pela sua condução.

A crescente responsabilização de si encontra-se articulada ao processo de individualização em que cada um possui a liberdade de escolha mediante sua responsabilização pelas mesmas. A este respeito, Beck (2010) refere-se à promessa

da modernidade – sobretudo do ideal da democracia – que instituiu a concepção de liberdade, tornando-a uma experiência presente nos fatos da vida cotidiana. No entanto, diante dela está a insuficiência de conceitos que abranjam os diferentes tipos de liberdade que vem se constituindo, se impondo e se reivindicando na atualidade. Portanto, considera que vem sendo um desafio conciliar as estruturas constituídas na construção da modernidade com os novos processos de individualização e suas demandas de liberdade e realização pessoal.

Bauman (2007; 2010) argumenta que estamos diante da reconfiguração das estruturas sociais, numa *perpétua conversão em líquido*, num *estado permanente de liquidez*, em que há a liquefação das formas de organização que se instituíram na modernidade sólida, a fragilização dos laços comunais que teciam as redes de segurança, o colapso do pensamento a longo prazo. Dessa maneira, vem se produzindo uma vida fragmentada que estimula orientações laterais para a condução de si, terceirizando as formas de administração sobre a vida, responsabilizando cada um pelas suas escolhas, já que estamos despidos da proteção institucionalizada, sancionada e sustentada do Estado (BAUMAN, 2007).

Assim como Beck (2010), Bauman (2007; 2010) considera que em tempos de insegurança no presente e incerteza no futuro o medo se assevera pela impotência de não termos mais o controle – por ter nos escapado ou por ter sido arrancado de nossas mãos – trazendo sérias implicações à nossa época. Argumenta que as instituições inventadas na democracia moderna veem-se sem alcance para enfrentar os problemas que são agora globais. Assim, os modos alternativos de administrar a segurança socialmente parecem perder o sentido, num contexto em que a pulverização das redes de vínculos abandona os indivíduos ao próprio recurso, destituindo-os dos antigos laços de proteção coletivos e criando novas formas de administração do medo, desregulamentadas, terceirizadas, abandonadas à espera de soluções locais para problemas globais. A globalização modifica a capacidade das instituições políticas atuarem efetivamente, reconstituindo seu conceito para a política da vida – responsabilização por si – e dificultando o surgimento de formas alternativas de ação coletiva (BAUMAN, 2007; 2009).

Como argumenta Beck (2010), os *filhos da liberdade* – os jovens – não apenas estão se constituindo nesta condição contemporânea, também são eles que fazem frente a esta tensão que provoca temor. Estão “plantando” alternativas às

tensões geradas com a crise das velhas estruturas e a emergência de novos processos, dos quais se destaca a privatização dos riscos.

O que podemos questionar a partir de tais arguições é se, de certa maneira, ao fazerem frente às instituições construídas na modernidade, produzindo alternativas nessa relação, os jovens também estarão sendo “jardineiros” destes novos processos. Ou ainda, se estarão “cultivando” não mais um projeto de cultura hegemônica como a convocação do projeto civilizatório da modernidade, por produzirem múltiplas formas de ser/estar na contemporaneidade; constituindo ou rearticulando regras e padrões – mesmo que efêmeros –; visibilizando múltiplas culturas que tomam a cena.

Imbricados neste efeito-superfície perene, cambiante, fluido como propõe Schmidt (2007) e perpassados por estruturas sociais cada vez mais diversas, os jovens – como argumenta Pais (2006) – trazem marcas de recorrentes inconstâncias, flutuações, descontinuidades, que produzem movimentos oscilatórios e reversíveis, um vaivém comparado à metáfora do ioiô: “saem da casa dos pais para um dia qualquer voltarem; abandonam os estudos para os retomar tempos depois; encontram um emprego e em qualquer momento se veem sem ele; suas paixões são como ‘voos de borboleta’, sem pouso certo; casam-se, não é certo que seja para toda a vida” (PAIS, 2006b, p. 8).

Nesta superfície fluida em que se constituem *juventudes líquidas*, conferir inferências parece uma tarefa que se torna borrosa, uma “captura” que escapa, como os fluidos, como as borboletas nas diversas “culturas-jardins” disponíveis na contemporaneidade. Diante das múltiplas possibilidades de ser/estar jovem, Garbin (2006) argumenta que se torna necessário compreender a condição de *ser jovem* a partir do contexto histórico, social e cultural em que comunidades de estilos são atravessadas por identidades de pertencimento, procurando, concomitantemente, dar visibilidade aos diversos espaços em que os jovens são alvos de investimentos de práticas culturais e discursivas.

Entre as diversas possibilidades de ser/estar jovem na contemporaneidade, tem sido notória a crescente visibilidade das juventudes evangélicas que, apesar de estarem articuladas aos investimentos culturais e discursivos de diferentes crédulos que compõem esse segmento, evocam um pertencimento comum: ser evangélico. Nesse panorama, em que a juventude aparece como um dos principais *fronts* de investimentos em diferentes âmbitos, inclusive o religioso, é necessário colocarmos

em pauta questões que atravessam as arguições desta Tese. Questões essas relacionadas à forma como a religião ocupa um lugar também de destaque na contemporaneidade, diante de sua visibilidade pública em espaços inusitados, produzindo reconfigurações num campo de debate que devem ser refletidos ao problematizar a constituição de sujeitos-jovens no âmbito religioso.

3.2 RELIGIÃO E SOCIEDADE: CAMPO DE DEBATES

Ao buscar possíveis compreensões sobre a constituição de sujeitos-jovens e suas relações com o âmbito religioso, torna-se importante trazer como ponto da arguição o lugar em que a religião ocupa na sociedade contemporânea, buscando apontar caminhos investigativos adotados dentro de um debate teórico amplo e que suscita controvérsias. Para tanto, esta seção situa o leitor num quadro panorâmico da discussão, definindo alguns pontos que atravessam as arguições desta Tese.

Vem sendo um lugar-comum debater sobre a relevância política, social, cultural e econômica da religião na ordem social global. Isso ocorre, sobretudo, quando a visibilidade do fenômeno religioso coloca em suspeição as arguições a respeito da secularização e suas feições produzidas na modernidade – laicização, individualização e substituição da religiosidade pela espiritualidade – permitindo o reconhecimento da crença ou religiosidade como elemento-chave para reflexão, conforme argumenta Blanes (2006; 2008). O autor aponta como fenômenos importantes no reconhecimento ou retorno do fator religioso à esfera pública: a geopolítica das migrações contemporâneas que colocaram o ocidente num processo de reflexão sobre sua herança e condição como *sociedade multicultural*, o ressurgimento de revivalismos e fundamentalismos religiosos articulados a reivindicações políticas e a introdução de tecnologias de informação e comunicação como instrumentos de fé.

Na mesma direção, Vilaça (2006) argumenta que a questão religiosa deixou de estar somente confinada à esfera privada, reapropriando-se em distintos contornos do passado para esfera pública e contrariando teorias da modernidade e da secularização, segundo as quais a religião tenderia a privatizar-se no mundo moderno. O fato associa-se a processos sociais ocorridos nas últimas décadas do

século XX dentro e fora do cristianismo, como o recrudescimento do islamismo numa vertente fundamentalista, a instauração de um modelo de vida submetido totalmente aos preceitos religiosos pelos Talibã no Afeganistão, o papel da Igreja Católica na revolução sandinista na Nicarágua, o movimento de Solidariedade na Polônia onde Sindicato e Igreja atuaram de forma conjunta, a influência de evangélicos e da inserção midiática no poder norte-americano, a expansão de cultos em todo ocidente e de novas relações com o âmbito religioso.

Frisa ainda diversos conflitos políticos que tiveram matriz religiosa como a intervenção da Igreja Católica em toda América Latina, que emerge sob signo da Teologia da Libertação e se prolonga para além do fim do Bloco de Leste; o papel da Santa Sé na libertação de Timor-Leste; as sucessivas deslocações do Papa João Paulo II pelo mundo; o papel desempenhado pelo Vaticano no fim do Bloco Leste e a missão de recristianização europeia. Ressalta a expansão sem precedentes do protestantismo, sobretudo na sua versão neopentecostal na América do Sul, e a entrada de evangélicos brasileiros na política através da criação de partidos e de candidaturas apoiadas pelos largos setores protestantes.

Em Portugal recorda a visibilidade de novos grupos religiosos na década de 90, em especial a forte expansão da Igreja Universal do Reino de Deus, irrompendo polémicas nas páginas dos jornais e canais televisivos e incitando a reação de grupos religiosos minoritários, dos mais antigos institucionalizados aos mais recentes, a afirmar e demarcar suas identidades no pós-25 de Abril. No século XXI, cita a midiatização sem precedentes da morte do Papa João Paulo II, bem como a morte de Lúcia, a última vidente dos pastorinhos de Fátima, em pleno período eleitoral, provocando reações nos diferentes partidos políticos do país. Podemos ainda acrescentar, entre tantos outros exemplos, a recente midiatização mundial e as especulações envolvendo a renúncia do Papa Bento XVI, a escolha do Papa Francisco I e a sua vinda ao Brasil na Jornada Mundial da Juventude e sua prerrogativa no projeto de missionação da igreja, evocando os jovens para essa jornada.

No Brasil, as discussões se voltam sobre as rearticulações do campo religioso na contemporaneidade, sobretudo diante das intensas mudanças que configuram nossa época, articuladas ao imenso crescimento e imbricação do pentecostalismo em diferentes e inusitados âmbitos sociais, como políticos e midiáticos. A esse respeito podemos rememorar, entre diversas repercussões relacionadas a

determinados setores evangélicos, as acusações e controvérsias geradas pela nomeação do então Deputado Federal Marco Antônio Feliciano na comissão de Direitos Humanos e Minoria (CDHM) da Câmara dos Deputados em março de 2013. O deputado recebeu forte oposição de diferentes setores da sociedade mediante a acusação de que manifestaria opiniões racistas e homofóbicas publicamente sob pretensas interpretações bíblicas, já que o deputado também é pastor. Em contrapartida, Feliciano defendeu-se das controvérsias, contando com o expressivo apoio de fiéis, como os do movimento "Feliciano me representa", e da própria Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB).⁵⁸ Ressalto que, nesse mesmo período, ocorreram as eleições dessa mesma instituição, tendo como resultado a aclamação do presidente que está em sua liderança desde 1988. Nesse contexto, é notório o tensionamento gerado pela forma em que diversas instituições religiosas articulam-se ao proselitismo midiático e inserção nas tramas políticas, fazendo-nos refletir sobre sua dimensão no nosso cotidiano, o que nos suscita a retomar o ponto inicial dessa arguição: o lugar da religião na sociedade.

Do ponto de vista sociológico, a discussão sobre o papel da religião na sociedade não é hodierna. Ao contrário, podemos percebê-la, ainda que muitas vezes de forma subjacente, já na emergência da sociologia e na sua consolidação como ciência na modernidade. Incumbidos de buscar compreensões das profundas transformações históricas, sociais, científicas e das mentalidades que vinham se configurando no período, os debates sociológicos estiveram a serviço das próprias condições que possibilitaram o surgimento de diversas áreas do saber no período. A necessidade de conhecer nas minúcias os problemas que se produziam através do uso da razão, portanto, não estiveram distantes dos modos de fazer ciência que assumiram legitimidade.

⁵⁸ Feliciano é pastor na Igreja Assembleia de Deus Catedral do Avivamento, empresário, autor de livros, produziu DVD's e apresenta um imenso apoio a sua candidatura na política, sendo o candidato evangélico com maior número de votos do país nas últimas eleições e recentemente citado em pesquisa como um dos possíveis presidenciáveis para 2014, conforme coluna de Vera Magalhães divulgada na Folha de São Paulo (07/05/2013). O Ministério em que atua como pastor é formado pelo Instituto Teológico Carisma (ITC), a Rádio Tempo de Avivamento, a Central Evangélica de Pregadores Itinerantes do Brasil, a Revista Tempo de Avivamento, a Livraria Cristã Vida & Paz, a Editora Tempo de Avivamento, e a Gravadora Tempo de Avivamento. Além das atividades desenvolvidas no país, o Ministério ainda atua junto a missionários em outros países como Cuba e Argentina. Informações disponíveis no *site* <www.marcofeliciano.com.br>. Acesso em 08 de junho de 2013.

Assim, as discussões sociológicas acerca do papel da religião na sociedade estavam imbricadas nas questões fundamentais que vinham se configurando nos últimos séculos: a crescente racionalização dos modos de pensar, que produzem significativas mudanças nas sociedades, e a consolidação de um saber científico que passa a pautar e legitimar os modos de conhecer e explicar o mundo.

Conforme afirma Vilaça (2006), o desenvolvimento do pensamento sociológico esteve estreitamente relacionado aos processos sociais, econômicos e políticos enraizados na afirmação da ciência e da razão, tendo como ponto frugal, entre outros fatores, as Luzes e a Revolução Industrial:

De fato, no plano filosófico, o marco foi o iluminismo humanista e a concepção de progresso dos séculos XVII e XVIII; no plano social e político, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa assinalaram a mudança; ao nível da ciência e do conhecimento, o triunfo do racionalismo e a automização dos ramos científicos inauguraram uma nova era (VILAÇA, 2006, p. 64).

Nesse sentido, Vilaça (2006) ressalta que o pensamento sociológico esteve relacionado tanto à filosofia dos *Lumières* e sua respectiva crítica racionalista presente na abordagem científica da religião, como das reações românticas ao Iluminismo em seu empenhamento na reconstrução de uma nova ordem moral e social. A concepção mais recorrente coloca em oposição modernidade e religião, afirmando que o processo de modernização das sociedades implicaria o declínio da esfera religiosa, ainda que as relações entre estes dois polos tenham sido, como afirma a autora, menos lineares.

Corroborando a Willaime (1995), recorda que o século XVIII, mais do que antireligioso, foi anticlerical, tendo como uma de suas implicações relacionadas à forma em que as elites religiosas articulavam-se à herança iluminista, apropriando-se de imperativos racionais para a religião. Willaime (1995) argumenta que neste período se buscou fundamentar racionalmente as religiões através da consciência individual e do reconhecimento da relevância social da religião, num quadro em que cristãos, como os defensores do catolicismo ilustrado na Espanha, tiveram influência dos filósofos, preterindo um cristianismo despojado de superstições e inspirado nos primeiros séculos, através de uma transformação interior, de uma interiorização da fé.

Este século não é unicamente o da razão, é também o do sentimento e da subjetividade: o *Aufklärung* e o *pietismo* no protestantismo, a *haskala* (as luzes no pensamento judeu) e o *hasidismo* no judaísmo, o catolicismo esclarecido e o *jansenismo* mantiveram relações estreitas (WILLAIME, 1995, p. 197-198. Grifos meus).⁵⁹

Assim, é possível observar deslocamentos no âmbito religioso que estiveram imbricados nos próprios modos de pensar da época, articulando preceitos a práticas cada vez mais subjetivas, ainda que fundamentadas na coletividade religiosa.

Torna-se importante ressaltar que as análises sociológicas que vinham sendo produzidas estiveram profundamente vinculadas à crescente racionalização do saber, preconizando o homem como sede do conhecimento. A esse respeito, Costa e Grün (1996), nos permitem perceber o ponto de emergência desse pensamento fundamentado na concepção cartesiana do sujeito como sede de certeza que, se associando às descobertas de Galileu, passou a influenciar o procedimento do fazer científico dos séculos seguintes. A realidade passou a ser concebida exclusivamente pelo pensamento, obedecendo ao rigor e à autoridade matemáticos, e conferindo o poder de manipulação ilimitado ao pensamento científico.

Desenvolveu-se uma concepção estática de verdade que a coloca numa correspondência simplista entre quem conhece e o que é conhecido, uma vez que a verdade não se fundamenta na existência, mas na ideia. Assim, como vimos, o pensamento iluminista atribui à razão a função de iluminar o homem, a fim de libertá-lo das trevas, das superstições, dos mitos enganosos, alimentando a esperança de haver uma verdade (VEIGA-NETO, 1996).

Nessa direção, autores de diferentes posições teóricas consideravam que a crescente complexificação das sociedades com o desenvolvimento da ciência moderna como verdade única frente às explicações religiosas, teria como implicância o enfraquecimento do sagrado e a imposição do pensamento baseado

⁵⁹ A partir de Vilaça (2006) e Azevedo (2008) podemos sucintamente definir: *Aufklärung* – época das Luzes; *Pietismo* – surgiu no século XVII opondo-se ao que considerava ser uma ortodoxia luterana diante da dimensão pessoal da religião, sobretudo as diferenciações presentes entre o clero e os fiéis. Enfatizava a experiência do fiel com Deus, como um renascimento espiritual em que haveria a necessidade da conversão individual, reconhecendo-se como pecador para alcançar a salvação. Com forte preocupação na dimensão experiencial e prática da fé, desenvolveram restrições em relação à alimentação, aos vestimentos e ao lazer. Também se destaca a responsabilização para com o mundo levando a atividades de missão e caridade; *Hasidismo* – movimento popular no judaísmo do século XVIII que procura readaptar doutrinas cabalísticas à interpretações mais interiorizadas e carismáticas; *Jansenismo* – movimento inspirado na releitura da teologia de Agostinho por Cornelius Jansen enfatizando a irreversibilidade da graça divina, sendo desenvolvido a partir do século XVII.

nas premissas de racionalidade, verdade e certeza. Esse fato provocou a tendência do confronto entre religião e ciência, como podemos perceber no quadro das principais vertentes sociológicas analisadas por Vilaça (2006):

Numa vertente, pode dizer-se que a sociologia, no sentido em que se assume como instrumento e controle racional da ação humana, apresenta uma predisposição basicamente anti-religiosa ou arreligiosa, revelando, em paralelo, uma predisposição para construir um sistema de moralidade laica que manifesta contornos de espírito religioso (Ferraroti, 1993 e Fernandes, 1999a). Na segunda vertente, e de acordo com o ponto de vista de Robert Nisbet (1993), o pensamento sociológico sobre a religião rompe com a aproximação redutora da Filosofia das Luzes, segundo a qual a religião seria algo de útil mas com déficit de razão. Demonstrando a importância da religião nos funcionamentos sociais, a sociologia acaba por reabilitar a religião, atitude que não deixa de ser herdada do pensamento social conservador e romântico que reage à laicidade das Luzes. Os textos produzidos pelos primeiros sociólogos assinalam, de forma clara, a ruptura com a tradição interpretativa teológica da vida social constituindo-se como uma alternativa científica à produção de conhecimento sobre os fenômenos sociais ou, de outro modo, introduzindo o racionalismo no campo da reflexão e interpretação da vida social. As primeiras reflexões sobre o lugar da religião na sociedade moderna organizaram-se, como se disse, em torno da oposição entre religião e ciência. Nesse passado, a centralidade da religião na sociologia traduziu-se no questionamento acerca do papel que esse domínio passaria a ocupar na sociedade moderna e na projeção do seu devir. Foi uma reflexão marcada pelo confronto e com tonalidades proféticas (VILAÇA, 2006, p. 67- 68).

No debate sociológico sobre religião nas sociedades modernas, tornou-se operatório o conceito de secularização, ainda que o termo apresente usos diversificados, inclusive estranhos à produção científica. A esse respeito, Vilaça (2006) explica que séculos antes do conceito de secularização ser inventado, o termo “secular”, *secularis*, era utilizado pela Igreja associando-se a concepção de mundano em contraste ao mundo espiritual.⁶⁰ Contemporaneamente, entre as acepções que se tornaram presentes no uso do termo, vemos secularização como “Ato ou efeito de tornar ou tornar-se secular, de tirar ou perder o caráter religioso” (FERREIRA, 1988), recorrentemente referindo-se ao caráter laico de uma instituição ou atividade, a exemplo da expressão *escola secular*.⁶¹

⁶⁰ Vilaça (2006) ressalta que o registro documental mais remoto do termo encontra-se nas negociações do Tratado de Vestefália, 1648, o qual trazia o termo para se referir a “laicização” das propriedades eclesíásticas para Brandenburg, trazendo a noção de compensação espiritual pelas perdas territoriais, um uso ambíguo do termo que similarmente percebemos nas posteriores discussões da sociologia.

⁶¹ O termo *escola secular* é apresentado como exemplo, entre tantos outros possíveis, pois se tornou presente nas narrativas da pesquisa, diferenciando as instituições escolares laicas em que muitos

A esse respeito Jungblut (2000) argumenta que, para compreendermos a religião no mundo ocidental contemporâneo, é mister distinguirmos de forma inequívoca os processos de secularização e desencantamento do mundo. Ainda que os termos estejam recorrentemente associados, apresentam usos que necessitam de maior rigor conceitual. Nesse sentido, define secularização como processo de “(...) autonomização da religião em relação às outras esferas da sociedade, o que, na maioria das vezes, significa que a religião não tem mais poderes formais sobre outras instituições sociais tais como estado, educação, família, etc.” O termo desencantamento do mundo remete “(...) à perda substancial de plausibilidade da religião como discurso de explicação da natureza das coisas neste mundo. Perda de plausibilidade essa que evidentemente está associada à consolidação do discurso racional-científico na modernidade ocidental” (JUNGBLUT, 2000, p. 70).

Diversos autores que analisam o fenômeno religioso utilizando os conceitos de secularização e desencantamento do mundo fundamentam suas teorizações na abordagem weberiana. Weber centra suas teorizações na sociedade moderna, sendo um de seus interesses, compreender a forma em que é exercido o poder religioso. Sua arguição parte do pressuposto de que o processo crescente de racionalização da ação nas sociedades modernas produziria um complexo modo de vida, suscitando a burocratização e organização do Estado através do controle de especialistas. Tal processo implicaria em significativas alterações no modo como as pessoas buscavam explicações para o mundo, assumindo como pauta cada vez mais o uso da razão, o que define como *desencantamento do mundo* (WEBER; 2004; 2011):

[O puritanismo finaliza o] grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo, que se iniciou com as profecias do judaísmo antigo e que, em conjunto com o pensamento científico helênico, condenava todos os meios mágicos na procura de salvação como superstição e sacrilégio (WEBER, 2011, p. 96).

Podemos compreender que o protestantismo ascético retirou do universo religioso elementos intermediários construindo uma religião centralizada na Palavra. Concomitantemente ao desenvolvimento científico, o autor considera que o

sujeitos estudaram/estudam das Escolas Bíblicas Dominicais (EBD's), destinadas a apropriação dos preceitos bíblicos. Algumas vezes ainda se referindo a outros espaços como seminários, congressos e cursos de preparação para atuação nos espaços institucionais religiosos (professores das EBD's, obreiros, pastores, etc.).

protestantismo produziu significativas alterações nos modos de pensar da época ao preconizar um tipo de conhecimento baseado em princípios de racionalidade. Neste sentido, é importante ressaltar que o autor não compreende religião e racionalização como antagônicas; ao contrário, argumenta que a religião foi um dos elementos que contribuiu para a própria racionalização do mundo.

O processo é iniciado no judaísmo, que inaugura o monoteísmo e apresenta um Deus ético. A isso se pode ainda juntar o papel dos profetas e sacerdotes – mediadores entre Deus e os homens entendendo que os comportamentos e ações religiosas eram orientados para o mundo terreno, Weber vê no ascetismo (puritano) e intramundano um expoente máximo da ação racional orientada para o mundo (VILAÇA, 2006, p.78).

A ação racional orientada para o mundo diz respeito à forma como o asceta cristão assume como missão a transformação de si e do mundo através de (boas) ações que se deslocam nas diversas dimensões da vida, o que também nos permitiria percebê-lo como um revolucionário ou reformador, como explica Weber (2004; 2011).

As discussões de matriz weberiana afastam-se da abordagem marxista. Ainda que Marx não tivesse a religião como objeto de suas teorizações, suas arguições vieram a defini-la como o “ópio do povo”. Isso porque entendia a religião como uma instituição de controle social que levaria a um processo de desconscientização do homem em relação ao mundo através da mistificação da realidade, levando à falsa consciência, à ilusão e, dessa forma, impedindo o almejado processo de emancipação humana. (MARX, 2001).

Outra vertente de pensamento que apresenta grande influência nas discussões sociológicas parte da perspectiva de Durkheim ao compreender a religião como um sistema de crenças e práticas em relação ao sagrado, cujo papel fundamental incidiria na coesão social, agregando indivíduos ética e moralmente à sociedade e configurando-se como instrumento de controle e manutenção da ordem social. Durkheim (2000) procura explicar como a sociedade de sua época poderia produzir consenso social diante das fortes marcas de individualismo e de um tipo de solidariedade fundamentada na divisão social do trabalho. Percebe o caráter sagrado como princípio de coesão dos homens à sociedade, sustentando a tese de que todas as crenças religiosas classificam o mundo em duas formas elementares que se alternariam constantemente no interior da cultura: sagrado e profano. Na

sociedade moderna, a religião já não seria mais a única fonte de moralidade, suscitando um suposto estado de anomia justamente pela ausência de normas morais que tradicionalmente estavam presentes no âmbito religioso. Buscando estabelecer uma nova ordem moral laica adequada às exigências do espírito científico, incumbe a sociologia da tarefa de produzir o conhecimento necessário para organização social baseada numa ética racional (DURKHEIM, 2000).

Podemos perceber a forte preocupação do pensamento sociológico com as significativas mudanças nos diferentes âmbitos sociais concernentes às especificidades das sociedades e épocas em que as teorizações foram produzidas. A breve incursão nas discussões clássicas da sociologia acerca do lugar da religião em suas teorizações permite-nos buscar compreensões sobre o questionamento que se tornou fundamental no escopo de um amplo debate que se desenvolveu, sobretudo a partir da década de 60 e 70: qual o futuro da religião nas sociedades modernas e industrializadas?

Luckmann (1990) considera que a complexificação das sociedades retiram a função englobante outrora desempenhada pela religião, que passa a adquirir uma forma cada vez mais institucional e diferenciada através da inserção de especialistas religiosos. Uma das consequências da diferenciação institucional é que os modelos tradicionais da religião deixam de ser referências únicas do sagrado na medida em que a atitude religiosa passa a ser um assunto privado. Nesse sentido, o indivíduo passa a ser livre para fazer escolhas relacionadas à história de vida individual e deixar de reproduzir necessariamente o modelo imposto pelas religiões oficiais. O autor introduz ainda o termo *mundanização* para operar com os diversos níveis de transcendência que são socialmente construídos na modernidade, tais como mídias, igrejas e seitas.

Berger (1985) argumenta que a tradição judaico-cristã teria sido o ponto fundamental, o *germém* desencadeador dos processos de secularização e desencantamento do mundo ao propor o deslocamento de Deus para “fora do cosmos”, através de sua transcendentalização. Essa referência já estava presente no Antigo Testamento, o qual ainda apresentava traços para racionalização ética, na medida em que seus escritos conteriam ensinamentos capazes de impor racionalidades à vida.

Considera que esse *traço de racionalização* da vida cotidiana teria se tornado eficaz na formação do ocidente moderno através de sua transmissão pelo

cristianismo, embora tivesse sido travado enquanto o catolicismo representava o domínio monopolístico da cristandade, já que teria repovoado o espaço entre Deus e o homem como uma série de mediadores, alterando o modelo judaico de transcendentalização e “re-encantando” ou “remitologizando” o mundo.

No período da Reforma Protestante, criaram-se condições para que o cristianismo retomasse as referências secularizantes que teriam sido contidas pelo catolicismo. Isso porque, conforme explica Weber (2011), o protestantismo aparece como instituidor de uma ética religiosa voltada para o mundo, contribuindo para a instituição de uma racionalidade moderna, considerada fundamental para o desenvolvimento do capitalismo.

Partindo do conceito de secularização, Berger (1985) define o processo em que as representações coletivas desenvolvem referenciais a partir de outros saberes que se emancipam do âmbito religioso. Tal aspecto pode ser inicialmente observado na separação entre Estado e Igreja, mas considera que não seja um fenômeno meramente socioestrutural. Apresenta como uma de suas facetas a desmonopolização religiosa em relação às explicações do mundo, conduzindo a perspectivas plurais, seculares, que se visibilizam nos comportamentos individuais em relação às prescrições religiosas e à forma em que as mesmas passam a ser subtraídas de setores da sociedade e da cultura – o que nos remete ao conceito weberiano de desencantamento do mundo.

Por sua vez, considera que o fim do monopólio leva as instituições religiosas tradicionais a atuarem conforme a lógica de mercado que não se restringe à competição com outras denominações religiosas, mas ainda às diversas visões seculares que entram em jogo. Como Luckmann, percebe as religiões se mundanizarem, ou seja, assumirem configurações seculares como consequência do pluralismo das visões de mundo e das disputas que ocorrem em termos *intra* e *extra* religiosos.

Isso somente poderia ser pensado a partir da ruptura com o monopólio religioso da igreja católica sobre o cristianismo com o advento da Reforma Protestante, momento em que irrompe o que chama de guerras de religião, ou seja, do controle de territórios. O que por sua vez criou condições para um processo de fragmentações, de pluralização do cristianismo ocidental, que teria maior desenvolvimento nos EUA, através de um sistema denominacionalista de natureza competitiva, em que diferentes grupos religiosos passam a competir uns com os

outros. Entretanto, ressalta que não se trataria de pluralismo limitado à competição religiosa. Estender-se-ia ainda a grupos não religiosos no papel de criar definições para o mundo.

Argumenta ainda que em qualquer situação pluralista contemporânea tem-se como característica-chave a perda de segurança dos ex-monopólios quanto à submissão das populações ao seu poder, já que não o exerceriam mais através da autoridade, mas por meio de submissões voluntárias relacionadas ao mercado: “A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela as instituições religiosas se tornam agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado” (BERGER, 1985, p. 149 [Grifo do autor]). A esse respeito, Jungblut (2000) explica que os diferentes grupos religiosos ficam sujeitos à certa racionalização burocrática para sua manutenção e expansão, já que precisam disputar fiéis, em uma lógica em que assume o papel do consumidor e em que os conteúdos religiosos passam a ser relativizados como produtos de consumo.

Atenta às críticas que se assentam na recusa à unilinearidade e irreversibilidade do processo de enfraquecimento da religião na modernidade, mas sem assumir uma posição contrária ao escopo teórico da secularização, Hervieu-Léger (1986) afirma que o cerne do debate reside na recomposição religiosa da sociedade. Para a autora, há uma revitalização das religiões que necessitam mediar a tradição do grupo a que estão filiadas as pequenas narrativas individuais, em um momento em que a autonomia exercida pelos indivíduos na mundanidade parecem também lhe dar sustentação frente às tradições e coletividades da vida religiosa:

Por um lado, participam do “espontaneísmo religioso”, que corresponde perfeitamente a temática da subjetividade que vem nutrindo a cultura moderna do indivíduo. Este espontaneísmo introduz elementos de ruptura com o conjunto de crenças, das doutrinas, dos saberes, das normas e das práticas obrigatórias que a própria instituição define como sendo corpo da Tradição, cuja integridade ela preserva e cujas apropriações ela controla. É nesta direção que se pode considerar que estes fenômenos contribuem para o processo de *desregulação institucional* que acompanha o movimento geral da secularização. Mas a observação empírica revela ao mesmo tempo que tais socializações comunitárias emocionais constituem, no contexto moderno da disseminação dos fenômenos do crer, o mediador privilegiado através do qual se realiza a agregação de “pequenas narrativas” individualmente produzidas por cada crente, e a eventual mediação da articulação destas pequenas narrativas à “grande narrativa” que constitui a

Tradição de que as instituições religiosas se declaram depositárias (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 45 [Grifo da autora]).

Nesse sentido, afasta-se das teorizações sobre o processo de esvaziamento da esfera religiosa, considerando que o fenômeno passa a se reconfigurar nas sociedades modernas, num tempo em que se combina racionalidade a novos mitos. O que se aproxima da posição adotada por Luckmann (1974) ao preterir a afirmação de *mudança de função da religião* à dissolução. Conforme comenta Vilaça (2006) a este respeito, estamos diante de uma recomposição do cenário religioso que não é um fenômeno específico da modernidade, mas que se constrói no seu contexto:

A autonomia dos indivíduos adquirida no âmbito da liberalização do sistema político democrático adquire novas configurações na modernidade avançada, a extensão da liberdade de escolha aos mais variados aspectos da vida social levou a que se introduzisse o conceito de mercado à esfera religiosa, traduzindo, assim, o alargamento da oferta neste campo. A identidade é construída a partir duma escolha individual ainda que socialmente condicionada – aliás o processo de construção individual da identidade é uma norma social. A escolha referida comportará dois elementos essenciais: um estilo de vida e uma visão de mundo (VILAÇA, 2006, p. 107).

A autora nos remete a problematizar como vem se reconfigurando o âmbito religioso na contemporaneidade em que se visibilizam múltiplos estilos de vida, de organização social e de afirmação de diferentes culturas, permitindo a emergência ou reapropriação de valores éticos e morais. Trata-se de um período em que se experimentam sucessivos fluxos migratórios, desenvolvimento tecnológico sobremaneira direcionado aos meios de comunicação, o que contribui para o encurtamento das fronteiras e alargamento da diversidade de opções.

É neste caminho que apontam as discussões da presente Tese, não propriamente preocupada em formular contornos ou novas proposições acerca de um amplo debate que se estende no campo sociológico, mas em permitir refletir sobre esse panorama e nele questionar se de fato o esvaziamento da fé não passou de uma promessa não cumprida da modernidade. Nesse sentido, corroboramos a arguição de Blanes (2006; 2008) sublinhando que não houve a constatação de uma “nova” realidade na virada do milênio, mas a fricção entre o discurso e a prática; ou seja, entre as teses secularistas presentes nos discursos dos analistas e comentadores e o crescimento religioso vertiginoso. “Percebeu-se que, afinal, a

secularização não era condição *sine qua nom* da modernidade” (BLANES, 2008, p. 20).

3.2.1 O debate acadêmico sobre os evangélicos

O debate acadêmico sobre a religião nas últimas décadas apresenta como uma de suas facetas a problematização sobre a visibilidade pública dos cristãos, sobretudo diante do crescimento sem precedentes do número de evangélicos. Trata-se de um fenômeno que vem sendo marcado pelo contexto global de circulação e mobilidade humana, mais do que por fronteiras políticas, mas que se concentra, sobremaneira, nos continentes americano e africano. Portanto, trata-se de um processo de meridionalização da vitalidade cristã (HÉRVIEU-LÉGER, 2005; VILAÇA, 2006; BLANES, 2006, 2008).

O fenômeno tem suas marcas nos grandes movimentos de missionação católica e protestante que de forma alguma são recentes, mas se reconfiguram na contemporaneidade, talvez num projeto de “avivamento” global. No contexto da inserção das tradições católica e protestantes no Brasil, é necessário apontarmos que as mesmas se constituíram com distintas condições, trazendo pistas para pensarmos suas relações na sociedade. Como sabemos, trata-se de relações que estiveram profundamente imbricadas na história de nosso país e sua vinculação desde o processo de colonização pela Coroa Portuguesa trouxe marcas da cisão entre o poder político e religioso. Essas marcas evidentemente não foram apagadas com a Proclamação da República, cuja primeira Constituição em 1891 outorgou a separação do Estado e Igreja e reconheceu o direito de plena liberdade religiosa no país.

Mafra (2002) explica que tais condições permitiram a formação de uma população majoritariamente católica ao lado da formação institucional imbricada na constituição do Estado nacional, o que permitiu à Igreja Católica uma “posição confortável” diante de suas relações com a sociedade envolvente e o próprio Estado. Esse fato pode ser percebido na forma em que conclama a sociedade para elaborar ações e políticas de salvaguardar os “excluídos”: índios, sem-terra, vítimas da seca, etc. Diferentemente, a tradição protestante traz as marcas de uma condição

minoritária e de uma busca constante de legitimação e reconhecimento social desde suas primeiras missões no século XIX. Conforme a autora, com isso forjou-se uma identidade social evangélica marcada pela condição minoritária e por certa debilidade na participação pública, que atualmente apresenta outras feições com a crescente e inusitada inserção nos âmbitos político e midiáticos.

Conforme ressalta Santos (2008), desde o período colonial no Brasil, houve a tentativa de inserção protestante, ainda que relacionada à ocupação territorial, como foi o caso da tentativa calvinista de fundar uma colônia francesa no Rio de Janeiro entre 1555 e 1559 e, mais tarde, a ocupação de holandeses em parte do nordeste entre 1630 e 1654.

Porém foi, sobretudo a partir de 1808, com a chegada da corte portuguesa e com o aumento de imigrantes que marcam o processo de povoamento do país, que tivemos a inserção do chamado *protestantismo de imigração* ou *evangélicos históricos*, que se referem às vertentes protestantes do luteranismo e calvinismo.⁶²

Posteriormente são enviados missionários do exterior com a missão de evangelização, como exemplo, das Igrejas Congregacional, Presbiteriana e Batista. A partir do movimento de renovação do protestantismo articulado ao papel evangelizador e missionário, surge o *protestantismo de missão* ou o pentecostalismo no Brasil.

A esse respeito, Brandão (1986) explica que há a construção de um ideal sobre o pentecostalismo que estaria marcado em três tempos: passado, presente e futuro. A igreja do presente teria a origem histórica na promessa de Cristo para aqueles que ficaram em Jerusalém, a chamada “Igreja Primitiva”. Acreditam que, no futuro, no “fim dos tempos”, haverá o recolhimento dos eleitos, daqueles que creem, os “crentes”, que formarão a “Igreja de Cristo”. Os pentecostais partilham a espera de Cristo, pela segunda vez, e acreditam que são empoderados pelos dons do Espírito Santo, atribuindo à sua ação a solução dos infortúnios. A religiosidade pode se expressar através de “testemunhos”, conforme especificidades denominacionais. Condenam os prazeres do mundo e, em algumas igrejas, buscam se distinguir socialmente através das vestimentas. Embora haja especificidades nas ênfases

⁶² A partir do Bloqueio Continental imposto por Napoleão na tentativa de desorganizar a economia da Inglaterra e a consequente chegada de Dom João VI e a corte portuguesa, houve o ingresso de imigrantes de diferentes regiões, trazendo imbricações culturais, como a inserção das práticas litúrgicas de calvinistas e luteranas no Brasil (SANTOS, 2008).

doutrinárias e nas regras de comportamento, cada “crente” é um evangelizador, um militante que deve propagar a sua fé (NOVAES, 2001 [Grifo da autora]).

Grosso modo, o pentecostalismo é um movimento que tem origem norte-americana, espalhando-se rapidamente entre os missionários e tendo como principal característica a disponibilização a todos da experiência dos poderes atribuídos ao Espírito Santo, conforme já foi tratado no início da Tese. Nesse sentido, Novaes (2001) afirma que o pentecostalismo já nasce transnacional, pois a história das duas mais antigas denominações aqui no Brasil – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911) – ocorre simultaneamente com a história estadunidense. Afirma que os movimentos avivalistas aconteceram no Mundo Novo através das múltiplas aproximações culturais, como trabalhadores imigrantes europeus e religiosidade negra norte-americana (ver Anexo D).

Freston (1994) acredita que, no Brasil, havia uma tradição messiânica, uma forma de “protopentecostalismo”, em virtude de sua natureza popular autônoma e da manifestação dos carismas – profecia e glossolalia. O autor considera que os últimos passos do movimento messiânico coincidem com os primeiros passos do pentecostalismo, que é, provavelmente, um redirecionamento do descontentamento através de uma forma pacífica e institucionalizada, neste caso, a religião.

Freston (1994), Oro (1998) e Mariano (2004) situam o surgimento do pentecostalismo brasileiro a partir de um panorama dividido em três momentos. Destacam o surgimento do *pentecostalismo clássico* – como é conhecido –, através da presença de igrejas como a Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911), cujo ponto doutrinal básico centra-se na *glossolalia* e no batismo do Espírito Santo.⁶³ Inicialmente, marcadas pela condição minoritária, caracterizavam-se pelo sectarismo e ascetismo de rejeição a determinados padrões sociais considerados *mundanos*.

A partir da Cruzada Nacional de Evangelização na década de 50 e 60, há o surgimento das novas igrejas, a exemplo a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962) e Casa da Bênção (1964). Tais denominações marcaram o segundo momento do pentecostalismo no país. Também conhecidos como *deuteropentecostais*, foram responsáveis pela renovação dos rituais à religiosidade presentes no catolicismo e nos cultos afro-brasileiros

⁶³ *Glossolalia*, dom de falar em línguas estranhas, sinal que precederia o final dos tempos para os pentecostais.

(candomblé e umbanda), enfatizando os rituais de cura e resolução de infortúnios (ORO, 1998). Além da cura, utilizaram como estratégia proselitista o uso da rádio, a pregação itinerante e o emprego de tendas de lona (MARIANO, 2004, p. 123).

Na segunda metade da década de 1970, surge a tendência de uma ampla rede transnacional de igrejas, atrelando as fortes bases econômicas à posse e ao uso dos meios de comunicação. Também chamado de *neopentecostalismo* tem sido conhecido como maior fenômeno de expansionismo no campo religioso brasileiro. Apresenta como características a liberalização dos costumes e câmbio nos critérios de santidade propostos pela tradição pentecostal. Também se caracteriza por enfatizar a *teologia da prosperidade*, a cura divina, o exorcismo e a expressividade religiosa, vindo a combinar os traços teológicos e rituais a uma extensa organização administrativa e burocrática das igrejas neopentecostais (FREESTON, 1994; ORO, 1998). Tem como principais denominações a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Internacional da Graça de Deus (1980), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976) e Renascer em Cristo (1986).⁶⁴

Ainda que o protestantismo possa ser caracterizado como um processo de relativa longevidade e com distintos desdobramentos, é importante frisar que passou a ser alvo do debate acadêmico, sobretudo a partir da década de 70 no Brasil com o vertiginoso aumento de evangélicos expressivamente pentecostais e neopentecostais.

Segundo os dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dentre os anos de 1991 e 2000, houve um aumento no número de evangélicos de 80% em todo o Brasil, comparando-se os dados. Em 1991 8,5% da população se definia evangélica, e em 2000, 15,4%. A continuidade do avanço evangélico foi confirmada no último censo de 2010, o qual revela que 22,2% da população brasileira se declarou evangélica, o que representa um aumento de 6,8% em relação ao censo de 2000.

⁶⁴ Jungblet (2002) argumenta que os protestantes – ou evangélicos – a partir da obrigação bíblica de “levar a todos os povos as boas novas”, ou seja, de evangelizar, vêm articulando de maneira eficiente as prerrogativas da fé aos meios de comunicação disponíveis em cada época. A este respeito, pode-se inferir que o invento e a popularização crescente da imprensa foram fundamentais para a busca protestante de livre interpretação bíblica a partir do século XVI. Ao desenvolver a missão de evangelização, também se apropriaram de outras tecnologias como a rádio, a televisão e, mais recentemente, a internet como destaca Jungblet (2002). A intermediação da *Palavra* articulada às tecnologias da comunicação, historicamente presente entre protestantes na missão de evangelização, contemporaneamente vem se imbricando de maneira crescente no amplo campo religioso brasileiro na busca de “novas almas”.

As primeiras explicações a respeito do crescimento evangélico partiram das próprias teorizações que estavam no escopo do debate no período. Podemos perceber a forte influência das teses funcionalistas num Brasil que vinha experimentando um forte fluxo migratório do campo para as cidades. Neste sentido, o período foi marcado por argumentações que pautavam o crescimento evangélico como uma “anomalia”, uma “inadequação” da população migrante em relação às novas formas de vida nas metrópoles. As teses apontavam que os problemas oriundos da migração como desemprego, miséria, baixa escolarização, ou mesmo a multiplicidade de valores, culturas e identidades presentes nas grandes cidades, seriam elementos favoráveis à conversão. Ressaltavam ainda que os migrantes estariam mais propensos ao pentecostalismo porque comungariam de uma forma de vida baseada na coletividade, no misticismo (AZEVEDO, 2008).

Também estavam presentes algumas análises do campo religioso protestante baseadas nas matrizes de concepção weberiana, as quais, conforme Mariano (2001):

[...] acusam o protestantismo brasileiro de adotar ética e mentalidade alienantes, conservadoras, fundamentalistas, dogmáticas, isolacionistas, autoritárias, passivas. Para as igrejas neopentecostais, sobra ainda a desqualificadora designação de “supermercado da fé”, nos termos de Jardimino (1994 *apud* MARIANO, 2001, p. 80).

Em síntese, podemos afirmar que as discussões convergiam para a conclusão de que o pentecostalismo seria conservador. Entretanto, o que não explicavam é em comparação a quem se daria esse conservadorismo: “Aos católicos? Aos espíritas, aos adeptos do candomblé ou da umbanda? Ou à parcela minoritária dos trabalhadores que naqueles anos estava organizada em partidos e sindicatos?” (NOVAES, 2001, p. 45).

O que podemos afirmar é que a visibilidade pública do pentecostalismo, sobretudo a partir da inusitada inserção na política partidária, através do rápido crescimento populacional do número de evangélicos e da articulação dos elementos midiáticos no proselitismo religioso, possibilitou maior interesse acadêmico na compreensão do fenômeno religioso.

Tal interesse acadêmico resulta justamente do crescimento acelerado e do incremento da visibilidade pública do pentecostalismo, de seu concertado e inusitado ingresso na política partidária, da meteórica expansão numérica e

mediática da controversa Igreja Universal e dos debates públicos em torno dessas mudanças nos campos religioso e político e nos meios de comunicação de massa (MARIANO, 2001, p.7).

A inserção do pentecostalismo e seu crescimento no espaço religioso modificaram o cenário brasileiro. Afinal, até então, havia um trânsito entre catolicismo, espiritismo e religiões afro-brasileiras. Esse cenário, portanto, passa a ser redefinido com a introdução pentecostal que exige a conversão. Sobre essa expansão pentecostal é necessário ressaltar que os méritos do seu crescimento não resultam apenas da introdução midiática, mas da própria evangelização disseminada nos mais diferentes meios. Essa evangelização está relacionada, portanto, ao esforço dos agentes evangelizadores, aos serviços religiosos e à liberdade religiosa, que possibilitou a concorrência religiosa conforme Mariano (2001).

Por sua vez, Birman (2012) explica que o grande crescimento pentecostal, sobretudo nos setores populares do Brasil, está relacionado à forma em que suas pregações doutrinárias permitem o rompimento subjetivo dos novos convertidos ao cenário habitual de suas vidas, fazendo “vibrar a tecla do sensível”, como denomina a autora, e propiciando uma trajetória de ação no universo pentecostal. Neste sentido, considera importante nos debruçarmos sobre as interpretações religiosas pentecostais que relacionam o desejo de ruptura com experiências de vida, possibilitando perceber o nexo que os próprios sujeitos constroem em relação à conversão.

Para compreendermos de uma forma mais sintética os estudos sobre o pentecostalismo, seus limites e aproximações, remetemo-nos à Mafra (2002), a qual demarca três grandes linhas que têm orientado o debate. A primeira linha destaca um conjunto de pesquisadores que tem enfatizado a novidade do sincretismo pentecostal que se compõem em elementos de três grandes tradições religiosas brasileiras: católica, evangélica e afro-brasileira. Constitui-se, portanto, em um campo religioso menos rígido e aberto a experimentações no seio de uma religiosidade marcada pelo puritanismo e relativo sectarismo – a exemplo de Aubrée, Sanchis e Birman.

A segunda linha de pesquisadores dedica-se à análise do crescimento institucional e da sofisticação organizacional que atravessa boa parte do universo evangélico. Sobretudo nas últimas décadas as organizações eclesiais, intereclesiais

e paraeclesiais evangélicas alcançaram maior complexidade e profissionalismo, ocupando espaços inusitados e de grande destaque na vida pública – como é o caso de Novaes, Freston, Mariano e Brasil –, abrindo a discussão para as dimensões e fronteiras da rede institucional e também problematizando as qualidades substantivas desse ator social – como Mariz e Machado.

A terceira perspectiva é elaborada a partir do cruzamento das linhas anteriores, embora amarrada a uma tradição sociológica que tende a explicar os movimentos religiosos pentecostais como instrumentalização de interesses políticos e/ou mercantis – como exemplo Martin e Stoll. Ainda assim, traz significativa contribuição ao pautar-se na problematização sobre por que razões o pentecostalismo encontra ampla capacidade de circulação em diferentes contextos culturais.

Perante as três linhas, Mafra (2002) defende uma abordagem a qual me aproximo na presente Tese. Trata-se de uma linha conciliatória, ou seja, que leva em consideração, nas análises, os processos culturais que estão relacionados à conversão bem como a ponderação de processos mais amplos a que estão imbricados. Conforme Mafra (2002):

Isso explicaria o fato da conversão geralmente se relacionar com uma outra postura do fiel em relação à sua cultura, postura que é agora mais aberta ao risco e às inovações. Não se trata de uma perspectiva “individualizante”, no sentido estrito do termo, mas sim de um processo “destraditionalizante”, pelo qual as tradições não se repõem automaticamente, mas disputam pressupostos e valores em pé de igualdade com os pressupostos culturais concorrentes (MAFRA, 2002, p.20).

Buscar compreensões sobre o lugar que a religião ocupa na sociedade contemporaneamente nos permite problematizar os modos pelos quais esses sujeitos se relacionam com o âmbito religioso na contemporaneidade. Os jovens também são constituídos nesse *efeito-superfície*, em que as próprias tradições religiosas vêm se reconfigurando. Isso num momento em que, como considera Mafra (2002), os pressupostos e valores que tradicionalmente eram ensinados no âmbito da família, religião e escola, passam por diferentes instâncias que também educam. Portanto, não se trata apenas de uma disputa por definição de pressupostos no plano intrareligioso. Nessa direção, as discussões até então propostas procuram pistas no campo religioso e nas suas perspectivas na contemporaneidade para

buscarmos compreensão sobre os processos mais amplos que estão imbricados na constituição de sujeitos.

3.2.2 O debate sobre a Assembléia de Deus: chamado e formação

Durante uma dessas reuniões [Gunnar Vingren] percebeu que um irmão estava arrebatado em espírito de modo especial, como um arrebatamento profético. Um outro irmão, Adolfo Ullidim, foi o instrumento profético que Deus usou para dizer a Vingren e ao seu companheiro Berg que eles deveriam ir a uma cidade conhecida pelo nome "Pará", cujo povo e seus hábitos eram de uma vasta simplicidade, mas Deus supriria todas as necessidades [...]. Deus proveu milagrosamente a quantia certa para a viagem [...]. A AD foi fundada no período do Marechal, apoiado pelos fazendeiros de café, Presidente Hermes da Fonseca (15/11/1910 – 15/11/1914), tendo a igreja que conviver com a "república dos coronéis" – latifundiários que formavam as oligarquias estaduais e regionais [...]. O crescimento da AD, foi em grande parte, entre as pessoas econômica e socialmente dependentes, sofridas, acostumadas a obedecer sem questionar [...]. No ano de 1913, uma grande seca atingiu o Estado do Ceará, obrigando o governo a dar passagens grátis para quem quisesse sair de lá. Muitas dessas pessoas foram viver às margens da estrada de ferro Belém-Bragança, aumentando a população do Estado do Pará. Foi nesse período que a igreja experimentou um grande crescimento. Daniel Berg, visitou todos os lugares onde estavam essas pobres pessoas, crescendo cada vez mais o número dos crentes pentecostais. (KASTBERG, 2011).⁶⁵

A formação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus é narrada pela instituição a partir do chamado de ordem espiritual recebido pelos imigrantes suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg para que seguissem em missão para Belém do Pará, no Brasil, conforme poder conferido ao Espírito Santo de revelação. Fortemente

⁶⁵ Disponível em: http://www.cpadnews.com.br/blog/esdreasbentho/?POST_VINGREN:+O+HOMEM,+A+LENDA.html. Acesso em 20 de junho de 2013. 1 45

presente entre os pentecostais, a concepção da revelação remete à ideia de chamado espiritual, um convite, convocação a se aproximarem de Deus e se aprofundarem na fé ou ainda um chamado à missão profética.

Ao longo da pesquisa observei recorrentemente a forma em que a concepção da intervenção divina é requerida pelo fiel para explicar experiências, articulando-as às interpretações coletivas da crença. Minha própria presença como pesquisadora ao longo desses anos, ainda que tenha sido sempre anunciada, já foi interpretada como um chamado. Mesmo que a interpretação explicita consentimento e confiança depositada na pesquisa, do ponto de vista ético remete à necessidade de me posicionar como pesquisadora, retomando cuidadosamente os propósitos da mesma. Ao mesmo tempo, tenho a sensibilidade de perceber a narrativa religiosa como uma forma de articular experiências particulares, inclusive estranhas ao meu universo, a explicações plausíveis fornecidas pela religião.

A concepção religiosa de chamamento pode ser compreendida a partir de dois aspectos, conforme explica Blanes (2006; 2008). O primeiro remete ao determinismo marcado pela predestinação imanente, na ideia de que os acontecimentos estão ligados à Obra divina. O segundo aspecto remete à concepção de religação, do latim *religare*, referindo-se à forma em que os fiéis se vinculam a discursos, visões de mundo e as próprias experiências pessoais enquanto aderentes a um movimento religioso coletivo. Como ressalta Blanes (2006), o chamamento se produz como método interpretativo de um passado coletivo, propondo uma mediação bíblica dos acontecimentos históricos no sentido de criar coerências e plausibilidades aos acontecimentos.

As formas de conceber o mundo articulando experiências individuais às narrativas da tradição estão fortemente presentes no âmbito religioso contemporâneo, como já havia apontado Hèrvier-Léger. No caso pentecostal ainda apresenta uma tendência descrita por Guimarães (2004) que parte do poder conferido ao Espírito Santo de revelação: alguém é interpelado pela ação divina para a fundação do trabalho pentecostal, passando por diversas intempéries, mas chegando ao seu destino. A igreja cresce e visibiliza sua fé com manifestações de batismo no Espírito Santo. Mesmo sendo os fiéis perseguidos, a igreja se fortifica (GUIMARÃES, 2004).

Essa estrutura narrativa está fortemente presente na Assembléia de Deus, inclusive nas descrições dos grandes feitos de seus heróis missionários no trabalho

de edificação e formação da igreja, como a já citada história de Daniel Berger e Gunnar Vingren, e nos relatos de formação da igreja em nível estadual e local Conforme Freston (1994), a Assembléia de Deus remonta o primeiro movimento pentecostal no Brasil a partir da chegada dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren em 1910. Oriundos de um país relativamente pobre como era a Suécia no período, traziam as marcas da forte ênfase da cultura bíblica em virtude dos investimentos protestantes na leitura bíblica familiar. Apresentavam-se, portanto, níveis elevados de leitura desde o século XVIII, como pude inferir no Mestrado (AZEVEDO, 2008).

Entretanto, faziam parte de uma minoria religiosa batista em um país marcado pela influência estatal do clero luterano, como considera Freston (1994), altamente culto e teologicamente liberal. Migraram para os Estados Unidos mais de um milhão de suecos entre os anos de 1870 e 1920. O autor considera que, por terem experimentado um Estado unitário que não permitia a dissidência religiosa, seriam portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Dessa forma, diferenciavam-se dos missionários norte-americanos no que diz respeito à preocupação com a ascensão social e ao favoritismo ao proselitismo leigo.

Apesar de convertidos à Igreja Batista norte-americana, tiveram a experiência com o Espírito Santo através do dom de falar em línguas estranhas – a glossolalia –, experiência individual e disponível a todos conforme o pentecostalismo. Com a missão de evangelização, os missionários vieram para Belém do Pará (Brasil) e congregaram na Igreja Batista. Em virtude da difusão da mensagem pentecostal, foram afastados juntamente com alguns fiéis meses após sua chegada, vindo a formar uma nova igreja em 1911. Inicialmente, a igreja foi denominada “Missão de Fé Apostólica”, conforme eram chamados os grupos pentecostais nos Estados Unidos e, posteriormente, intitulada por Vingren como Assembléia de Deus (FRESTON, 1994; MARIANO, 2003).⁶⁶

Freston (1994) ressalta que o pentecostalismo chegou ao Brasil logo após ter se iniciado o movimento religioso nos Estados Unidos, permitindo sua imbricação na sociedade brasileira e produzindo deslocamentos em relação ao movimento nos Estados Unidos e Suécia, ainda que mantivesse estreitas relações com os dois

⁶⁶ Ver anexo Genealogia das Igrejas Evangélicas no Brasil.

países. O autor considera que no Brasil se formou um “*ethos* sueco-nordestino”, referindo-se à propagação e crescimento da igreja no Nordeste do país, onde adquiriu uma forma de organização que remete ao “coronelismo”, sistema político-social marcante na região, sobretudo, até o início do século XX, mas que ainda persiste nas relações sociais.⁶⁷ Produziu-se uma religião marcada pelo afastamento de posturas consideradas incongruentes às interpretações bíblicas e visibilizou-se, através das vestimentas, a atitude diante do que se considera mundano. Por tal razão, as posteriores mudanças em relação aos chamados *usos e costumes* que ocorreram nos Estados Unidos e na Suécia foram rejeitadas no Brasil.

Sobre a influência sueca e americana no país, Freston (1994) ressalta que a igreja teria recebido forte apoio das sedes na Suécia e Estados Unidos, o que perdurou até 1930, quando foi criada no Brasil a Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB). A nacionalização do que denominam Obra se deu num período em que a igreja ainda era marcadamente nortista/nordestina, sobretudo, porque suas lideranças eram também majoritariamente nordestinas e de origem rural, o que contribuiu para certa sedimentação de características presentes na atualidade conforme Freston (1994).

Mariano (2003) explica que, desde 1989, a Assembléia de Deus está cindida denominacionalmente na Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB) e na Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil de Madureira (Conamad), também conhecidas como convenção de Belém e de Madureira, respectivamente. Pelas razões já expostas em relação ao tema de pesquisa, este estudo analisa a constituição de sujeitos-jovens no âmbito religioso assembleiano vinculado à convenção de Belém.

Trata-se do órgão máximo da Assembléia de Deus, o qual procura produzir unidade das diversas congregações, já que, na Assembléia de Deus, não é conferida centralidade em torno de uma única liderança carismática que venha a determinar doutrinas e ensinamentos. Ao contrário, pela forte crítica à experiência sueca de uma igreja estatal, mantinham como prerrogativa certa autonomia local, formando uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães, igrejas e

⁶⁷ Ainda que a Assembléia de Deus tenha chegado inicialmente na Região Norte, sua propagação ocorreu na Região Nordeste, provavelmente articulando-se ao fluxo migratório de fiéis com a crise da borracha.

congregações, ou como denominam os sujeitos do estudo, Sede, Sub-sedes e congregações dependentes.

A Convenção apresenta poder deliberativo sobre suas filiadas. Exerce como prerrogativas a manutenção de certa unidade entre as Assembléias de Deus, através da subsistência dos princípios morais e éticos da crença, podendo exercer ação disciplinar nos seus membros. É responsável por manter a observância da doutrina bíblica, promover a evangelização e estudos bíblicos no Brasil e exterior. Assim a entidade possui, além de suas congregações, organizações educacionais que abrangem do Ensino Fundamental ao Superior, seminários de teologia (muitos dos quais sem relação direta à escolarização, mas à formação bíblica de fiéis), entidades assistenciais, emissoras de rádio, programas de televisão e uma editora própria com capacidade de distribuição nacional e internacional, a Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD).

A direção da CGADB é eleita por voto direto a cada dois anos pelos pastores a ela filiados. Desde 1988 mantém-se no poder José Wellington Bezerra da Silva, reeleito no ano de 2013 para continuidade do mandato no próximo biênio. Para Freston (1994) este sistema também teria influência de sua forte presença numa sociedade patriarcal e pré-industrial como seria o Norte/Nordeste entre os anos 30 a 60, período de grande expansão assembleiana no país que perdurou até os anos 80.

Ainda que a Assembléia de Deus não tenha mantido o mesmo ritmo de crescimento, permanece sendo a maior igreja evangélica em número de fiéis conforme dados censitários. Apesar da importância da CGADB buscar manter certa unidade das diversas igrejas que agregam esse contingente de fiéis, como descreve Santos (2008b), a organização assembleiana se dispõe na autonomia funcional das diversas congregações em nível regional e local, onde as lideranças e suas formas de compreender o mundo a partir das interpretações bíblicas acabam por orientar as condutas de seus fiéis.

Em relação à organização institucional, os membros da igreja podem ocupar distintas posições ao longo de sua trajetória, muitas vezes relacionadas a projetos de vida. Algo que parece almejado no âmbito assembleiano é o fazer parte do clero, o que confere grande respeitabilidade na comunidade. Ao mesmo tempo, assumir determinados papéis diante da igreja demanda um longo percurso que se inicia

somente para aqueles que têm “vocação”, o que muitas vezes também se atrela a ideia de chamamento, discutida anteriormente.

Assumir determinadas funções na Assembléia de Deus remete ainda ao esforço individual em manter uma conduta de “retidão” aos preceitos éticos e morais que norteiam crença, já que necessita ser reconhecido por uma postura condizente aos padrões da comunidade para estar à frente da igreja. Além disso, normalmente envolve um percurso de anos na instituição que, ao longo da história da igreja, não remetia à formação de um clero especializado, já que o aprofundamento nos conhecimentos bíblicos passava pelos próprios espaços da igreja. Esse perfil vem sofrendo alterações com o crescente ingresso de jovens que não derivam propriamente de uma escada de aprendizado prático, mas de uma formação teológica em seminários (FREESTON, 1994).

Para assumir uma função na hierarquia da igreja, o fiel primeiramente passa pela indicação de seu superior imediato e de uma ampla avaliação de sua conduta (se está em dia com o dízimo, se sofreu penalidades, há quanto tempo é da igreja, etc.). Após aprovação, receberá o reconhecimento público da congregação, através de um ritual de passagem denominado “consagração”, em que os membros da igreja assinalam seu consentimento, consagrando-o ao cargo dizendo: “amém”.

A figura máxima dentro de um campo é o Pastor Presidente, conforme mencionado anteriormente, responsável pela condução de todas suas congregações junto ao Vice-Pastor Presidente.⁶⁸ O pastor-presidente da rede é um, com mais dezenas de igrejas e uma enorme concentração de poder. É escolhido por voto unânime do ministério, um corpo composto de pastores, evangelistas e presbíteros. “Embora aconselhado pelo ministério, o pastor presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo [...] assim como o patrão da sociedade tradicional que, mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder” (HOFFNAGEL *apud* FREESTON, 1978, p.86).

Em cada um dos setores do campo é outorgado e subordinado ao Pastor Presidente um encarregado. Trata-se de um cargo não remunerado, com duração de um ano, podendo ser renovado indefinidamente. Suas atribuições remetem às proposições de nomear, supervisionar e auxiliar os encarregados de cada igreja, nomear líderes para os departamentos, indicar consagração de novos presbíteros e

⁶⁸ Como discute Lopes (2008), apenas uma pequena e seleta parcela de pastores chegam aos mais altos “escalões” da instituição em nível regional e nacional CGADB e CIEPADERGS.

evangelistas, abrir novas congregações, investir na compra de terrenos, reformas ou construção de novos templos, evidentemente com anuência do Pastor Presidente (SANTOS; 2008b; LOPES, 2008).

A congregação corresponde ao local em que a comunidade assembleiana se reúne sob responsabilidade de um encarregado local (pastor, evangelista ou presbítero). Seguindo o mesmo padrão descrito anteriormente, o encarregado não é remunerado e seu cargo tem abrangência anual, também ilimitadamente prorrogável. Apresenta autonomia de criar, extinguir e nomear lideranças locais para os departamentos, além de fazer indicações para consagração de auxiliares, diáconos/diaconisa, presbíteros. É de sua responsabilidade regulamentar a liturgia, organizar eventos evangelísticos, investir na igreja e em novos pontos de pregação, em instrumentos e equipamentos, instituir/suprimir usos e costumes, “disciplinar” ou “desligar” membros reconhecidos por ele em pecado (SANTOS; 2008b; LOPES, 2008).⁶⁹ Portanto, ainda que todos sejam subordinados ao Pastor Presidente, é possível perceber especificidades em cada congregação que dizem respeito apenas a aspectos históricos, sociais, econômicos, culturais de cada localidade, mas também às concepções de seus dirigentes.

De forma sucinta, podemos entender que o fiel pode exercer determinadas atividades que são necessárias no corpo institucional. Entretanto, isso não significa que alcançará os cargos almejados sem antes passar por uma série de etapas.⁷⁰ Como referem Lopes (2008) e Santos (2008b), a “carreira” no âmbito religioso assembleiano (para alguém do sexo masculino) inicia com o cargo de auxiliar, o qual desenvolve atribuições consideradas menos expressivas na igreja e estritamente locais como, por exemplo, a distribuição de panfletos. Muitas vezes essas atividades também são exercidas por outros fiéis. O que os diferencia para consagração do cargo é o reconhecimento pela capacidade de pregar, entendida como “vocação”.

⁶⁹ Lopes (2008) traz a nomenclatura “centro evangelístico” para se referir a cada novo ponto de pregação que ainda não possui fiéis suficientes para formar uma estrutura administrativa independente da congregação que o criou. O autor ainda remete à função de cada encarregado local em imputar a perda dos direitos na participação das atividades e rituais concernentes a cada membro da igreja, em caráter de suspensão por tempo determinado, ou desligamento por tempo indeterminado, conforme a interpretação do dirigente sobre o ato cometido. Ainda assim, o fiel “disciplinado” ou “desligado” pode assistir aos cultos que são abertos ao público.

⁷⁰ Lopes (2008), Santos (2008b) e Alves (2009) ressaltam em suas pesquisas que não é raro ocorrerem discrepâncias nas formas de ascender aos cargos quando existem graus de parentesco com o pastorado, gerando conflitos no seio da igreja.

Ao consagrar-se como diácono, o fiel passa a ter ligação com o ministério formado por presbíteros, evangelistas e pastores. Realiza atividades semelhantes ao auxiliar, exceto a limpeza, e passa a inserir-se na escala semanal dos obreiros para pregações nos cultos. É um dos poucos cargos reconhecido também para as mulheres, na maioria das vezes, esposas de pastores. As atividades dirigem-se restritamente à limpeza, ao adorno do templo, à assistência aos necessitados (ajuda espiritual e material), ao cuidado das crianças no culto, à direção de círculo de oração ou coral, etc.

O presbítero, cargo imediatamente superior ao do diácono tem como prerrogativas a administração de uma congregação, a participação no ministério, a substituição do pastor em sua ausência, a visitação e unção aos enfermos. Porém o cargo somente é outorgado pelo encarregado do setor àquele que tem matrimônio com cônjuge também assembleiana (LOPES, 2008; SANTOS; 2008b).⁷¹

A igreja investe no proselitismo. Ainda que todo fiel seja um propagador da Palavra, o evangelista que é incumbido do trabalho de evangelização na congregação/campo exerce um cargo abaixo do pastor, e pode obter consagração após cinco anos de atuação. Já aos missionários se confere a tarefa da difusão da crença no país e no exterior. Além dessas funções, fazem parte da igreja superintendentes da Escola Bíblica Dominical, supervisores, professores e auxiliares, dirigentes de departamentos e suas lideranças locais.

Os demais membros podem exercer tarefas de forma mais ou menos assídua, conforme a “vocação”, os interesses da instituição e a disponibilidade de cada um. As atividades são variadas. Podem se referir à disponibilidade permanente de uma “irmã” na limpeza da congregação ou ainda ao envolvimento eventual de alguns fiéis na organização de um evento.

Como ressalta Alves (2009), persiste na estrutura administrativa da Assembléia de Deus o cerceamento a cargos e a remunerações diretamente vinculados ao ministério para mulheres, ainda que a população feminina seja historicamente predominante na base demográfica da denominação. Paira nos discursos circulantes um “tom” naturalizado de sexismo que não é exclusivo da instituição, mas se articula no âmbito religioso.

⁷¹ Ao presbítero é conferido a autoridade eclesiástica de reprender o mal “em nome de Jesus”, como proferem, através do ato ritual de ungir enfermo, tocando-lhe a testa com seu polegar direito unguido com gota de óleo perfumado. O que, segundo creem, pode ter poder curativo.

Isso se visibiliza na organização espacial de muitas igrejas em que há separação de lugares conforme o gênero. Outro exemplo, presenciado nesses mais de dez anos de pesquisa, foi a nítida separação de gênero no ensino das classes da Escola Bíblica Dominical. Aparentemente segue na igreja uma concepção “enraizada” na história educacional, relacionando o papel da maternidade ao ensino das crianças e destinando, portanto, as classes infantis às mulheres e, aos homens, as turmas de jovens e adultos. O que complexifica estabelecer afirmativas assertivas a esse respeito é a inserção etnográfica e o convívio com os laços estabelecidos. No momento em que ocorrem, percebemos o desenvolvimento de algumas alterações na igreja – ainda que incipientes. Refiro-me à coexistência de posturas sexistas histórica e socialmente construídas junto ao crescente reconhecimento público nas congregações do forte engajamento das mulheres em diversas atividades e sua importância na igreja. Esse fato nos remete às próprias relações contraditórias que persistem em nossa sociedade com a recente inserção das mulheres nas diferentes esferas sociais e constante necessidade de reivindicação de seus direitos.⁷²

Essa forma de condução dos fiéis na estrutura organizacional da igreja pode ser apontada pela sua hierarquia, autoritarismo e fechamento de um clero, sendo vista como uma “verdadeira assembleia”, como descreve Alves (2009). Pode, ainda, ser acusada de posturas sexistas que não condizem ao papel ocupado pela mulher na contemporaneidade. No entanto, percebe-se a existência de múltiplas formas de *ser assembleiano* que destoam do “rótulo” que se consolidou sobre *ser crente* e que vêm tensionando suas estruturas, já que, como foi tratado, existem diferentes Assembléias de Deus em cada rede de igrejas que compõe um campo; o que não remete necessariamente a divergências, mas a modos distintos de ver e viver essa igreja conforme as contingências que as perpassam e a forma pela qual cada um a vivencia.

Isso evidentemente não ocorre sem tensões. A esse respeito, remeto-me a preocupação do próprio Presidente da CGADB, Pastor José Wellinton Bezerra da

⁷² As mulheres são percentualmente a maioria nas igrejas pentecostais e neopentecostais, sendo muitas vezes apontadas pelas pesquisas em que transitei pela sua importância ao trazerem novos convertidos, entre os quais a própria família. Mas os papéis ocupados pela mulher como sujeito na contemporaneidade tiveram grandes alterações, o que parece enaltecido nos discursos de algumas igrejas atentas a esse público e que, de certa forma, produzem reconfigurações também em outras denominações. Como exemplo, a recente midiaticização de depoimentos de mulheres em propagandas pela Rede televisiva Record, ligada à Igreja Universal de Reino de Deus: “Eu sou J. A [identificação suprimida por mim], uma guerreira sem medo de lutar. Eu sou a Universal”. Disponível em <http://www.eusouauniversal.com/depoimentos/>. Acesso em 28/06/13.

Costa, divulgada no Jornal Mensageiro da Paz no mês de comemoração dos 75 anos da Convenção no ano de 2005:

[...] Com relação à igreja, paira sobre nós, especialmente sobre mim, como presidente da Convenção, uma preocupação que me faz estar vigilante para este período, visto que estamos atravessando um tempo de transição, quando um novo grupo de obreiros tem surgido. São homens inteligentes, homens de Deus que têm procurado também realizar uma obra para o senhor, mas com algumas diferenças no porte, no costume e até na liturgia. Estamos um tanto preocupados porque a Assembléia de Deus tem a sua identidade. Já somos adultos já temos quase 100 anos de existência e uma identidade formada pela qual devemos zelar (Excerto do Jornal Mensageiro da Paz, abril de 2005, p. 2. Arquivo da pesquisadora).⁷³

A preocupação que “paira” sobre a igreja nesse “tempo de transição”, como descreve o presidente da CGADB, não remete a mudanças percebidas exclusivamente na Assembleia de Deus. Conforme foi analisado anteriormente, as religiões vêm se reconfigurando em tempos em que as disputas por visões de mundo não se restringem mais em termos *intra* religiosos, já que diferentes âmbitos se tornam instâncias educativas, fazendo com que os pressupostos sejam selecionados por escolhas individuais. Para Luckmann e Berger, isso levaria à tendência das religiões se mundanizarem, ou seja, assumirem configurações seculares como consequência desse pluralismo de visões de mundo. Já Hervieu-Léger observa como faceta da revitalização das religiões a constante necessidade de mediação das tradições religiosas com as pequenas narrativas individuais, num momento em que a autonomia exercida por cada um na mundanidade também traz sustentação frente às tradições e coletividades da vida religiosa.

Essas relações vêm sendo percebidas também no âmbito religioso assembleiano, no qual “tem surgido um novo grupo de obreiros” que tensionam “a” identidade da igreja, trazendo diferenças “no porte, no costume e até na liturgia”. A evocação de uma “identidade já formada”, de uma instituição que já é adulta, chama atenção porque se firma no pressuposto de que a identidade possa ser fixa, imutável e, portanto, passível de ser preservada, tal como os princípios que inspiram a instituição de uma igreja primitiva. Ao mesmo tempo, remete ao entendimento que esses princípios vêm sendo abalados pela inserção de novos obreiros.

⁷³ Utilizo fonte diferenciada nos excertos de artefatos circulantes no âmbito religioso como jornais e revistas.

A esse respeito, suspeito que as diferenças percebidas na inserção desses [prováveis jovens] obreiros não remetam apenas à ideia de uma fase de transição em que passa a instituição, mas ainda à concepção de que são jovens e que, portanto, eles é que passam por um período de transição, trazendo outros modos de vivenciar a Palavra que não condizem com o mundo adulto, de uma igreja “madura”, centenária, com identidade própria.

Em nível regional a Assembléia de Deus é orientada pela Convenção das Igrejas Evangélicas e Pastores da Assembléia de Deus do Estado do Rio Grande do Sul (CIEPADERGS). Trata-se de uma convenção cujo objetivo é deliberar e manter a unidade da instituição em nível regional através da articulação das igrejas-membro e seus respectivos Pastores-Presidente ordenados e reconhecidos em Assembléia Geral Ordinária.

Assim como a CGADB, a CIEPADERGS também segue uma trajetória de décadas sob a mesma presidência. Ainda que os cargos sejam eleitos pelos pastores filiados, percebemos que as instituições procuram manter os valores que marcaram sua história, apresentando certa recusa a mudanças, ao menos ao que se refere às lideranças em nível nacional e regional. Quando *outros rumos* assumem visibilidade ameaçando a ordem vigente, parece que uma alternativa seja a cisão, a exemplo do que ocorreu em nível nacional com a Assembléia de Deus de Madureira, ou ainda em nível regional, como passaremos a discutir no caso da Assembléia de Deus Ministério da Restauração. Com isso evidentemente não estou afirmando que não haja reconfigurações na instituição, nem mesmo colocando em xeque suas decisões – o que não interessa ao estudo –, mas corroboro a outros pesquisadores ao apontar um ensejo na manutenção de seus referenciais.

A respeito da narrativa sobre o surgimento da Assembléia de Deus no Rio Grande do Sul, é importante frisar que segue o mesmo padrão de implementação do pentecostalismo descrito anteriormente, ou seja, ocorre mediante o chamamento para a edificação do trabalho pentecostal, a igreja vivencia diversas intempéries no percurso, inclusive perseguições, mas alcança a vitória visibilizada mediante o crescimento da igreja.

A esse respeito, Lopes (2008) explica que as atividades da Assembléia de Deus no Rio Grande do Sul iniciaram com a inserção dos suecos Gustavo Nordlund e Herwig Elisabeth Nordlund em 1924. Tratava-se de um casal que também aportara nos Estados Unidos e que esteve durante oito meses junto aos missionários

Vingrem e Berger em Belém do Pará até seguirem para Porto Alegre. Aqui realizaram seu primeiro culto em uma casa alugada, sob a assistência de João Correia da Rosa, primeiro assembleiano convertido do estado. Dois anos depois, foi construída a primeira sede com capacidade para 200 fiéis, contando com o apoio financeiro de fiéis dos Estados Unidos e da Suécia. Quinze anos após sua fundação em Porto Alegre foi construído o templo que abriga a sede na capital gaúcha até os dias de hoje, na Rua General Neto, com capacidade para 3000 fiéis.

Conforme Lopes (2008), diferentemente do que ocorreu no restante do país no período, o crescimento da igreja no Rio Grande do Sul deve-se às ações evangelísticas articuladas junto às lideranças suecas. Como exemplo, cita-se a inserção de Nils para auxiliar Nordland na evangelização proselitista no estado desde 1946. Nils atuou fortemente em Porto Alegre e Bagé, onde fundou a primeira igreja, retornando a capital somente em 1955, quando foi designado para substituir Nordland que teve seu afastamento marcado por sérios problemas políticos. Nils foi responsável por apaziguar os ânimos da igreja ao implementar um modelo de administração eclesiástica presente até hoje. Em 1956 ergueu-se, em sua gestão, a Convenção das Igrejas Evangélicas e Pastores do Estado do Rio Grande do Sul (CIEPADERGS), da qual foi Pastor Presidente das igrejas do estado, divididas, na época, em quinze campos autônomos.⁷⁴

Sob sua tutela, a igreja também passou a investir no setor midiático. Iniciou o programa *Boas Novas*, na Rádio Farroupilha AM, e a revista *Boas Novas*, cujo conteúdo assemelhava-se ao *Jornal Mensageiro da Paz* vinculado à Convenção Nacional. Durante os quarenta e dois anos de sua administração autorizou a criação de muitos campos autônomos, que culminou em grande parte com os 189 campos existentes hoje. Nils afastou-se do cargo por razões de saúde, tornando iminente uma crise para conciliar interesses divergentes na igreja. Alegando-se problemas de saúde, Nils foi deposto. O candidato que havia indicado não foi aceito e o então presidente interino, o pastor João Ferreira, automeou-se para o cargo permanecendo até ser acometido por doença que o levou a óbito em 2004. Nesse ano, foram realizadas eleições, assumindo Ubiratan Batista Job, o qual já estava no cargo interinamente no lugar de Ferreira. A chapa concorrente nas eleições foi a

⁷⁴ A saber: Alegrete, Cachoeira do Sul, Caxias do Sul, Cruz Alta, Itacurubi, Palmeira das Missões, Passo Fundo, Porto Alegre, Rio Grande, Saltinho, Santa Maria, Santa Rosa, Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga, Três Passos, Uruguaiana.

mesma que liderou a destituição de Nils, mas foi derrotada nas urnas e não lhe foram concedidos cargos diretivos como reivindicava. O desfecho da disputa foi a desfiliação dos líderes opositores da Convenção que saíram e fundaram a Igreja Pentecostal Assembléia de Deus Ministério da Restauração, como narra Lopes (2008).

A respeito de sua organização, as Assembléias de Deus do Rio Grande do Sul têm sua administração distribuída em campos. Cada campo corresponde à uma unidade administrativa composta por uma rede de congregações comandadas por um Pastor Presidente. Atualmente, existem 189 campos que procuram atuar na totalidade dos 496 municípios do estado.⁷⁵ Como não há conexão territorial determinada, um campo pode distribuir-se em mais de um município, conforme decisão da Convenção, mas não deveria haver mais de um campo em um mesmo município, conforme Lopes (2008).

No entanto, esse é o caso de São Leopoldo e Novo Hamburgo. Trata-se de dois populosos municípios do Vale dos Sinos, na Região Metropolitana de Porto Alegre, ambos fortemente marcados pela imigração germânica e por um grande fluxo migratório, sobretudo no auge da exportação coureiro-calçadista na região na década de 80. A pesquisa realizou-se junto a jovens do Campo de Canudos, no município de Novo Hamburgo, conforme passaremos a tratar.⁷⁶

⁷⁵ Informações disponibilizadas no site da CIEPADERGS, disponível em http://www.ciepadergs.com.br/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=125. Acesso em: 03 de junho de 2013.

⁷⁶ O município de São Leopoldo compreende dois campos: São Leopoldo e São Leopoldo Sharlau. Já o município vizinho, Novo Hamburgo, está dividido em três Campos: Floresta, Lomba Grande e Canudos. Cada um apresentando a hierarquia anteriormente descrita.

PARTE II
BLOCO ANALÍTICO

4 ESTAR LÁ, ESCREVER AQUI: RUMO À “TERRA PROMETIDA”



Figura 8: Rumo à terra prometida. Fonte: <http://www.adcanudosnh.com.br>

Em Gênesis 12 aparece o primeiro chamado de Deus a missão de um homem. Seu nome era Abrão – que passará a ser chamado após a conversão Abraão. Abrão não tinha descendente, sua mulher era estéril. Deus havia lhe feito a promessa da descendência, dando-lhe a seguinte missão: “Sai desta terra que eu vos abençoarei” (Excerto extraído do diário de campo, 16/10/11).

Ao inscrever a comunidade assembleiana no presente texto, evoco – na abertura do bloco analítico – a designação “terra prometida” em alusão à busca de uma terra espiritual, como se referem os assembleianos à passagem bíblica e a sua própria trajetória em busca de uma “terra de oportunidades”. O contexto de circulação e mobilidade fortemente presente nas narrativas dos sujeitos que vieram a fazer parte da construção das Assembleias de Deus de Canudos no município de Novo Hamburgo e cujas gerações descendentes são *locus* desse estudo não se restringe a uma particularidade local, e sim versam sobre trajetórias itinerantes rumo à “terra prometida”.

Esse contexto de circulação e mobilidade assume sentidos variados na construção do texto. Por um lado, remete a direções possíveis de se dispor, orientar na vida e a sua relação aos preceitos que norteiam a crença, podendo aludir a chamados, profecias, missões, dons, ou mesmo posturas, atitudes diante do mundo.

Nesse sentido, *pôr-se em rumo* relaciona-se ao forte caráter de missionação que potencializa em cada fiel a missão de evangelização. *Tomar rumo* pode referir-se ainda ao ensejo de novas oportunidades, na busca pelas promessas de felicidade do presente, do imanente, no aqui e agora. Assim, não necessariamente estaremos tratando de contextos de mobilidade referentes a fluxos imigratórios e migratórios marcantes no campo religioso, mas também a fluxos cotidianos, trânsitos pelos caminhos da cidade, pelas trajetórias da vida. Nesse sentido, *colocar-se em rumo, em direção, a caminho* nos remete ainda a uma postura metodológica na busca de pistas sobre as experiências desses sujeitos imbricadas no âmbito religioso. Portanto, a um movimento do próprio texto de colocar-se nos rumos investigativos, procurando os caminhos que ele (re) abre.⁷⁷

Ao andar nos percalços investigativos na problematização sobre constituição de sujeitos-jovens assembleianos em Canudos, foi importante perceber que recorrentemente traziam em suas histórias familiares as marcas das gerações de pais e avós que migraram para região e nela viram crescer as novas gerações e a própria Igreja. Imbricando-se na missão bíblica de evangelização, as gerações antecessoras não apenas traziam em suas trajetórias marcas da conversão à crença, como também foram responsáveis pela propagação da Palavra e pelo crescimento da igreja concomitantemente ao crescimento do bairro, conforme pude inferir no Mestrado.

Essas relações estiveram fortemente presentes na pesquisa de Doutorado na medida em que muitos jovens com quem conversei eram oriundos dessas famílias, o que permitiu visibilizar outras formas de imbricação na crença: as daqueles que nasceram em famílias evangélicas. Portanto, as vivências desses jovens perpassam caminhos um pouco distintos das gerações anteriores, cuja maioria não advinha de famílias evangélicas e inscrevia-se na crença através de trajetórias de conversão. Diferentemente, a Tese aponta que muitos jovens do campo de Canudos cresceram em famílias evangélicas, ou, como é possível referir, *cresceram no Evangelho, nos*

⁷⁷ Inspiro-me na etimologia da palavra “rumo” para fazer uso das arguições, em articulação à discussão apresentada no início da Tese, a qual indica um movimento adotado ao longo de sua escrita, de colocar-se diante de uma pesquisa que se desenvolve há mais de uma década, não se deixando fixar no dito, mas numa postura investigativa procurar os caminhos que ele (re) abre.

bancos das Escolas Dominicais, experimentando desde cedo outras relações com o âmbito religioso e em outros tempos.

Nessa direção, as análises inscritas no texto cuja problemática central incide sobre **como se constituem sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade a partir de práticas religiosas de intermediação à Palavra exercidas em espaços de educação não escolarizados**, entre outras possibilidades, foram apresentadas a partir das próprias trajetórias desses sujeitos imbricadas na crença, as quais – entre suas especificidades – assumem dois caminhos: *crescer no Evangelho* ou se converter ao longo da vida. Entre outros modos possíveis de construção do texto, considero que percorrer as trajetórias desses sujeitos, percebendo nelas sua imbricação na crença, permite compreendermos **como práticas exercidas no âmbito religioso assembleiano operam na constituição de sujeitos-jovens** concomitantemente, possibilitando **problematizar os modos pelos quais esses sujeitos experimentam a condição juvenil perpassada pelo âmbito religioso assembleiano**.

Em outras palavras, permitindo construir no texto modos de compreender a constituição desses sujeitos a partir de suas próprias trajetórias analisadas sob **dois eixos potentes na investigação: os investimentos institucionais – da igreja e, no caso dos crescidos no Evangelho, da família – na orientação de determinados modos de viver e se constituir como sujeito imbricado na crença e os investimentos dos próprios sujeitos sobre si, interpelados ainda por outras formas de experimentar a condição de ser/estar jovem presentes em tempos de fluidez e provisoriedade**. A partir desses eixos, foi possível problematizar ao longo da Tese as seguintes questões: Que outras relações experimentam na contemporaneidade? O que buscam? Que sentidos têm para eles a busca por uma “terra prometida”, quando as contingências de nossa época os interpelam com promessas de felicidade no presente?

Nesse sentido, tornou-se fundamental colocar em suspeição as formas como vinha concebendo as relações desses jovens na pesquisa: amizades, afetividades, lazeres, consumos e, inclusive, a noção de pertencimento desses sujeitos ao âmbito religioso. Em suas narrativas, evocavam um sentimento de comunidade que parece não prefigurar as mesmas noções presentes nas gerações antepassadas. Conforme

analisei no Mestrado, tal sentimento estava fortemente atrelado às trajetórias de migração e de construção de uma igreja com forte ênfase na cultura bíblica, o que parece assumir outras formas junto aos jovens da pesquisa, razão pela qual passei a colocar em suspeição a noção de comunidade outrora desenvolvida.

Convido o leitor a trilhar diante de outros trajetos possíveis, rumo às narrativas que constroem esses sujeitos. Percorrendo histórias, crenças, sonhos, pessoas que criam, recriam e ressignificam espaços e tempos, que se prefiguram no cotidiano desses jovens, construídos nos discursos e nas práticas sociais. Nessa direção, vamos percorrer discussões pautadas em pesquisas acadêmicas sobre a Assembléia de Deus, inclusive a Dissertação de Mestrado por mim defendida. Isso porque (re) itinerar no texto as trajetórias das gerações antecessoras auxilia a compreendermos deslocamentos, reconfigurações e outras relações que os sujeitos-jovens estabelecem com a crença.

Nas tramas de suas trajetórias, tecemos indícios para investigar formas de pertencimento que interpelam esses sujeitos no âmbito religioso assembleiano, permitindo problematizar seus modos de constituição, seja nas visíveis marcas da fé inscritas nos cotidianos ou ainda nos dizíveis que atravessam tempos nas narrativas. Assim, as tessituras problematizam o que dizem esses sujeitos sobre suas trajetórias e o que dizem as nossas narrativas acadêmicas sobre sua(s) história(s), encaminhando-me junto ao leitor rumo à evocação de [outros] sentidos da comunidade assembleiana – ou ao menos possibilidades de concebê-la.

A inserção etnográfica ocorreu junto a jovens da Igreja Assembléia de Deus de Canudos, no município de Novo Hamburgo, RS, localizado cerca de 40 quilômetros da capital gaúcha Porto Alegre. O bairro Canudos situa-se na divisa com o município vizinho Campo Bom e tem como bairros limítrofes Lomba Grande, São Jorge, Hamburgo Velho, Rondônia, Jardim Mauá e Santo Afonso. É considerado o mais populoso e maior bairro em área urbana do município de Novo Hamburgo, concentrando grande número de residências junto a indústrias, comércios e setor de serviços.⁷⁸ O crescimento do bairro foi impulsionado nos tempos áureos da

⁷⁸ O bairro Canudos abrange uma área de 14,1 Km² com 62.292 habitantes, concentrando junto a uma estimativa de 13.155 residências, aproximadamente 415 indústrias, 969 comércios e um setor de

exportação de calçados, momento em que a política desenvolvimentista e a valorização do dólar na década de 1980 modificaram as relações locais, atraindo um grande movimento migratório para a região. Concomitantemente, intensificou discrepâncias sociais que se visibilizam nas diferentes condições de moradia que coabitam no bairro e que perpassam intensas desigualdades sociais.

Conforme analisei no Mestrado, a circulação de discursos que vinculavam a suposta aptidão ao trabalho e ao empreendedorismo à forte presença da imigração alemã na região criou expectativas sobre “uma terra de oportunidades” em um período de crescimento econômico no auge da exportação coureiro-calçadista. Também impulsionou a migração no município, sobretudo para locais como o bairro Canudos (AZEVEDO, 2008).

Argumento que a evocação de um povo marcado pelo trabalho e vinculado a uma identidade étnica pode visibilizar-se no Hino de Novo Hamburgo ⁷⁹ e em *slogans* como “A capital nacional do calçado” ou “Uma terra de oportunidades”. Na pesquisa de Mestrado, pude inferir que em determinados períodos onde se intensificam as relações de alteridade no município – como nos períodos de migração – percebe-se o surgimento da circulação de discursos que responsabilizam a construção de uma identidade hamburguesa empreendedora e trabalhadora pelo sucesso comercial e industrial da região.

Esse mito homogeneizador do alemão foi analisado por Meyer (2000) em seu estudo sobre os teuto-evangélicos no sul do país e parte de sua análise pode ser considerada na presente discussão, na medida em que as trajetórias dos familiares desses jovens são recorrentemente marcadas pela migração. Mesmo aqueles que eram de origem alemã, vinham de espaços socialmente depreciados, como as chamadas “colônias”, sendo muitas vezes diferenciados de uma “nata” hamburguesa economicamente mais provida e já constituída na região.

serviços que gira em torno 1.146 vagas, conforme dados fornecidos pela Prefeitura. Disponível em <http://pnh.novohamburgo.rs.gov.br/modules/catasg/novohamburgo.php?conteudo=472>. Acesso em: 03 de junho de 2013. Considero ainda pertinente ressaltar que o bairro assume tamanha potência que há um movimento em prol de sua emancipação.

⁷⁹ “Foram uns poucos imigrantes, vindos lá do fim do mar, desbravaram estas terras, trabalhando sem parar... E essa gente aventureira, fez o vale prosperar, as indústrias e o comércio, nossas riquezas sem par...” (Excerto do Hino de Novo Hamburgo. Disponível em <http://www.camaranh.rs.gov.br/CamaraMunicipal/Simbolos/hino.asp>. Acesso em 04 de junho de 2013).

Como ressaltado a partir de Meyer (2000), a colonização alemã no estado não foi homogênea. Os grupos de imigrantes vieram de diferentes regiões, estados e países, anteriormente à unificação alemã. Tratava-se de pessoas de diferentes origens sociais, econômicas e culturais. Alguns pertenciam a grupos que não participavam do processo de industrialização e urbanização, como servos e camponeses. Outros grupos se constituíam de intelectuais em exílio político e dos socialmente “indesejáveis”, os libertados das prisões sob a condição de que emigrassem. Os primeiros imigrantes que vieram para o sul do Brasil ficaram isolados geograficamente para povoar as fronteiras do país e acabaram formando uma estrutura local: as pequenas propriedades de agricultura familiar, as chamadas “colônias”.⁸⁰ A autora considera a existência de um posicionamento hierarquizado entre os alemães de diferentes grupos sociais, como os “colonos”, os social e economicamente mais providos, bem como os imigrantes que se opunham à “aculturação”.⁸¹ (AZEVEDO, 2008).

Outro momento de forte circulação de discursos que relacionam a identidade alemã ao desenvolvimento e ao progresso do município foi analisado por Sommer (2005) e diz respeito a uma campanha inovadora de informatização nas escolas na década de 1980. A pesquisa observou o interesse político e econômico de integrar o município aos tempos modernos, através da articulação do uso das novas tecnologias que vinham sendo introduzidas em fábricas, indústrias, comércio e prestação de serviço, a fim de capacitar os trabalhadores a dar continuidade à trajetória de progresso e desenvolvimento industrial, especialmente num período em que a exportação do setor coureiro-calçadista vinha lucrando muito com o valor do

⁸⁰ Provavelmente, essa política de assentamento adotada até a metade do século XIX tenha isolado econômica e socialmente os imigrantes e seus descendentes, contribuindo para independizar os núcleos do governo brasileiro e/ou provincial e proporcionando a construção de instituições próprias, como escolas e igrejas. A partir da Proclamação da República, o projeto nacionalista redefine as políticas de imigração, instaurando o ensino formal nas localidades e gerando colisões entre as novas propostas e grupos de imigrantes que temiam o “abrasileiramento”: a perda de sua cultura. Há a acentuação de traços considerados marcadamente alemães, com destaque para a religião e para a língua, que os distinguem dos demais grupos, sem com isso negar a pátria brasileira. Há, assim, a afirmação da nacionalidade alemã e da cidadania brasileira.

⁸¹ Cabe ressaltar que os direitos civis dos grupos de imigrantes teuto-evangélicos só são reconhecidos após a Proclamação da República e a unificação alemã. Antes disso, eles não possuíam direitos civis, ficando impossibilitados de realizar batizados, casamentos e enterros, uma vez que tais direitos eram concedidos somente aos católicos, pois as demais religiões não eram reconhecidas oficialmente no país.

dólar e em que a cidade passava por uma série de modificações (AZEVEDO, 2008).⁸²

Tais discursos articulados a uma concepção desenvolvimentista – presente nos projetos do município – impulsionaram a migração. Muitos migraram de diferentes regiões do Rio Grande do Sul e do Brasil, geralmente de locais próximos, como as chamadas “colônias”, para locais da região coureiro-calçadista onde havia a possibilidade de moradia sob a forma de ocupação, compra, locação ou ainda de coabitação em nível de casa ou terreno: *Na madrugada, ouviam-se os sons de martelos e, pela manhã, via-se cerca de 50 casebres distribuídos pelos espaços vagos, um ao lado do outro (Samuel, 57 anos, Canudos, 2007, obreiro).*

As narrativas analisadas na Dissertação recorrentemente traziam reminiscências sobre o bairro relacionadas ao rápido crescimento populacional e suas implicações quanto às diferenciações sociais em função das condições de habitação, saúde e emprego. Tal situação foi mais intensa próximo das fábricas nas chamadas “áreas verdes”.

Assim que chegavam traziam seus familiares, gerando um tipo de urbanização característico das vilas de classes populares do Brasil: a estreita relação entre parentesco e vizinhança. As primeiras migrações foram constituídas pelas redes de parentesco e solidariedade. A ocupação de um terreno acabava por abranger tanto as gerações de pais, tios, irmãos, como também dos filhos que cresciam e constituíam família. Essa proximidade física com a rede de parentesco verifica-se, portanto, na unidade doméstica, no nível do terreno e, muitas vezes, no nível do beco ou da vila. O compartilhamento do espaço físico tem como característica marcante a rede de relações densas, as quais envolvem consanguinidade, afinidade, sociabilidade e reciprocidade. É comum, nessas relações, o compartilhamento de recursos – desde a água, aparelhos eletrônicos e utensílios domésticos, até o cuidado com as crianças e os idosos. A rede de reciprocidade não se restringe aos laços consanguíneos, pois a concepção de parentesco é mais ampla. A proximidade das relações pode *tornar da família* amigos

⁸² Conforme narram colegas da Rede Municipal de Novo Hamburgo que vivenciaram esse processo de inserção das novas tecnologias no projeto educacional do município no período, popularizou-se a nomeação “Do aipim ao computador”.

de longa data, já que muitos moradores vivem no local há décadas, ou mesmo, parentes pelo casamento, pelos rituais de compadrio, reafirmados pela moral da reciprocidade: dar, receber e retribuir, como apontam Knauth, VÍctora e Leal (1998).

Além disso, a rede de sociabilidade na comunidade amplia-se aos laços religiosos de irmandade. Assim, imbrica-se nas relações sociais locais a presença do *irmão* ou da *irmã*, que não se vincula aos laços consanguíneos,⁸³ mas ao pertencimento desses sujeitos às comunidades religiosas, como é o caso da Assembléia de Deus (AZEVEDO, 2008).



Figura 9: Primeira igreja da Assembléia de Deus na Vila Iguaçu. Fonte: Tânia.

A Assembléia de Deus tem sua presença marcada há 73 anos no bairro Canudos, embora sua emancipação eclesiástica da sede de São Leopoldo tenha ocorrido somente em 1984. Seguindo o padrão de crescimento e expansão assembleiano, sua trajetória tem seu início narrado através da chegada de um irmão que passa a propagar a Palavra. Inicialmente vão se reunindo os primeiros convertidos nos próprios espaços domésticos, até que se obtém um número

⁸³ Os assembleianos costumam utilizar o termo *irmã(o)* como forma de tratamento entre os fiéis, partindo do entendimento que todos são irmãos, filhos de Deus. O termo encontra-se presente em outros momentos ao longo da Tese sem uso de grifos ou diferenciação de fonte. Quando houver necessidade de enaltecer a referência do termo vinculado ao caráter de consanguinidade, haverá sinalização no texto para facilitar a compreensão.

significativo de fiéis, implicando a necessidade de um espaço próprio para os cultos e mobilizando esforços da comunidade para locação ou construção de um templo. Assim, o campo de Canudos “nasce” da reunião de congregados, o que se inicia em suas residências até a construção da igreja na Rua Venâncio Aires. Posteriormente, ainda foi construída outra igreja na Rua Bartolomeu de Gusmão, mas pelo grande crescimento de fiéis, tornou-se necessário a construção de um novo templo, requerendo, portanto, recursos:

Toda a obra requer recursos. A indagação surge: Como conseguir dinheiro para a realização deste novo projeto? Uma voz ecoa entre a multidão "Gente, vamos cooperar, 1 cruzeiro para a construção!" Pastor Valdemar Ramão, sua voz calou-se entre nós, mas o projeto que idealizou, perdura, pois a obra de Deus esta firmada nesta palavra: 'Passarão os céus e a terra, mas a palavra do Senhor permanece para sempre.



Figura 10: Sede do campo de Canudos. Fonte: <http://www.adcanudosnh.com.br>

O projeto resultou na construção do templo na Rua Bom Princípio no bairro Canudos, sede do Ministério de Canudos que abrange o pastorado de 60 congregações. Na sede é onde se localiza a presidência do pastorado. Subordinado ao Pastor Presidente, o campo se divide em outros oito setores (totalizando nove setores), cada um possuindo um pastor ou evangelista encarregado pelo conjunto de igrejas que o compõe.



Figura 11: Sub-sedes Canudos. Fonte: <http://www.adcanudosnh.com.br>

Como foi mencionado anteriormente, a Assembléia de Deus é formada por uma complexa teia de redes, compostas pela igreja-mãe (sede), sub-sedes e congregações dependentes que não correspondem necessariamente a uma área geográfica contígua. O Pastor Presidente da sede é responsável pela condução de todos os fiéis distribuídos ao longo do tecido social da instituição em seu campo de atuação, buscando orientá-los conforme os princípios éticos e morais da crença, imbricados nas suas concepções particulares, já que cada sede apresenta autonomia frente às convenções (CGADB e CIEPADERGS).

Ao longo de sua história, o campo de Canudos contou com a atuação de cinco pastores, além do pastor Ubiratan Batista Job, que foi interventor durante alguns meses. O último Pastor Presidente atuou durante 18 anos, imprimindo características marcantes como a forte prescrição em relação aos chamados *usos e costumes* e as restrições em relação às mídias televisivas em determinadas localidades. Há cinco anos houve o jubileamento do pastor, sendo indicado em seu lugar o próprio sobrinho, o qual recorrentemente é referido nas narrativas pela introdução de mudanças na igreja, sobretudo no que se refere a certa *flexibilização* justamente em relação aos *usos e costumes* conforme trataremos ao longo da Tese.

As congregações estão distribuídas, em sua maioria, no bairro Canudos, mas também estão presentes em outros bairros como o Jardim Mauá. O campo missionário abrange outras cidades do estado e também outros países, a exemplo do Paraguai, com sede em Concepción (e mais quatro cidades), além da África, Chile e Uruguai. Isso porque, conforme mencionamos anteriormente, a abrangência de cada campo extrapola configurações territoriais definidas por zonas limítrofes como ruas, vilas, bairros, cidades, etc. Os “mapas” de cada campo se delineiam a partir da própria capacidade de mobilização de seus fiéis em propagarem a Palavra e darem continuidade a esse sistema de expansão em que o próprio ministério foi constituído.

Mafra (2002) explica essa dinâmica da Assembléia de Deus como característica constituinte da primeira onda do pentecostalismo no Brasil, apresentando, desde então, um claro projeto missiológico e a capacidade inusitada de enraizamento, crescimento e expansão social. Isso porque potencializa em cada fiel a missão de difundir a Palavra. Como explica Alves (2009) a esse respeito, a

denominação maximizou a tendência batista de fazer cada membro um missionário, na medida em que passou a conceber todo o converso como um potencial obreiro. Isso vem sendo possível porque a Assembléia de Deus não requer a formação de um clero altamente especializado, o que foi inclusive rejeitado pela experiência dos missionários suecos mesmo se tratando de um país majoritariamente protestante. Esse fato não significa que a Assembléia de Deus não apresente estratégias para que esses “potenciais” obreiros aprofundem-se nos conhecimentos bíblicos.

A instituição apresenta departamentos responsáveis pela educação e ensino bíblicos. Refiro-me à Escola Bíblica Dominical (presente em todas as congregações de cada setor) e a Escola Bíblica Beréia (Um centro especializado de estudos bíblicos mantido pelo Campo de Canudos). Além dos cultos de ensinamentos bíblicos proferidos nas terças-feiras nas diversas congregações, ainda há o Discipulado espaço de estudos destinado aos novos convertidos.

Ressalto que essa forma de proselitismo assembleiano multiplica sua capacidade de inserção nos diferentes âmbitos sociais, favorecendo um rápido acesso aos diferentes estratos sociais, já que além de não requerer um clero altamente especializado, também não se fundamenta necessariamente em uma ação planejada de difusão. A forma de expansão, muitas vezes, é conferida pelo próprio engajamento de fiéis em proclamar o Evangelho nos espaços por onde circulam (vizinhança, família, trabalho, escola, etc.). Trata-se de uma estratégia eficaz na inserção de novos conversos e de expansão da igreja em novas comunidades e que se fundamenta na passagem bíblica *“Ide e proclamai o Evangelho a toda a criatura”* (Citação de Mc, 15,16, extraída do diário de campo).

Essa “potencialidade” que venho ressaltando é uma característica almejada e notória, conforme pude inferir dos diversos espaços assembleianos em que realizei pesquisa ao longo desses mais de dez anos. A ordem *Idé* é visibilizada nas citações inscritas nas paredes das igrejas e mensagens proferidas pelos seus pastores, como remete a mensagem do Pastor Presidente junto a sua esposa no *site* institucional da Assembléia de Deus de Canudos:

PREGUE O EVANGELHO!!
**"e se preciso for,
 use PALAVRAS"...**

A concepção religiosa fundamenta-se na nova aliança, as promessas feitas para Abraão e seus descendentes estendem-se a todos através da vinda de Jesus e sua morte expiatória. Nesse sentido, o imperativo "Ide" traz como sentido bíblico levar a "boa nova" a todos os povos formando um só povo: o povo de Deus (Excerto extraído do diário de campo, 2012).

Figura 12: *Pregue o Evangelho*. Fonte: <http://www.adcanudosnh.com.br>

Mesmo para aqueles que não *cresceram no Evangelho* e estão "dando os primeiros passos" na Assembléia de Deus, um dos primeiros ensinamentos é a importância de cumprir "[...] o 'ide', a fim de ganhar mais almas para o reino de Deus" (DISCIPULADO, 2002a p. 15). A esse respeito, considero importante ressaltar a forma como a revista destinada ao ensinamento de novos convertidos e distribuída pela Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD) orienta os alunos das classes de *Discipulado*:

Não importa se ainda não foi batizado nas águas, nem no Espírito Santo. Você é um discípulo de Jesus e deve cumprir o que ele ordenou. Comece a evangelizar as pessoas com as quais você está mais relacionado, por exemplo: seus familiares, vizinhos, amigos, colegas de trabalho ou de escola, etc. Todos carecem da salvação e precisam de Jesus (DISCIPULADO, 2002a p. 15).

A ênfase em cada um como potencial evangelizador nos espaços por onde circula permite compreender porque o crescimento da igreja não tem uma clara disciplina espacial, firmando-se nas relações estabelecidas ou já existentes de seus

agentes em cada localidade. A expansão de um campo depende, desse modo, da mobilização de fiéis na propagação da Palavra.

A passagem ainda permite pensar a instância educacional que perpassa o cotidiano de todo assembleiano, tenha ele crescido em família evangélica ou *aceitado Jesus como Salvador* durante sua trajetória de vida.⁸⁴ Afinal, o imperativo *Idê* torna potente a ideia de que qualquer fiel deva evangelizar, mesmo que esteja em recente processo de conversão. Disso se entende que o fundamental não é necessariamente um conhecimento aprofundado. Evangelizar é necessário mesmo para aqueles que nem sequer foram batizados. E como já indica a mensagem: *e se preciso for, use palavras*, demorei-me certo tempo no exercício de refletir sobre o que leva a pensar essa enunciação, que de forma alguma é apenas complementar, pois é também mobilizadora. Por que seria preciso usar palavras? A pregação já não é em si o uso de palavras, no caso, fundamentada na Palavra?

Instigada por Larrosa (2001) sobre a experiência, passei a colocar em suspeição o que se coloca em jogo a partir da recorrência de tal enunciação, talvez não se tratando apenas da necessidade de pregar o Evangelho, mas ainda de colocar em movimento o poder das palavras, a forma *como* são proferidas e visibilizadas. Assim, talvez não seja o bastante pregar. Talvez seja ainda preciso usar palavras para dar sentido ao que elas fazem e mostram fazer na vida daquele que a profere. Assim, *levar a boa nova* – expressão advinda do grego, *evangelios* – nesse contexto, não parece ser empregada apenas no sentido de proferir a Palavra. Acredito que se trata de fazer algo com as palavras, permitindo visibilizar o que elas fazem conosco, dando sentido ao que somos e ao que nos acontece. Segundo Larrosa: “[O que] também tem a ver com as palavras o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo que vivemos” (LARROSA, 2001, p. 21).

Nessa direção, Latour (2004) problematiza como se colocam em sintonia condições práticas de dizer a verdade com as condições de felicidade,

⁸⁴ Expressão recorrente entre assembleianos demarcando o primeiro passo na iniciação à igreja, a crença de que Jesus Cristo é o Salvador ao colocar-se como último cordeiro na remissão dos pecados em, com isso, estender a possibilidade de salvação a todos que renunciarem sua vontade e seguirem a vontade de Deus expressa nas interpretações bíblicas. Nesse sentido, conferindo-se como modelo de vida aos fiéis.

demonstrando que tipo de condições de verdade exige o discurso religioso, um regime de enunciação muito próximo do discurso amoroso. Através da indagação trivial e banal entre amantes, *você me ama?*, o autor nos permite compreender que a questão não é propriamente dar como resposta sim ou não, e sim elucidar uma informação. É necessário que se crie envolvimento sobre o que se diz, sobre as palavras, mostrando comprometimento com o amante e uma vida transformada a partir dessa relação. E é disso que se trata também o discurso religioso, semelhante à conversa entre amantes. Ele necessita produzir envolvimento, não podendo se restringir à transmissão de informações. Deveria aproximar aquele que enuncia daquele que escuta, fazendo com que uma pergunta não informe, mas transforme e permita que algo aconteça ao proferir aquelas palavras: “Um pequeno deslocamento na marcha ordinária das coisas. Uma diminuta mudança na cadência do tempo. A pessoa tem de se decidir, se envolver, talvez comprometer-se irreversivelmente” (LATOURE, 2004, p. 351).

Suspeito que nessa relação potencializada na contemporaneidade a ordem se reconfigure: *Ide e se preciso for, use palavras...* É preciso que a pregação não seja uma forma de informar o ouvinte, um potencial converso, uma alma a também ser salva. É preciso que ela irrompa a cadência do tempo que, diante de uma exaustiva prédica de transmissão de conteúdos, possa incorrer no erro de distanciar aqueles que conversam sobre aquilo que é dito. Trata-se de um discurso que provavelmente será interrompido pela pergunta sempre presente: é verdade? Pergunta essa que não é produtora no discurso religioso que deveria produzir fé – único elemento que o legitima como verdade inquestionável.

Conforme argumenta o autor, a verdade não se encontra na correspondência entre as palavras e as coisas, mas “(...) em tomar a si novamente a tarefa de *continuar* o fluxo, de prolongar em um passo a mais a cascata das mediações”. (LATOURE, 2004, p. 372). Se existe algum tipo de envolvimento que seja partilhado na detecção da verdade é a capacidade de distinguir entre o discurso correto e o errado. Por isso, produzir confiança naquilo que se diz não é apenas transmitir informações, mas produzir *novos estados, novos começos*. Portanto, não se trata apenas de uma capacidade de transmitir conteúdo, mas de “[...] mudar o modo de se

habitar o espaço e o fluir do tempo” (LATOURE, 2004, p. 352), no que podemos compreender como isso define o autor de uma capacidade performativa.

A esse respeito, Mafrá (2002) argumenta que o que está em jogo na produção da mensagem religiosa é a relação das pessoas com a linguagem. A partir de Austin (1986), explica que nem tudo o que se diz apenas descreve as coisas. Algumas enunciações têm capacidade de *fazer coisas*, de tal maneira que dizer algo, remete a fazer algo. Por vezes, a força que se produz naquilo que se diz não é provisória. Ao contrário, se produzem efeitos nos sentimentos, nos pensamentos e nas ações entre aquele que fala e aquele que ouve, produzindo o que podemos entender como *novos estados* a partir de uma resposta, de uma afirmação daquele que anuncia.

A autora entende que determinadas locuções são *atos performativos*, como na afirmação pronunciada no ato do casamento em que “prometo” significa comprometer-se, envolver-se, transpor-se para um outro estado da vida. Conforme foi afirmado anteriormente, a linguagem não é mera representação daquilo que se diz, não é o resultado de um ato isolado daquele que a pronuncia. A partir de Foucault (1996), podemos entender como um conjunto de saberes e verdades produzem modos de pensar e viver no mundo conforme a racionalidade de cada época. Portanto, não compreendo que *atos performativos* advenham de um sujeito autônomo. Na direção do que afirmam Larrosa (2001) e Latour (2004), considero que essa capacidade performativa se trama naquilo que a produz, nos discursos que a sustentam como verdade e permite produzir naquele que ouve *novos estados* através da experiência, daquilo que perpassa, que transforma.

Nesse sentido, considero que podemos pensar a força, a potência que algumas palavras produzem na constituição de *novos estados*, pelo poder de verdade a que lhes conferem. Assim, no contexto religioso, *aceitar Jesus* pode denotar algo mais do que a simples resposta do ouvinte ao evangelizador. Pretende conferir uma transformação radical no modo de ver e viver o mundo a partir do poder de verdade que esse enunciado produz.

Considero que se busca um tipo de experiência no âmbito religioso, cujas palavras perpassem, transformem e modifiquem. No entanto, é preciso entender que essa transformação, essa entrega de si, tem como finalidade a formação de um tipo de sujeito de acordo com aquilo que se assume como verdade para seu grupo e não

se distancia das contingências sociais de cada época. Nessa direção é possível pensar a potência desse enunciado, indicando que não se trata de uma formação que visa apenas à condução de si. Pelo *Idê* torna-se imperativa a formação de um sujeito capaz de estender sua experiência aos outros. E disso deriva o caráter performativo que nos permite pensar Latour (2004): não se trata apenas de transmitir o conteúdo da *boa nova*, isso se congela na imagem que a Palavra transmite. É preciso irromper essa cadência, *e se preciso for, [usar] palavras*, ou seja, transpor-se para outra forma de habitar o espaço e fluir o tempo, visibilizando no seu modo de vida – no caso assembleiano com fortes implicâncias no corpo e comportamento – um sujeito transformado, *tecido* pelas palavras que profere e capaz de tecer *novos estados* ao evangelizar.

Assim, crescer/tornar-se assembleiano remete a um processo constante de educação desde a inserção na igreja até o final da vida, apropriando-se dos modos de pensar o mundo a partir das interpretações bíblicas e de constituí-lo em palavras dando sentido a existência. Mas ainda remete à dimensão necessária da ação, do experimentar o que podemos entender como um modo de vida que necessita ser vivido e testemunhado. Afinal, conforme veremos, desde cedo se aprende que o fiel deve ser a prova viva daquilo que ele prega. Ele está *tecido de palavras*, já que o seu modo de viver *se dá na palavra e como palavra* (LARROSA, 2001).

Por isso, *usar palavras* traz sentido à experiência, o que é fundamental no ato de educar. Afinal, o que tornamos parte de nós mesmos em nossa experiência, como o próprio sentido do termo, é *o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca*, enfim o que fazemos com o que aprendemos e o que nos tornamos (LARROSA, 2001). O difícil é deixar lugar para a experiência em uma época em que muitas coisas se passam ao mesmo tempo e rapidamente e inúmeras informações decorrem dia a dia, solicitando-nos opiniões, que logo se tornam – como objetos – obsoletas. Isso não torna as palavras uma experiência que perpassa, como explica Larrosa (2001), pois a experiência não é “[...] o que se passa, o que nos acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (LARROSA, 2001, p.21).⁸⁵

⁸⁵ A respeito da palavra experiência, Larrosa (2001) traz a definição em português enquanto “o que nos acontece” e em espanhol “o que nos passa”.

Nessa dimensão, acredito que a questão que também se faça presente no âmbito religioso seja o desafio de educar esses jovens desde cedo a um modo de experiência religiosa que não passe, e sim perpasse, permitindo que cada um viva na Palavra sendo tecido por ela e, assim, possibilitando que irrompa *novos estados, novos começos* ao evangelizar. Portanto, trata-se de um modo de vida que deve ser aprendido, transposto ao outro e visibilizado. Em outras palavras, trata-se de formas de condução, de educação em que cada um aprende a ser governado, mas também a governar e conduzir aos outros, conforme nos permite compreender a esse respeito os estudos foucaultianos.

4.1 CRESCENDO EM CRISTO: DOS MODOS DE CONDUÇÃO

O irromper do nascimento está cercado por variados discursos e práticas de diversas instâncias que tem por objetivo educar. Educação é um termo que advém do latim *educ*, que significa conduzir, guiar, colocar e articula-se ao sufixo *actio* conferindo-lhe o sentido de ação, direção, processo, conforme explica Veiga-Neto (2004). A educação está presente em diferentes momentos e espaços sociais, conforme já foi discutido. É anterior à emergência e à legitimação da educação no espaço escolar. Está presente na família, na igreja, nas amizades, nas mídias, nas formas de lazer, nas relações com a cidade e nos modos de habitar o tempo e o espaço. Diferentes instâncias educam, e talvez esse seja um dos grandes desafios da religião na contemporaneidade. Diante das inúmeras informações que circulam cotidianamente, das variadas instâncias que possibilitam o acesso à informação e das quais se empodera o indivíduo para fazer suas escolhas, como produzir uma experiência que o toque, que o perpasse, que o transforme e que produza comprometimento?

Isso ainda é mais complexo, porque não se trata de uma experiência que perpassa e conforma, e sim que necessita ser constantemente reativada, revivida. Os comprometimentos necessitam ser reatados em uma relação que torna cada vez mais difícil produzir consentimentos duradouros, inclusive no que tange o

compartilhamento de um estado de felicidade baseado na fé sobre a promessa de uma “terra prometida”, a salvação. Isso porque, como já foi discutido no terceiro capítulo, vivemos em tempos que oferecem pequenas experiências de felicidade instantâneas, passageiras às mãos do indivíduo. Vivemos em tempos caracterizados pela dificuldade de manter estáveis e atados os vínculos de união, de criar consensos, pertencimentos comunitários (BAUMAN, 2003).

Trata-se de um contexto caracterizado pelas significativas mudanças nas relações sociais, nos modos de afeto, nos laços matrimoniais, nas formas de organização da família, nos modos como se educam os filhos e como esses se relacionam com o mundo adulto. Vivemos o esmaecimento de percepções sobre tempo e espaço que resultaram em profundas mudanças sociais, econômicas, políticas, culturais, religiosas e geográficas ocorridas na Europa na passagem da Era Medieval para Moderna e que tiveram profundo impacto na vida cotidiana. “Os espaços idealmente bem fronteirizados da Modernidade deram lugar à dissolução de fronteiras” (BUJES, 2012).

E não se trata apenas do “esmaecimento” das fronteiras políticas, nacionais, geográficas, mas também do borramento das separações construídas idealmente entre adultos, jovens e crianças. Em tempos de acesso quase que ilimitado à informação sobre a concepção de assimetria entre o mundo adulto e dos mais jovens, a qual sustenta seu papel na condução dos mesmos a um estado de autonomia, parece perder a ênfase, quando passa a se colocar sobre os próprios indivíduos, a tarefa constante de educar. Resultado de uma ruptura radical nas formas de significar e usar o tempo e o espaço, emergem fenômenos inabituais, insólitos, e não por acaso se produzem novas formas de exercício e relações de poder em que vemos os jovens assumirem papéis e reivindicarem ‘agendas’ sobre o que desejam para conduzirem eles próprios as suas vidas (BUJES, 2012; VEIGANETO, 2002; PAIS, 2003). Como ajuda a pensar Bujes (2012):

[...] num mundo em que tudo se move a uma velocidade inusitada, em que se transformam nossos modos de acesso à informação, ao consumo, à *expertise*, as escolhas em termos de trabalho, lazer, práticas culturais, nossos compromissos, nossos afetos, os valores que professamos, tudo isso sofre a marca da fugacidade, encontra-se sujeito a ser prontamente substituído, descartado...(BUJES, 2012, p. 160).

Nessas condições, produzem-se reconfigurações no âmbito religioso, que não são imunes aos descompassos entre a sociedade do presente e a igreja do passado. Conforme é possível inferir a partir das discussões propostas no segundo capítulo, as religiões se rearticulam, dialogam com essa superfície do presente, mais ainda: se produzem nessas contingências. Mesmo que – a exemplo das igrejas consideradas mais tradicionais – se evoque uma identidade formada a partir do mito de uma “igreja primitiva”, a igreja – como quaisquer outras instituições ou sujeitos por elas produzidos – não está fora do lugar em sua relação com a sociedade.⁸⁶

É nesse sentido que concebo as discussões desenvolvidas sobre o lugar da religião na sociedade: produzindo-se nas condições do presente, nas contingências de nossa época, rearticulando discursos e práticas para aproximação de um diálogo com os indivíduos, reconfigurando suas grandes narrativas às pequenas narrativas individuais (HERVIEU-LÉGER, 1997). Caso contrário, incorre o risco de ser *transmissora de crença* e não constituidora de *estados de fé*, de produzir agregações de indivíduos que, como suas informações, não transformam, apenas tocam e passam. Afinal, suponho que é nessa estreita junção do diálogo – também semelhante à conversa entre amantes – que se procura fazer sentido, se busca produzir e (re) viver uma experiência religiosa capaz de transformar, envolver e produzir comprometimento em *tempos de fluidez*.

Nesse sentido, pautei os diferentes espaços religiosos em que peregrinei como espaços de educação, de condução, que visam à orientação de todos e cada um naquilo que se considera verdade. Nesses espaços, percebi a circulação de grandes narrativas que evocam ora uma suposta identidade única, fixa, vinculada ao mito de uma “igreja primitiva” e sua imbricação em uma igreja centenária, ora um sentimento de comunidade que procura fortalecer os laços que os unem – discussão sempre proferida do mundo adulto. A partir disso, passei a perceber como essas narrativas vêm se articulando às pequenas narrativas e que pistas fornecem para a constituição de sujeitos-jovens assembleianos. O que perpassa a discussão ao longo da Tese, nesse momento, se constitui como um caminhar por espaços que visam conduzir as condutas, ou seja, dirigi-las como algo passível de transformação

⁸⁶ Discussão proposta a partir da leitura de Traversini (2012) ao refletir sobre o desencaixe como própria condição de existência da escola na contemporaneidade.

aos fins desejados, conforme permite compreender a noção de *governo* desenvolvida por Foucault e discutida no segundo capítulo. Assim, permitindo trazer apontamentos sobre práticas e discursos que as mobilizam.

Entre outras possíveis formas de trazer a discussão, considere producente partimos dos trânsitos dos próprios sujeitos por esses espaços e suas práticas, o que configura distintas experiências, mas parte de uma das seguintes condições: **crescer e conviver em família evangélica** ou **converter-se em determinado momento da vida.**⁸⁷

Apesar das especificidades dessas trajetórias e das variadas formas de viver a experiência religiosa, levando-se em conta tensões, rearticulações e permanências percebidas no âmbito religioso, o ponto central da vida assembleiana é conferido à Palavra que, conforme viemos discutindo, torna-se eixo central em religiões com culturas enfaticamente bíblicas. Sendo uma religião pentecostal, busca inspiração do sobrenatural na ordem da vida, ou seja, a manifestação do Espírito Santo na revelação da vontade divina, já que a Palavra necessita ser compreendida, interpretada. Nesse sentido, é mediante sua ação que se encontra orientação sobre as formas de pensar e viver uma vida voltada a Cristo.

Essa experiência com o Espírito Santo é almejada no âmbito assembleiano e tem como fundamento as interpretações bíblicas, já que o texto-fonte apresenta tamanho poder de verdade que é considerado o *manual de vida* assembleiana. Dessa forma, perpassa espaços, discursos e práticas na constituição de sujeitos. Ainda que não correspondam à experiências homogêneas, crescer em famílias evangélicas ou se converter significa inserir-se em algum momento da trajetória em uma religião que convoca cada um a um modo de vida com significativas implicâncias no cotidiano e cuja orientação tem como fundamento as interpretações bíblicas.

⁸⁷ Procuo apresentar espaços, práticas e discursos presentes na condução dos jovens, percebendo suas relações na condução de si, utilizando como recurso as trajetórias observadas e narradas dos próprios sujeitos da pesquisa, evitando, nesse exercício analítico, extensas descrições.

4.1.1 Crescendo no Evangelho



Samuel ainda era menino e ajudava Eli na adoração a Deus, o Senhor. Naqueles dias, poucas mensagens vinham do Senhor, e as visões eram também muito raras. Samuel dormia na Tenda Sagrada, onde ficava a arca da aliança. E a lâmpada de Deus ainda estava acesa. Então, o Senhor Deus chamou: - Samuel, Samuel! - Estou aqui. Respondeu ele. [...] E Samuel voltou para cama. Então, o Senhor veio e ficou ali. E como havia feito antes disse: - Samuel, Samuel! - Fala pois o teu servo está escutando! Respondeu Samuel (JUNIORES, 2007, p.28).

Figura 13: Desenho de Fabiana inscrito na Revista Juniores, 2007. Arquivo Pessoal⁸⁸

Crescer numa família evangélica permite que, desde cedo, aprenda-se a viver no que denominam *harmonia com os valores cristãos*, ou seja, crescem participando junto à família a laços densos de sociabilidade, vivenciando modos de pensar e viver que compartilham os irmãos da mesma fé nos diversos espaços disponíveis: cultos, escolas bíblicas, corais, etc. Aqueles que *cresceram no Evangelho*, se inserem em espaços educacionais que potencializam a vivência no meio evangélico, permitindo crescer e aprender sobre a Palavra e ensinando como vivenciá-la no seu cotidiano. A força que esse modo de socialização intenso inscreve-se nas trajetórias daqueles que cresceram em lares evangélicos pode ser visibilizada em expressões recorrentes como: *jovens que cresceram no Evangelho, cresceram em Cristo* ou ainda

⁸⁸ O desenho da própria família foi ilustrado por Fabiana ao final da aula na classe Juniores da Escola Bíblica Dominical do ano de 2007 que tratava sobre a vida do personagem bíblico Samuel e sua relação com a família. A revista cedida para pesquisa no mesmo ano pertence a uma das jovens da pesquisa, Fabiana, que na época tinha nove anos. Atualmente possui 15 anos e vem atuando como auxiliar da professora no mesmo espaço de estudos bíblicos destinados a crianças. Torno a ressaltar o uso diferenciado de tipos de fontes na escrita da Tese em citações diretas de revistas e demais artefatos e de excertos de diário de campo e transcrições de falas.

cresceram nos bancos das Escolas Bíblicas Dominicais, permitindo perceber a importância desses espaços educacionais para a formação de sujeitos.⁸⁹

Crescer em Cristo expressa uma trajetória de crescimento espiritual ao longo da vida que é comparada ao crescimento de uma planta, conforme explica a Revista Juniores que é utilizada pelo espaço de estudos bíblicos dominicais, a Escola Bíblica Dominical:



Você já plantou alguma vez uma sementinha? Já notou como é lindo o crescimento dela? À medida que você vai aguardando, o brotinho começa a aparecer. Depois vem uma folhinha, outra, outra e outra e aos poucos aparece aquele caule e depois mais folhas, flores e frutos. Da mesma forma acontece com a nossa vida. O Cristão cresce pouco a pouco. São necessários cuidados especiais e um pouco de paciência na espera para se ver a planta crescer e chegar a produzir frutos deliciosos. Para o cristão crescer e desenvolver-se espiritualmente, é necessário ler diariamente a Bíblia para ouvir a voz de Deus, obedecer os seus preceitos e mandamentos e orar (falar com Deus) a fim de exercitar sua fé (JUNIORES, 2005, p.26-27).

PARA MEMORIZAR

"Antes cresci na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (2 Pedro 3.18).

Figura 14: Crescendo em Cristo. Revista Juniores, 2005. Arquivo Pessoal⁹⁰

A analogia do crescimento espiritual do cristão comparado ao cultivo de uma planta – conforme descreve uma das lições dominicais destinadas às crianças – permite apontarmos pistas sobre relação que se estabelece no âmbito religioso com essa nova vida que se inicia. Remete à ideia de que o crescimento daquele que nasce em uma família assembleiana começa quando ainda é uma *sementinha*,

⁸⁹ A expressão “crescer nos bancos das Escolas Bíblicas Dominicais” foi amplamente utilizada entre os assembleianos de Lisboa e menos recorrente em Novo Hamburgo, no entanto considero que seja uma expressão emblemática pois visibiliza aquilo que foi notório durante mais de uma década de pesquisa: a força e importância das classes de crianças da Escola Bíblica Dominical.

⁹⁰ Revista Juniores do ano de 2005, antes da última mudança curricular ocorrida em 2007, a qual rearticulou linguagens, imagens e textos a uma preocupação com as faixas etárias de cada classe.

determinando um ponto inicial mediante ao qual a família assume o compromisso em oferecer pacientemente *cuidados especiais* para essa criança. Também se possibilita que essa *sementinha* se desenvolva espiritualmente através da busca da Palavra de Deus, da obediência à vontade divina e do exercício de sua fé, para que *crezca e dê bons frutos*.

A *sementinha* remete à concepção de uma vida nova que irrompe em um acontecimento aparentemente trivial: o nascimento. Conforme permite pensar Larrosa (1998), sobre esse novo ser se projetam desejos, expectativas, anseios: passamos a expô-lo completamente ao nosso olhar, tornando-o não outra coisa senão aquilo que colocamos nele. Nesse sentido, o nascimento nada mais é que o princípio de um processo no qual a criança passa a estar no mundo e começa a ser um de nós. Ainda que incerto, esse processo coloca a nova vida em continuidade conosco e com nosso mundo, situando o nascimento em uma dupla temporalidade:

[...] de um lado, o nascimento constitui o começo de uma cronologia que a criança terá que percorrer no caminho de seu desenvolvimento, de sua maturação e de sua progressiva individualização e socialização; de outro o nascimento constitui um episódio na continuidade da história do mundo (LARROSA, 1998, p. 72).

Concomitantemente, a criança é o *outro* que nasce em nosso meio, na medida em que é sempre algo diferente daquilo que podemos antecipar, sabemos, queremos e esperamos: “A partir desse ponto de vista, uma criança é algo absolutamente novo que dissolve a solidez de nosso mundo e que suspende a certeza que temos de nós mesmos” (LARROSA, 1998, p. 73).

Diante desse *outro*, pessoas, instituições e sociedades passam a dispor de formas para educá-lo, responsabilizando-se por sua condução e criando espaços nos quais ele dispõe de procedimentos para o processo de individualização e socialização.

Nesse percurso no âmbito religioso assembleiano, um dos primeiros passos ainda quando bebê é a *apresentação ao Senhor*, o que não se configura ainda como o batismo, já que para as denominações evangélicas o batismo bíblico é um ato

voluntário e requerido pelo indivíduo quando se entende que esse possui condições de discernir o que significa essa nova etapa para sua vida.

A apresentação ao Senhor é um importante ritual de apresentação do indivíduo na comunidade assembleiana, realizado no espaço que agrega toda a comunidade: o culto.



Figura 15: Apresentação ao Senhor. Fonte: Elisa

Como sabemos, os rituais são uma característica presente em todas as sociedades. Apresentam uma característica paradoxal: ao mesmo tempo em que o ritual é incorporado à vida social, seu acontecimento irrompe tempos e espaços com a função de dar sentido à realidade. Conforme afirma Helman (1994): “[os rituais] são uma parte importante na maneira como qualquer grupo social celebra, mantém e renova o mundo em que vive e na maneira com que lida com os perigos que ameaçam aquele mundo. Os rituais ocorrem em vários ambientes, adotam formas diversas e desempenham muitas funções tanto sagradas como seculares” (HELMAN, 1994, p.196).

Segundo entende Turner, (1969), os rituais possuem a função de coesão social, tendo o aspecto expressivo na medida em que visibilizam valores e orientações culturais, bem como seu aspecto criativo, o qual cria e recria categorias da percepção da realidade, axiomas, leis naturais e morais, vindo a reafirmá-los para seus membros e servindo como memória. Em outras palavras, tem a função de manter vivas e transmitir as leis através da reafirmação do ritual, através de determinados símbolos (objetos, roupas, canções, etc.).

A própria nomeação traz pistas sobre a importância conferida ao ato de iniciação à comunidade, apresentando o recém nascido ao Senhor. É considerado um ato de gratidão a Deus pela nova vida que se insere no seio daquela família e

ainda de apresentação de um novo membro à comunidade assembleiana. Trata-se de uma forma de reafirmar os valores da religião e de mantê-los vivos na memória do grupo, confirmando o compromisso já firmado pelos pais diante da comunidade e reificando seu comprometimento para instruir a criança na religião. Por fim, é realizada a chamada *oração intercessória*, em que a comunidade pede intercessão divina para que os pais e a criança permaneçam firmes na fé e possam conduzi-la a viver uma vida marcadamente cristã.

É na aliança com a família que se procura desenvolver o que denominam vida cristã, ou seja, a condução da criança a um modo de existência pautado pelas interpretações bíblicas sobre modos de pensar e se portar diante do mundo nos diferentes espaços em observância às normas da crença praticadas pela família e controladas pela comunidade.

Nos diferentes espaços percorridos na pesquisa a menção a essa vida cristã esteve presente nas discussões, tendo referência direta no texto-fonte, ou ainda, fazendo-se referir nos artefatos que circulam nos espaços de estudos bíblicos: as revistas organizadas pela Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD). A esse respeito, destaco em especial o comentário proferido na *Revista Discipulado*, sobre o qual explica de forma sucinta em que consiste essa vida cristã:

Definir a vida cristã é simples. Agora vivê-la implica sério compromisso com Cristo. Veja o que o Mestre disse em Mateus 16.24: “Se alguém quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz e siga-me”. Isso significa que a vida cristã é o ato de seguir a Cristo, renunciando os interesses próprios, para que a vontade dele prevaleça em todas as áreas que lhe são submetidas [...] é o ato de estar figuradamente crucificado com Cristo, para que Ele viva através de nós. Aqueles que nos virem, portanto, observarão, em nossas vidas, não a nós mesmos, mas as marcas do caráter de Cristo”. É óbvio que do ponto de vista de Deus, isto é um processo, no qual somos aperfeiçoados dia a dia, O profeta Oséias escreveu: “Conheçamos e prossigamos em conhecer ao Senhor” (Oséias 6.3). [...] O aprendizado é diário, aos pés de Cristo (DISCIPULADO, 2002a, p. 8-9).

Ressalto a força que endossa a Palavra para aquele que pretende seguir uma vida cristã, o que pode ser visibilizada na mesma passagem inscrita na camiseta de um dos jovens presentes no Congresso da UMADC de 2012 e que se mostrou recorrente em diversos momentos da pesquisa:

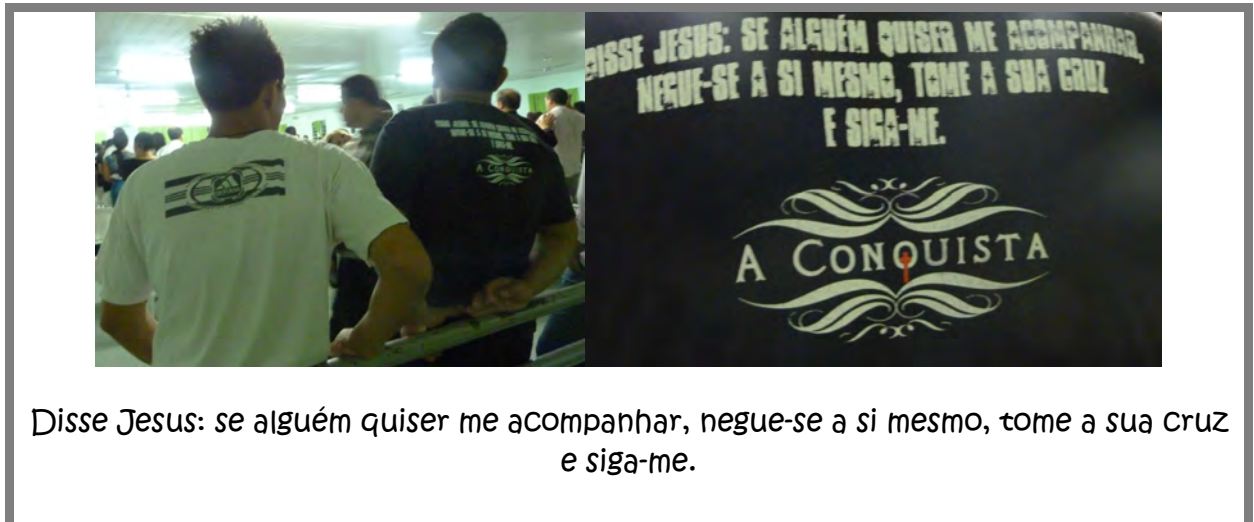


Figura 16: Siga-me. Registro de Prates (2012).

A família assume diante de Deus e publicamente em sua comunidade o compromisso de instruir seu filho nesse processo diário de aperfeiçoamento a um modo de existência baseado nas referências bíblicas sobre a vida de Jesus, requerendo que tenha uma vida exemplar, capaz de visibilizar publicamente as marcas do caráter de Cristo, renunciando a si mesmo para que prevaleça a vontade divina. Isso já nos traz pistas para pensar que marcas a instituição procura produzir nesses sujeitos: as marcas visíveis do caráter de Cristo na própria vida e de sua igreja – mediante a necessária renúncia de si.

Nessa direção, é possível compreender a família como um instrumento de governo, ou seja, um modo de conduzir as condutas e administrá-la em profundidade de acordo com os fins ensejados (FOUCAULT, 2008a). O que, por sua vez, não é algo natural, o autor permite compreender que a família se constituiu como referência da prática do bom governo até o surgimento da problemática da população. Grosso modo, bastava-se olhar o governo da família para ter como referência o bom governo. No momento em que a família deixa de ser pensada como um modelo e passa a ser concebida como um segmento no interior da população, a família constitui-se um instrumento mediante o qual se torna possível obter qualquer finalidade. Conforme tratado anteriormente, já no período da Reforma e Contrarreforma é possível perceber a importância da família na condução das condutas. A exemplo do protestantismo e das igrejas dissidentes – entre as quais, mais recentemente, situo a Assembléia de Deus – a família se dispõe como

instrumento para produzir desde a mais tenra idade crianças voltadas aos modos de vida cristãos mediante a práticas de apropriação da Palavra.⁹¹

Nesse sentido, a família e a igreja procuram visibilizar, ao longo do processo educativo, a imagem que tem de si mesmas sobre esse outro que irrompe no nascimento. Desde cedo, projetam uma vida marcada pelo que consideram adequado, procurando conduzir esse novo ser a uma vida integrada aos valores cristãos. Essa aprendizagem abrange um longo processo no qual a criança aprende sobre a Palavra desde pequena, conhecendo a Bíblia, histórias bíblicas, personagens marcantes, características desses personagens, importância para a vida cristã e para a igreja, etc. Assim, oferecem-se espaços que se voltem a uma educação marcadamente cristã.

A questão pertinente à pesquisa foi então compreender como investe sobre esses sujeitos para que se conduzam num projeto de vida marcadamente cristã. Que procedimentos utiliza? Que espaços disponibiliza? Que saberes os conduzem? E que práticas se colocam em exercício? O que os sujeitos fazem disso? Como vivenciam? Há espaço para novidade?

As indagações que foram discutidas ao longo da Tese a partir das observações e narrativas dos sujeitos sobre suas trajetórias, nesse momento, apontam para refletirmos sobre o que Larrosa (1998) descreve como educação. Segundo o mesmo, trata-se de um processo que se inicia desde o nascimento e que indica a forma pela qual respondemos a essa responsabilidade, recebendo e dispondo de espaços para que esse outro habite entre nós:

A educação é a forma em que o mundo *recebe* os que nascem. Responder é abrir-se à interpelação de uma chamada e aceitar uma responsabilidade. Receber é fazer lugar: abrir um espaço no qual aquele que vem possa habitar, colocar-se à disposição daquele que vem sem pretender reduzi-lo à lógica que rege em nossa casa LARROSA, 1998, p. 73 [grifos do autor].

⁹¹ A discussão sobre a família como instrumento de governo desta fez focando-se na sua articulação nos processos de escolarização pode ser aprofundada em: KLAUS, Viviane. A família na escola: uma aliança produtiva. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. DAL'IGNA, Maria Cláudia. Família S/A: um estudo sobre a parceria família-escola. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. LOCKMANN, Kamila. A proliferação das Políticas de Assistência Social na educação escolarizada: estratégias da governamentalidade neoliberal. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

Larrosa (1998) salienta que a educação não deveria reduzir a infância a algo que de antemão sabemos o que é, o que deseja, o que necessita. Fato esse que, do ponto de vista pedagógico, poderia findar-se na concepção infância como um momento específico e cronologicamente primeiro de um desenvolvimento passível de ser descrito pelos nossos saberes e dirigido pelo exercício das práticas. Como adultos que temos um mundo, não deveríamos reduzi-la à simples integração desse nosso mundo, como se já soubéssemos como ele é, para onde vai ou deveria ir, convertendo a infância na matéria-prima para realização de nossos projetos.

Considerar o nascimento como se fosse o ponto inicial de um desenvolvimento previsto, ou em outra perspectiva, como se fosse a aparição de uma matéria-prima que vamos tomar como ponto de partida para influir na história, com vistas a uma nova ordem social cujas ordens diretrizes nós já planejamos, não é receber os que nascem em sua alteridade, mas mera e simplesmente tomá-los como uma expressão de nós mesmos: do que nós somos ou do que nós queríamos ser. Mas a alteridade daquele que nasce só pode fazer-se presente como tal quando, no encontro com ela, encontramos algo verdadeiramente outro e não simplesmente o que nós colocamos ali (LARROSA, 1998, p. 74).

E esse parece ser um dos pontos mais tensos em relação à educação independentemente do âmbito em que se produz. Desde o nascimento vemos no outro a expressão de nós mesmos, daquilo que desejamos, ensejamos e projetamos. Ao mesmo tempo, o nascimento implica a aparição de algo no qual nós não podemos nos reconhecer. Isso porque o nascimento é a aparição de uma novidade radical, ou como se refere Arendt (*apud* Larrosa, 1998) ao que configura o nascimento de Jesus: o milagre da aparição da novidade radical no mundo. O desafio é que, diante dessa novidade que tenciona esse mundo idealizado, não sejamos como Herodes, criando mecanismos para destruição da novidade.⁹²

A questão que se apresenta à educação é justamente o *encontro* com o outro, daquele que se insere entre adultos que já tem projetos idealizados, espaços constituídos e formas de educá-lo: o que se produz diante da novidade? Como isso

⁹² Expressão utilizada em analogia à referência da autora sobre o modo como o nascimento de Jesus, expresso como a novidade que irrompe, é negado por Herodes que, conforme referem-se as passagens bíblicas, temendo o nascimento do Messias teria mandado matar todos os recém nascidos.

vem sendo percebido nas trajetórias desses jovens que cresceram em famílias evangélicas?

Corroboro a Alves (2009) ao considerar que a articulação família e igreja procura assegurar um determinado modo de condução que possibilite formar o jovem crente de acordo com as exigências da crença, desde o modo de falar, vestir, interagir, esperando que esse jovem criado no evangelho siga o caminho da família, de livre aceitação da fé. Portanto, há um investimento para que a trajetória que se inicia na *apresentação ao senhor* se estenda em longos anos de vivência dessa educação cristã nos bancos das escolas dominicais, nos cultos, nos corais, culminando na confirmação da fé com o batismo nas águas, mas visibilizando como consequência *crescer e dar bons frutos* – o que deve se estender a toda sua vida.

Nessa direção, é possível afirmar que o *crescer no Evangelho* mediante a aliança entre família e igreja no processo de educação, de constituição do sujeito crente, destrói a novidade trazida por meio do nascimento, do novo que irrompe, justamente porque a novidade é o outro que não se conhece, o que é um risco que necessita ser controlado. Dessa forma, os modos de educação têm como finalidade projetar sobre outro a expressão que se tem de si, da comunidade, não deixando espaço para novidade, para a diferença, para o que escapa e desestabiliza:

(...) as diferenças nos escapam e brincam conosco nesse espaço estriado como se fosse vazio, liso, um imenso e plano gramado... A diferença brinca conosco, livremente e sem regras, como crianças brincam alegres num campo. [...] pois a diferença não pode ser domada, controlada, sob pena de retornar ao mesmo (GALLO, 2005, p. 222).

A escola, o quartel e, como no caso analisado, a igreja em aliança com a família são instituições que não dispõem de espaços lisos, ao contrário, voltam-se a constante normalização das condutas aos parâmetros considerados adequados, portanto não cedendo lugar para diferença, apenas para mesmidade – o que, como discutiremos, não ocorre sem tensões.

A escuta das narrativas dos jovens traz pistas sobre essas relações com as gerações mais velhas, como remetem Daiane e Bianca, 16 e 15 anos respectivamente. As irmãs nascidas em família assembleiana cresceram nos bancos

das Escolas Bíblicas Dominicais, onde atualmente Daiane é auxiliar da professora das classes infantis. Já Bianca tem maior afinidade com o coral, um espaço de louvor e adoração fortemente presente nas observações e narrativas.

Crescer na igreja: Eu acho que é uma coisa bem diferente né, porque quando tu cresce [na igreja] tu conhece bastante pessoas, amigas, conheço várias gurias da igreja que eram da igreja, que fizeram escola dominical, algumas estudaram comigo, aí é bem legal, né. É bem diferente do que se converte depois, que entra depois. Porque quem entra depois demora bastante tempo até se adaptar, têm uns que demoram muito, a gente chama para conversar não vai, né, convida para ir na frente de Jesus, não quer seguir Jesus, não vai, né, é bem diferente (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

Crescer e dar bons frutos pode apresentar muitos sentidos tanto aos jovens como aos adultos: mostrar obediência aos padrões éticos e morais da crença, frequentar os espaços religiosos, colocar em exercício práticas de invocação à Palavra (aqui entendidas como oração, louvor, leitura, meditação e pregação), visibilizar a ação divina no seu modo de vivenciar a fé na igreja e no seu cotidiano, ter relacionamentos que reflitam as marcas da crença, casando e formando família, incentivando para que mais pessoas conheçam a igreja – fazer a diferença, conforme recorrentemente foi afirmado. Enfim, perspectivas que convergem no ensejo de continuidade presente nos discursos religiosos do mundo adulto que de alguma forma também é assumido nas narrativas dos jovens.

Acho que a igreja quer que o jovem traga mais pessoas né, que ali ele forme uma família, na igreja, cresça ali na igreja, que os filhos cresçam na igreja, que a juventude cresça na igreja. Eu acho que é o que os evangélicos querem, né. Pelo menos eu vejo também assim. Também acho bem importante isso, fazer contatos para dentro da igreja, fazer a diferença, né. [...] Eu me vejo no futuro seguindo o Evangelho, tendo uma família, uma família abençoada (Daiane, 16 anos, Canudos).

As narrativas das jovens que cresceram na Palavra permitem pensar que não se trata das mesmas relações estabelecidas nas demais gerações, pois, ainda que vislumbrem percorrer caminhos comuns na crença, reivindicam que os adultos percebam diferentes estatutos em que ser jovem é um deles:

Eu acho que eles acham que a juventude seja que nem eles, pensar que nem eles, ser igual a eles. Eu acho que é diferente né. Que nem quando é criança tem que falar uma coisa diferente né, tem que falar coisa de criança. Quando é adolescente, jovem, tem que falar outra coisa, eu acho que é assim né. Que nem agora, tem muita gente que quer que a gente seja que nem eles já. Meu pai é assim, gosta que a gente pense a mesma coisa que ele, queira a mesma coisa que ele (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

Ao longo da conversa, as jovens contam que às vezes é muito chato ser jovem, já que a geração mais antiga fica reiteradamente descrevendo como deveriam se portar e se conduzir, um parâmetro adotado pela experiência de vida do próprio adulto:

O meu pai não gosta das músicas que a gente escuta, ele diz que não elas não falam em Deus. Porque no tempo dele se ouvia só hino da igreja, uma melodia mais calma, tocada só no som do violão e da viola. E agora tem mais, né, tem bateria, guitarra... vai misturando com outros ritmos. [...] Eu gosto de sertaneja e a Bianca mais barulhenta, estilo rock, né. E o meu pai não gosta, acha que não fala em Deus... ele quer que a gente seja igual a ele (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

Evidentemente que os parâmetros reivindicados pelo pai não remetem exclusivamente a gostos musicais particulares, mas a concepções que são presentes no âmbito religioso acerca dos modos pelos quais se busca e se ouve a Palavra de Deus, uma experiência que não se restringe à leitura ou à escuta da Palavra lida, mas também da Palavra cantada que vem apresentando reconfigurações na contemporaneidade, sobretudo com sua articulação ao mercado *gospel*.⁹³

As reconfigurações que vêm sendo presenciadas pelas gerações causam por vezes tensões que não se restringem às rearticulações nas formas de se buscar a Palavra, mas também de se portar e se mostrar ao mundo, particularmente em relação ao comportamento e às vestimentas. Nesse caso, as irmãs destacam algo que é recorrente, a preocupação em relação às mudanças nas formas de se vestir: usar maquiagem, pintar as unhas, colocar salto. Uma mudança que gera controvérsias, sobretudo em relação à geração dos avós:

⁹³ *Gospel* refere-se, entre outros sentidos, ao estilo musical inserido no mercado voltado a músicas cristãs, conforme tratado no próximo capítulo da Tese.

É mais chato para os idosos né, reclamam bastante [risos]. A minha avó se a gente usa salto ela diz que quem usa salto é quem vai pro baile, que ela usava salto quando ia pro baile, se a gente usa uma saia dois dedos acima [do joelho] ela encrenca. [...] quer que a gente se vista que nem era antigamente, com a saia lá embaixo, ela não entende! (Bianca, 15 anos, Canudos, 2012).

A avó e a mãe fazem parte de gerações que, conforme acompanhei no Mestrado, se converteram após a migração para comunidade local. Com a conversão, passaram a pautar a vida a novas formas de se portar diante do mundo através das prescrições da igreja. As normativas a que frequentemente se referem os fiéis dizem respeito aos chamados *usos e costumes* que, conforme discutiremos, sofreram alterações. Essas alterações foram tensionadas por mudanças que já vinham se configurando na sociedade, sobretudo na juventude de seus pais: crescente incorporação da mulher no mercado de trabalho, maior independência em relação aos “entraves” familiares, outras instâncias que passam a assumir com força o papel de socialização da família, como o próprio grupo de amigos, novas conceptualizações a respeito dos modos de afetos e sexualidade, etc. (PAIS, 2012). Nesse sentido, não causa nenhum espanto que os maiores estranhamentos dos jovens se deem com a geração de avós que propriamente a de seus progenitores:

A gente tem liberdade de falar com a mãe, ela sabe as coisas que estão acontecendo e dá conselhos. Têm muitas amigas nossas que vêm aqui em casa e...também são da igreja, elas não tem essa liberdade de falar com as mães delas, daí gostam de conversar com a minha mãe também. Ela sabe o que acontece com a gente, sabe se a gente tem algum problema, se está gostando de alguém, se “ficou” [risos] (Bianca, 15 anos, Canudos, 2012).

Sobre as relações de pais e filhos Pais (2012) argumenta que as relações de verticalidade vêm dando lugar a relacionamentos mais igualitários, de cumplicidades que emergem num contexto feito de sociabilidade, em que os filhos parecem mais abertos aos controles dos pais e estes em grande medida mais tolerantes na educação dos filhos, embora não seja nenhuma via de regra, ou tampouco signifique a ausência de conflitos.

A esse respeito, Novaes (2004) considera que a circulação das informações e transformações nas formas como se pensava adequado educar os filhos produzem novas relações e também novos conflitos familiares. No âmbito religioso, isso pode se referir à maior tolerância dos pais em relação aos *usos e costumes*, embora haja uma grande dificuldade de compreender as vivências dessa geração em que as escolhas são cada vez mais provisórias e reversíveis. Podemos ainda acrescentar a forma em que muitas vezes os adultos mostram certo estranhamento nas relações que emergem nessa *superfície de contato* em que veem crescer essa geração, conforme podemos depreender na narrativa do preletor no Congresso de 2012 da UMADC, transcrita no diário de campo:

Temo uma geração high tech, acho ótimo as tecnologias, mas a noite toda no MSN [...]? A vida não pode ficar stand by para fé, a Bíblia não pode ficar na estante! [...]. (Excerto extraído do diário de campo, 16.10.2011).

As cobranças da geração de adultos imbricadas no âmbito religioso podem ainda ser mais intensas quando se tem um grau de parentesco muito próximo com alguém do ministério, sobretudo se esse for pastor ou presbítero. Isso porque o grau de parentesco acaba dando visibilidade sobre o modo como conduz a sua vida em relação àquilo que é considerado adequado, sancionado e controlado pela igreja. A esse respeito, Alves (2009) comenta que institucionalmente se espera que esses jovens tenham posições mais comprometidas com a igreja e pontos de vista em consonância com os parâmetros de sua congregação. Ao mesmo tempo, a conversa junto aos jovens permite perceber que a visibilidade desses laços de parentesco pode produzir outros efeitos que parecem ensejados na contemporaneidade, e não somente pelos jovens: serem reconhecidos – o que pode adquirir o sentido de popularidade.

Daí, assim... a minha infância inteira foi dentro da igreja. Não tive muita... como eu posso te dizer? Fora disso, entendeu? Até porque a gente, meu pai praticamente vivia dentro da igreja, né?! E como eu era pequeno, tinha que ficar junto com ele. [...] Então a gente [ele e seu irmão] cresceu sendo filho do pastor e tal, então tinha bastante popularidade. Então, a maioria dos meus amigos são da igreja, e tem amigos meus que eu vejo até hoje. A gente se conhece há uns 15 anos, cada um pegou seu rumo, mas a gente tem os contatos que é desde a época da Deus é Amor, que a gente ia mesmo (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

A narrativa de Luciano permite ainda notar outro elemento presente ao longo do fluxo da trajetória daqueles que crescem em famílias cristãs: o trânsito entre denominações. Crescer em famílias cristãs não significa necessariamente permanecer na mesma denominação, haja vista o intenso trânsito interdenominacional apontado por pesquisadores e presente na trajetória mencionada. Jovens que cresceram acompanhando o pai, pastor na igreja pentecostal Deus é Amor, passando a experimentar outros rumos na juventude, inclusive no âmbito religioso.

Então, a gente assim era bem... meu pai era pastor, né, da igreja... então a gente era filho do pastor, então tinha bastante popularidade. Quando a gente passou para Assembléia, a popularidade era muito pequena em vista do que a gente tinha em vínculos de amigos, assim. A decisão de passar para a Assembléia foi por causa que a gente, a maioria dos nossos amigos casaram ou pararam, e acabou ficando a igreja sem jovens. Literalmente não tinha ninguém. Tinha eu, meu irmão, e daí mais um grupo assim, mas eles eram assim, estavam começando, estavam na pré-adolescência (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Ao longo da conversa com Luciano, pude perceber o desestímulo propiciado com o “esvaziamento” de jovens na igreja em que cresceu, já que a maioria dos seus amigos teria casado ou saído da congregação; o que visibilizou o anseio desses jovens em estar junto de seus pares, de sua geração, compartilhando outros elementos comuns que nem sempre dizem respeito à fé. Na busca desses “preenchimentos”, os jovens rumam em suas próprias trajetórias e, seguindo caminhos nem sempre ensejados pelos pais, criam pertencimentos entre seus pares, encontrando “abrigos” entre amigos, compartilhando elementos comuns de sua época e, por que não, também outros caminhos possíveis na fé?

Hã... daí a gente decidiu vim pra cá. A gente conhecia umas amigas dele e tal, daí a gente acabou vindo pra cá. Quando a gente chegou aqui na Assembléia aí foi um período bem... poucas pessoas assim, foi um início bem legal, uma pessoa que nos ajudou bastante foi o [nome do líder da juventude do setor oito na época e posteriormente consagrado supervisor geral do campo]. Logo quando a gente começou assim ele era líder jovem do setor [indicação do setor] eeee... ali ele foi a pessoa que mais do que ajudou nós a ficar mesmo, porque acreditou, porque se não fosse ele, assim, a gente não ficaria; porque até pelo chegar e ter

aqueles vínculos de amizades. Ficou bem difícil, ficou bem complicado. Mais a questão dos rapazes do que com as gurias. Com as gurias foi mais tranquilo, mas questão com amigos assim foi bem difícil no começo. (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

A aproximação à linguagem dos jovens e a criação de espaços particulares para suas vivências na fé têm sido preocupações presentes em muitas igrejas, ainda que lidem de diferentes formas em relação às distâncias geracionais entre jovens e adultos. Além das relações geracionais, as igrejas ainda criam estratégias para lidarem com um amplo movimento cultural evangélico que vem tornando o universo estético e comportamental dos jovens um dos principais *fronts* de conversionismo religioso, conforme aponta Jungblut (2007). Nesse contexto, diversas ações são instituídas com grande sucesso através de organizações interdenominacionais e paraeclesiais, a exemplo: Surfistas de Cristo, Atletas de Cristo, a Organização Palavra da Vida (promotora de acampamentos juvenis) e o evento Marcha para Jesus – que reúne anualmente milhões de pessoas nos grandes centros do Brasil (JUNGBLUT, 2007).

Embora tenha sido percebido o trânsito de jovens por alguns desses espaços, a exemplo da Marcha de Cristo e acampamentos juvenis organizados por outras instâncias religiosas, esses itinerários não são recomendados pela instituição. Inclusive isso foi causa de desentendimento da família de uma jovem que frequentava acampamentos juvenis oferecidos por outra igreja, o que culminou no ensejo da jovem de desligamento da Assembléia de Deus para ingressar definitivamente na outra denominação e no deslocamento de sua família para a Sede do campo onde se sentiram acolhidos depois do episódio.

O trânsito da pesquisa entre diferentes congregações no âmbito religioso assembleiano permite afirmar que a igreja não está indiferente a esse segmento da população, ao contrário, é crescente a presença de espaços destinados a esse público, como congressos, seminários, cultos, retiros, classes de estudos bíblicos, entre outros espaços que criam uma série de investimentos sobre esses sujeitos. A igreja dispõe de um departamento exclusivo para juventude presente em diversos campos em âmbito nacional: a União da Mocidade das Assembléias de Deus, que encontra sua coordenação geral vinculada à sede de cada campo e seus respectivos supervisores de setor e lideranças em cada congregação.

Ainda assim, parece presente nas narrativas a importância de haver, nessa “teia”, membros da igreja com “vocação” para levar adiante um trabalho significativo que envolva os jovens de cada congregação, através de uma importante característica ensejada numa vida marcadamente cristã: a liderança.

Em conversa com o pastor, é possível perceber sua forte preocupação com os jovens de Canudos, um desejo de estar junto e auxiliá-los em suas trajetórias, mas é algo que não se efetiva tamanha é a amplitude do campo, nove setores “[...] são nove setores, os jovens acabam se identificando com os líderes de cada setor, e vai deste líder levar estes jovens, incentivá-los a outros espaços [...]” (Excerto diário de campo, 05.10.2011).

A igreja parece conferir um papel fundamental às lideranças em cada congregação para produzir envolvimento entre os jovens, sobretudo porque reconhece a necessidade de ter que reforçar constantemente os laços que os unem em tempos em que até mesmo as relações familiares são tão complexas. Isso traz tensões também na instituição religiosa: novos arranjos familiares, outras relações entre pais e filhos, mães “chefiando” famílias, filhos equiparando-se nas decisões domésticas ou mesmo “chefiando” os pais – enfim, muitas relações são possíveis nas organizações familiares.

A minha vida, assim, ela foi iniciar... eu sou de uma família cristã, da Assembléia, do tempo de um dos pastores que era mais rígido, que era o pastor [nome do Pastor Presidente antecessor ao atual], de um tempo bem rígido. Até vou falar bem a realidade mesmo, eu nasci, meus pais não eram cristãos, mas com oito anos de idade minha mãe faleceu. E daí, a minha mãe era irmã gêmea com a minha tia, e eu me apeguei com a minha tia que era cristã e fui morar com ela, por que eram os mesmos costumes, o mesmo jeito, a mesma comida e tal, passei a morar com ela e passei a ir na igreja a partir dos oito anos de idade, uma idade que era bem novo ainda. E aí eu passei a frequentar a igreja. Eu me lembro ainda, que com uns nove, 10 anos, o negócio era bem rígido, o meu tio exigia bastante de mim mesmo sendo criança. (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Crescer em família evangélica remete, assim, a diferentes arranjos familiares que fazem parte do cotidiano desses sujeitos: filhos criados pela mãe, pela avó, pela tia, por algum parente próximo. No contexto religioso, muitos dos estudos tramados na Tese apontam ainda outra feição: recorrentemente nem todos os membros da família são da igreja. Nesse sentido, apontam para um perfil que é facilmente percebido nas igrejas por onde circulei: a maioria dos seus membros são mulheres.

Contando com esse fator, a igreja produz orientações para que o fiel aprenda a manter os laços de sua família sem desatar o compromisso com a comunidade religiosa:

Você não pode partir para o extremo e impor, pela força [...]. A Palavra de Deus diz: “Não por força, nem por violência, mas pelo meu Espírito” (Zacarias 4.6). É o Espírito Santo que faz a obra, sem necessidade da força ou da violência. Não é, também, recomendável extrapolar os limites de sua liberdade e “perturbar” os demais familiares nos momentos inoportunos. Isso pode fechar as portas para o Evangelho. Então o que fazer? Seja prudente, sem que isso signifique falta de ação. Procure ser um observador atento das oportunidades e aproveite-as com cuidado, para mostrar o amor de Jesus. Procure deixar que o testemunho de suas próprias ações fale [...]. Se você é um pai de família tente introduzir o culto doméstico, levando a esposa e filhos a participarem com alegria da reunião. Levá-los à igreja será uma questão de tempo. Se você é esposa, pode até começar o culto doméstico, mas primeiro busque a concordância do marido, para que isso não seja fator de desagregação. Outra coisa: é importante participar das reuniões da igreja, mas não deixe o marido e os filhos à própria sorte [...]. Se você é filho, aja do mesmo modo. Seja obediente aos pais, cumpra suas obrigações filiais e mostre que a rebeldia é coisa do passado. Se você for induzido a alguma prática incompatível com a fé cristã, seja educado e responda com mansidão, que você tem outro projeto de vida: o de servir a Cristo de todo o coração (DISCIPULADO, 2002a, p. 9-10).

O excerto da revista *Discipulado* permite trazer a discussão um ponto muito ressaltado na pesquisa a respeito da forma como a fé se relaciona aos diferentes projetos de vida existentes em cada família. O perfil de muitos arranjos familiares percebidos ao longo da pesquisa traz o que muitos fiéis denominaram como uma “luta” para vencer o inimigo. Nesse caso se referem à ação maligna que busca impedi-los de viver em plenitude sua fé, trazendo embates para o seio do lar, tornando ainda mais difícil o papel de ser mãe, pai, filho, aprendendo a perceber as “oportunidades”, sem deixar de ser exemplo, estimulando a também buscar a fé a partir do seu modo de ser, de agir e de viver uma vida cristã. Essa é uma escolha que nem sempre é fácil. Na maioria das vezes, é narrada como um período de grande turbulência na família e que pode resultar na aproximação dos demais familiares à religião, no rompimento do fiel com a igreja e, outras vezes, na continuidade sem êxito na conversão dos familiares. Conforme o que é narrado, acredita-se ser mais fácil adensar os laços da fé com pessoas que não tenham

quaisquer laços de parentesco – lembrando da ordem máxima: *Ide e pregai o Evangelho*.

Note-se que esta trajetória de crescer na igreja, nem sempre remete à inserção na crença por laços de parentesco. Através das redes de sociabilidade que se formam nas comunidades é notória a presença de jovens que cresceram no Evangelho sem necessariamente serem de famílias evangélicas, como é o caso das relações de compadrio e apadrinhamento.

No primeiro caso, refiro-me às relações densas de amizades e vizinhança que tornam da família pessoas sem quaisquer laços consanguíneos, o que permite pensar no compromisso do “compadre” ao levar para igreja o filho de um grande amigo. No segundo caso, não há vínculos de amizades familiares que antecedam a aproximação à igreja. Entretanto, a ação de algum membro da congregação na evangelização de pessoas que não possuem vínculos densos de amizade e que, por vezes, nem mesmo são por ele conhecidas, vem a incentivá-las a *conhecer Jesus* e, a partir desse passo, paulatinamente cria vínculos de irmandade.

Essas situações não são raras, embora possa salientar ainda outro aspecto que é bem menos recorrente: quando a criança passa a ser acolhida como membro da própria família que a apadrinou – seja mediante processo de adoção ou simples consentimento informal dos pais. Nesse sentido, inscrevo na narrativa uma situação que me foi marcante pela proximidade com as instituições e pessoas que atuavam junto a uma família. O ponto de reflexão para Tese é o processo de adoção de uma criança que vivia em situação de vulnerabilidade desde pequena. O pai estava preso há muitos anos, a mãe e um dos irmãos (ainda menor de idade) envolvidos em situações delituosas e os demais irmãos menores vivenciando essas cenas no seu cotidiano.

Enfim, infâncias interrompidas pelas vivências muito próximas à violência, ao crime e ao fornecimento de substâncias psicoativas. Ainda que tenham sido presentes ações de instâncias competentes, por vezes, pareceram improdentes diante de realidades tão “duras”. A própria criança, em suas brincadeiras pela rua, aproximou-se da igreja e foi incentivada pela congregação a participar das atividades. Nesse percurso, uma das famílias assembleianas envolveu-se de tal

forma com a criança que o “apadrinhamento” na fé, sob consentimento da mãe, se estendeu ao auxílio das mais variadas questões, tais como alimentação, educação, acompanhamento escolar e finalmente resultou no acolhimento dessa criança no seio da família assembleiana.⁹⁴

Evidentemente isso ocorre mediante as formas de se lidar com o cotidiano de uma comunidade que está próxima à violência, ao crime e à circulação de substâncias psicoativas e de se relacionar com as pessoas envolvidas nessas situações – o que não se restringe a comunidade local. As igrejas têm sido marcantes pelo caráter de inserção em diferentes âmbitos e situações, aproximando-se de pessoas que têm suas vidas marcadas por diferentes histórias, buscando *resgatar vidas e almas*, como denominam.

4.1.2 Convertendo-se em Cristo

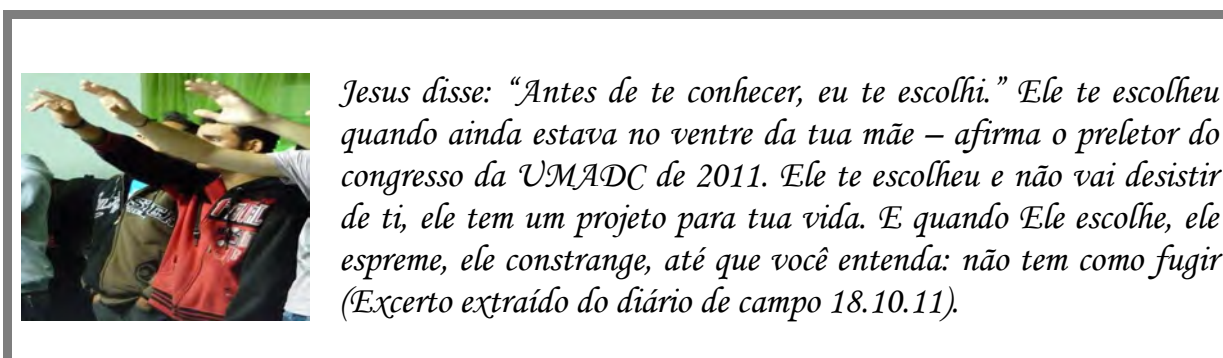


Figura 17: Convertendo-se em Cristo. Registro de Prates (2011)

A *conversão* é outra trajetória possível na inserção à crença e possui relação à ordem máxima discutida anteriormente *Idé e pregai o Evangelho*. Embora o crescimento evangélico seja um fenômeno social que abrange todas as camadas sociais, possui grande representatividade em comunidades com maiores problemas socioeconômicos. Conrado (2005) considera que os evangélicos constituem o segmento religioso mais expressivo em relação à experimentação de situações de violência e pobreza, criando espaços de agregação social que possibilitam novas

⁹⁴ Iniciando um processo em comum acordo com os pais e os trâmites legais envolvidos.

trajetórias a partir da conversão, através de uma densa rede social de ajuda mútua.⁹⁵

Nessa direção, é possível afirmar que a igreja contemporaneamente apresenta um duplo movimento de salvação. O que, por um lado, remete a possibilidade de salvação no plano transcendente, na busca de salvação da alma; por outro, a inserção na crença parece acentuar a resolução de problemas da ordem do cotidiano, no plano imanente. Conforme é possível perceber ao longo das análises, muitas vezes, as narrativas apontam para um maior acento na resolução de problemas terrenos, relacionados à cura de doenças, a adversidades afetivas e questões de ordem financeira. Isso aponta que a constituição dos sujeitos-jovens no âmbito religioso não se “desencaixa” da sociedade atual, onde prevalece a lógica da *presentificação*.

Em grande medida, as narrativas que versaram sobre o crescimento religioso em Canudos apontaram a forma contundente em que o rápido crescimento populacional no período das migrações na década de 80 abrangeu a ampla atuação da igreja, sobretudo como rede de apoio aos sérios problemas sociais que se intensificaram. Esse fato, por outro lado, também permitiu o rápido crescimento da igreja com os novos convertidos.

Ressalto que esse perfil de conversão alterou-se, inclusive muitos desses convertidos fixaram-se na região constituindo famílias, entre as quais fazem parte muitos dos jovens da pesquisa. Razão pela qual a maioria dos jovens com que conversei não eram convertidos, visibilizando a ênfase em outra trajetória: crescer

⁹⁵ O envolvimento das igrejas nas ações assistenciais ou mesmo filantrópicas é conceituado por Conrado (2005) como “ação social” que nem sempre foi consensual. As controvérsias presentes no cenário religioso evangélico, imbricavam-se a própria construção identitária que buscava diferenciar católicos e espíritas kardecistas que creem na prática de boas obras em suas perspectivas de salvação ou no processo de reencarnação. O receio do envolvimento na ação social por parte de alguns segmentos evangélicos também esteve relacionado ao posicionamento político, pois consideravam que a ação social poderia confundir-se com tendências comunistas e esquerdistas, argumento que acaba se perdendo após a Queda do Muro de Berlim. O cenário religioso evangélico, a partir de então, passa a caracterizar-se pelo crescente envolvimento na ação social, a qual abrange desde o envolvimento na alfabetização, na Reforma Protestante do século XVI, às crescentes ações sociais, seja por meio de atividades assistenciais como distribuição de alimentos, à filantropia com oferecimento de creches e reforço escolar ou, ainda, engajamento em ações que defendam a ampliação dos direitos humanos e políticos em nosso século (CONRADO, 2005).

em famílias evangélicas. Trata-se, portanto, de rumos diferentes daqueles notoriamente presentes na pesquisa junto a adultos, seja na pesquisa realizada no Delta do Jacuí na Graduação ou em Canudos na Especialização e Mestrado. Também se difere das trajetórias de muitos jovens com que conversei em Portugal em que a grande maioria não *creceu no Evangelho*, mas se inseriu na igreja através da conversão.

A esse respeito, percebo que as trajetórias de conversão analisadas ao longo dos anos com diferentes gerações e locais de pesquisa, excetuando especificidades, apresentam a mesma estrutura narrativa. Refiro-me à narrativa que versa sobre um rompimento aparentemente abrupto entre o passado e o presente da conversão. O que muitas vezes articula a inserção na crença com a resolução de problemas pessoais e familiares – desde pequenos infortúnios do cotidiano, dívidas, desemprego, doenças e vícios. Essa lógica de resolução dos problemas que afetam o cotidiano também é visibilizada nas narrativas dos jovens que *creceram no Evangelho*, sobretudo no caso daqueles que se desviaram durante algum período. É importante salutar que os vícios nem sempre correspondem à dependência de substâncias psicoativas, mas uma conduta moral e ética não condizente com os novos valores que passam a assumir a partir de sua inserção na crença, o que também definem como condutas de desvio.

[...] eu era um traficante e fui ungido pelo Espírito; [...] nunca usei drogas, mas vivia na promiscuidade; [...] vi minha mãe desenganada no hospital e tomei a decisão do batismo; [...] na verdade eu cresci na igreja e me desviei. Mas o Senhor é misericordioso e ele me viu perder todo o meu orgulho, lá na frente da minha mãe, ajoelhado, eu me humilhei e [em lágrimas] perdi perdão (Excerto Extraído do Diário de campo, Canudos, 2011).

A narrativa do jovem proferida ao longo da tarde de louvor no campo de Canudos ressalta o poder do Espírito Santo em sua vida, tornando público percursos que dificilmente seriam narrados em outras circunstâncias, mas que são compartilhados com recorrência nos espaços assembleianos. Mas por que essas experiências são enaltecidas em suas narrativas quando seriam facilmente silenciadas em outros espaços?

Compreendo que essas experiências pessoais com a crença são compartilhadas nos espaços dos cultos, evangelizações, estudos bíblicos e conversas informais porque assumem a função ritual no contexto religioso, ordenando acontecimentos e reafirmando valores ao grupo, o que denominam testemunho. Trata-se de um importante ritual cuja narrativa inscreve um passado desviante que, após algum infortúnio, rompeu-se, levando o sujeito ao nascimento espiritual, à conversão (ORO, 1998). Há a experiência de um passado hierarquicamente inferior ao presente, através de uma aparente ruptura existente na fala que se configura na ordem: profano e sagrado. E é justamente nessa configuração no testemunho que se manifesta publicamente o poder conferido ao Espírito Santo.

Embora o discurso religioso possa compreender a conversão como uma ação imediata em relação ao poder conferido ao Espírito Santo ao tramar os fios das narrativas, foi possível perceber uma rede que se estabelece desde a aproximação à igreja – ainda que não desconsidere a importância da lógica da conversão à crença. Mesmo que o testemunho se construa na distinção entre um passado longínquo, nas experiências presentes com o espaço sagrado, já existem, muitas vezes, elementos comuns à crença e uma rede social que o aproxima da religião. Também argumento que as narrativas enaltecem situações como violência, roubo, uso de substâncias psicoativas, desestruturação familiar e experiências consideradas promíscuas, não apenas porque os sujeitos podem passar por situações desordenadoras, mas porque é justamente sobre estas situações que se reordena a relação entre o sagrado e o profano construída no discurso religioso. Afinal, quanto maior a desordem, maior se torna o problema solucionado, e, conseqüentemente, maior é o poder atribuído ao Espírito Santo.

Entendo, portanto, que o testemunho posiciona o sujeito em relação à crença, tanto como personagem quanto como narrador. Trata-se, contudo, de um ritual que expõe, muitas vezes, experiências pessoais traumáticas e sofríveis, que possivelmente seriam silenciadas em outros espaços, afinal há a interdição do que pode, quando e como pode ser (ou não) dito.

A esse respeito, considero produtivo discutir como se constrói a dinâmica da conversão nas narrativas, ponto de fundamental importância no meio evangélico.

Para entender como se configura essa trajetória de aproximação à crença, necessitei articular as análises nas tessituras entre pesquisas anteriormente realizadas, já que a trajetória de conversão foi pouco presente entre os jovens com quem conversei no contexto de Canudos, embora muitas vezes observada nas narrativas proferidas por fiéis nos cultos e ainda notória na presença de novos convertidos no espaço de estudos destinado a sua preparação para ingresso a comunidade, o Discipulado. Assim, tais articulações permitem entender alguns elementos que são caros à crença, trazendo pistas para pensar os diferentes sentidos que assumem junto aos jovens, ainda que haja ressalvas quanto a especificidades das condições locais e de pesquisa.⁹⁶

Nessa direção, retomo a narrativa de Samuel, 57 anos, cuja trajetória é comumente apresentada nas narrativas de assembleianos: a relação da conversão com infortúnios, muitas vezes, descritos como vícios. A narrativa de Samuel versa sobre a aproximação de sua família à igreja através da ação de um obreiro que, frequentemente, o procurava para conversar, falar sobre a Palavra e ouvi-lo atentamente. Conforme suas reminiscências, naquele período, era dependente de substâncias psicoativas e, sentia-se profundamente solitário, sem rumo, desamparado. Contava apenas com o apoio da jovem esposa que, muitas vezes, encontrava-o embriagado nas madrugadas pelas ruas. Conforme narra, a vida parecia não ter mais sentido, havia perdido a dignidade perante a sociedade e não percebia mais no olhar dos amigos e familiares qualquer cumplicidade. Nesse sentido, a ação de um obreiro assembleiano permitiu recomeçar sua vida.

A cada dia, o obreiro devolve a possibilidade de Samuel ordenar os acontecimentos. Ao narrar suas histórias e ouvir sobre as histórias que circulam no espaço religioso, Samuel produzia-se como autor, narrador e personagem, dando sentido as suas experiências a partir de outras. Afinal, o sentido de quem somos é semelhante à construção e à interpretação de um texto narrativo, que passa a ter

⁹⁶ Discipulado é um curso introdutório destinado a novos convertidos e ainda preparatório para o batismo nas águas. Busquei pistas desses espaços para compreender a experiência da conversão, mas evitei aprofundar discussões diretas nesses casos para não causar constrangimentos aos sujeitos, recentemente convertidos, e da igreja, que investe sobre os mesmos num momento de inserção a uma nova vida, evitando inconvenientes. Para aprofundar a discussão, optei por articular narrativas de conversão construídas ao longo desses anos, muitas das quais remetem à conversão ainda quando jovem, embora evidentemente haja especificidades geracionais e das condições de cada pesquisa.

significado em suas relações intertextuais e com o seu funcionamento em um contexto.

A narrativa de Samuel permite perceber as tramas que envolvem sua aproximação à crença, fornecendo informações para compreender a força que produz seu testemunho na comunidade. Entendo que a narrativa de Samuel é percebida na crença como prova do poder divino, da misericórdia de Deus diante daquele que se reconhece publicamente como pecador em seu testemunho e não o abandona. Como a figura do pastor que diante de seu rebanho vai em busca da ovelha perdida, Samuel narra o ato de misericórdia do Pai; ou ainda, dito de outra forma, do poder de Deus em conceder o perdão e dar vitória àquele cujo passado foi marcado pela embriaguez, pela solidão, pela perdição. Mas diante do *encontro* com o obreiro, que representa a ação divina, ele foi perpassado, tecido por palavras, vindo a *aceitar Jesus como salvador*, ingressando em uma nova vida, sendo acolhido pela comunidade religiosa.

Evidentemente não se trata de uma relação simplista entre infortúnio e conversão. É notório como várias religiões são atuantes em situações de desamparo em que, muitas vezes, a pessoa parece perder a condução de sua própria vida. A narrativa da dependência de substâncias psicoativas, algumas vezes vinculada ao crime, foi presente nos testemunhos de jovens em cultos e congressos. Procurei não explorar essas narrativas nas análises por razões éticas que teria dificuldade de sustentar.

A igreja cria estratégias para enfrentar o problema da dependência de substâncias psicoativas, conforme pude observar em incursões realizadas em espaços específicos de recuperação da igreja ao longo dos anos de pesquisa em espaços como o Grupo de Encaminhamento a Alcoólatras e Drogados da Assembléia de Deus em 2002, na Ilha dos Marinheiros e No Desafio Jovem de Três Coroas em 2007. No mesmo ano também foi criada a Comunidade Terapêutica Desafio Resgate Jovem ligada ao Campo de Canudos, com capacidade para 60 internos atualmente.

Não interessa ao estudo discutir a legitimidade desses espaços no tratamento de jovens dependentes de substâncias psicoativas, mas considero pertinente apontar como muitas religiões, a exemplo da Assembléia de Deus, têm assumido

um compromisso frente à dimensão de problemas sociais que não são efetivamente supridos pelo Poder Público. Nesse sentido, podemos afirmar que essas religiões não se mostram alheias aos problemas vivenciados no cotidiano. Se por um lado, a *laicização* tem como faceta sua associação ao intervencionismo dos poderes administrativos do Estado na vida da sociedade, por outro, o debilitamento das políticas sociais e crescente responsabilização de cada um pela sua vida presente numa forma de governar neoliberal tem reimpulsionado a intervenção das igrejas em problemas da ordem da vida terrena, nesse sentido, funcionando como estratégias de gerenciamento dos riscos sociais. Podemos depreender esse fato a partir das arguições tecidas ao longo da Tese, especialmente em referência as discussões do segundo capítulo (PETERS, 2002; PAIS, 2006).

Apesar do aparente vazio narrado por Samuel e reiterado por tantos jovens que preambulavam no anonimato da(s) cidade(s), “[...] o espaço urbano fervilha de múltiplas coagulações sociabilísticas”, como nos ajuda a pensar Pais (2006a, p. 232), tornando possível criar “preenchimentos” em outros laços ou cumplicidades sociais. O sentimento de pertença religiosa pode servir de apoio para enfrentar angústias, inseguranças, tormentos que se inserem nos dilemas pessoais e que, por vezes, parecem romper com qualquer possibilidade de felicidade na vida.

Nessa direção, o conceito discutido anteriormente de *desencantamento do mundo* como feição da debilidade do sagrado presente nas sociedades modernas parece assumir uma perspectiva inversa: a do desencantamento do sagrado em relação ao mundo. Corroboro Pais (2006) ao suspeitar que o desencantamento percebido nas narrativas dos fiéis em relação ao mundo e à vida é um dos elementos que pode impulsionar a busca do transcendental. Como sugere o autor, em situações em que a vida parece não ter mais sentido, Deus surge como solução, se não efetiva, uma solução que oferece abrigo para as angústias terrenas e que se constitui a âncora de salvação para vida extraterrena.

As inscrições produzidas no diário de campo muitas vezes remetiam a pensar na forma como o mundo se desencanta nas narrativas dos assembleianos perante o processo de santificação; ou seja, perante as implicações de um modo de vida pautado na Palavra que enseja viver conforme o exemplo de Cristo, marcando sua diferença em relação ao que se considera desviante, nomeadamente mundano. É

notório que igreja se torna, para muitos anônimos que preambulam pelos espaços da cidade, um lugar onde sua existência é reconhecida, onde não há necessidade imediata de se provar o direito de estar lá. Cria-se um acolhimento independentemente da história que cada um carrega. Procura-se produzir um sentimento de irmandade em que a reciprocidade daquilo que se doa e se recebe vai além de objetos, conforme Pais (2006): compartilham-se sentimentos, experiências, símbolos e devoções.

Considero que esse sentimento de irmandade produzido pela rede de sociabilidade aproxima não convertidos à experiência religiosa, o que não se restringe a situações de angústia, solidão e desamparo. Muitas vezes esse sentimento está vinculado à influência de algum familiar no ingresso do jovem na crença, conforme remeto à trajetória de Éder, jovem assembleiano, residente em Lisboa, com quem pude conversar a respeito de sua própria experiência de conversão.

Eu já fui em igrejas Universal, evangélicas e católica, as três, mas graças a Deus fiquei na evangélica, na Assembleia de Deus. [...] Depois eu comecei a vir para cá...mas houve sempre aquele medo porque eu queria mudar, mas tinha sempre aquela voz que dizia “Não, não, não, continues onde tu estás.” Só que eu tinha um vício [pausa], e dou graças a Deus por ter me livrado desse vício. Eu era viciado em pornografia. E por causa disso nunca conseguia me converter, aceitar Jesus. Vim para aqui, mas pronto, sai desviei-me outra vez. Pronto, comecei a ir a festas, beber, pensava que era fixe, os meus pais diziam “Ah, vamos aquela festa”, íamos. Eu era mulherengo mas só tinha lábia, eu tinha muita lábia... Mas pronto, o Meny [seu primo] começou a me falar que havia um campo bíblico [retiro de jovens] e não sei o que, reunião de jovens aqui na igreja. [...] comecei a vir aos poucos [a Igreja Evangélica Assembleia de Deus], vim, sempre contrariado, mas eu vinha. Até que [por volta dos 11 anos de idade] chegou o campo bíblico e foi pah! [pausa].⁹⁷ (Eder, 15 anos, Lisboa, 2013).

Eder apresenta uma trajetória de vida que vincula a conversão na crença à cura daquilo que considera ter sido um vício em sua vida: a pornografia. Por questões éticas, não considero pertinente tratar especificamente da experiência

⁹⁷ As expressões *fixe* e *pah* remetem a gírias portuguesas. *Fixe*, para os jovens da pesquisa, assume o mesmo sentido que *legal* para os jovens brasileiros, significando, portanto, algo positivo, bom. *Pah*, nesse caso, geralmente é utilizado denotando alguma situação/evento que irrompe, como no exemplo narrado, se depara com outros modos de ser/estar jovem vinculados ao âmbito religioso.

traumática narrada pelo jovem. Interessa perceber o mecanismo que é desencadeado ao se ingressar na crença e, finalmente, *aceitar Jesus*, a conversão.

A trajetória de Eder na crença, diferentemente de Samuel, se dá pelo interesse do próprio jovem em conhecer a Palavra a partir do vínculo de parentesco e amizade que possui com seu primo Meny. Isso porque Eder cresceu ouvindo falar de Deus, já que a mãe de Meny se converteu logo que imigrou para Portugal, razão pela qual Meny desde os primeiros anos frequenta os bancos da Escola Bíblica Dominical.

Eder sentia o desejo de buscar esse Deus que ouvia falar, o que passou a fazer peregrinando por diferentes itinerários religiosos, até que sua mãe escolheu congregar na Igreja Universal do Reino de Deus e ele, mais tarde, passou a congregar na Assembleia de Deus.⁹⁸

Eder já possuía em sua rede de relações uma forte admiração pelo modo como seu primo vivenciava a experiência religiosa, pela forma como a tornava visível em sua postura diante do mundo, de uma vida cristã. Vida essa, articulada a sua inserção na crença, o que cria uma rede de pertencimentos em que os laços de irmandade presentes no âmbito religioso ainda propiciam a construção de grupos marcadamente juvenis, nos quais partilham outras vivências ao estar juntos.

A narrativa permite perceber a importância dos laços firmados na igreja com aqueles que dela se aproximam e, tratando-se de jovens, parece que os investimentos voltados para esse público são também marcantes, como retomo sua narrativa a respeito do campo bíblico:⁹⁹

⁹⁸ Em Portugal, algumas denominações evangélicas, sobretudo neopentecostais, não são reconhecidas, como é o caso da Igreja Evangélica do Reino de Deus.

⁹⁹ Torno a ressaltar que as imagens publicadas possuem autorização e não tem qualquer referência de identidade em relação às narrativas. Aproveito ainda para comentar a imagem trazida da Bíblia, cuja capa traz a inscrição "Geração Eleita". A mesma foi confeccionada por um dos jovens da pesquisa em Lisboa, o qual solicitou que lhe conferisse tal crédito na Tese.

Eu fiquei impressionado eu via muitos jovens aqui, adolescentes adorar a Deus dessa maneira. Epa! Há um Deus que realmente transforma! E eu pensei em deixar-me levar ali mesmo e aceitei Jesus. Depois que vim do campo bíblico, nunca mais, bem apaguei as músicas do mundo todas do meu telemóvel [telefone celular], comecei a ouvir mais louvores, pesquisei mais. Tudo que é cristão comecei a ter em meu telemóvel e até agora fui transformado e dou graças a Deus (Eder, 15 anos, Lisboa, 2013).



Figura 18: Campo Bíblico. Registro de Prates (2013)

Ressalto que as experiências de conversão na comunidade de Lisboa de Sete Rios trazem fortes marcas da trajetória de imigração de famílias de maioria angolanas que vieram fixar residência em Portugal há cerca de duas gerações.¹⁰⁰

Ainda que haja igrejas mais próximas às suas residências, vemos se formar em torno daquela congregação uma reunião de fiéis que guardam em comum uma trajetória de vida marcada pela imigração e pela experiência com o Espírito Santo no empoderamento para a resolução de seus problemas, vivenciando uma fé em que as marcas de sua cultura, de sua história são valorizadas e compartilhadas na congregação.

¹⁰⁰ Não se trata da única congregação assembleiana de forte presença africana, o congresso assembleiano de igrejas marcadamente africanas ocorrido em fevereiro de 2013 visibilizou essa potência.



Tchoma , tchoma, tchoma
 Deus dí milagri
 Irmão tchoma bu Deus
 Deus dí milagri

A igreja de Sete Rios em Lisboa é conhecida por acolher junto aos fiéis portugueses grande número de imigrantes africanos e seus descendentes, alguns dos quais já nascidos em Portugal. A igreja se destaca por articular elementos de uma cultura enfaticamente bíblica e de uma experiência pentecostal às manifestações culturais dos fiéis, imbricando-se a Palavra ouvida e cantada à língua, ritmo, musicalidade e expressão corpórea nas manifestações rituais da crença (Excerto extraído do diário de campo, 15 de fevereiro de 2013).

Figura 19: Sete Rios. Registro de Prates (2013)

É nessa busca de estar juntos perante o compartilhamento da fé, da crença, da cultura, dos modos de viver que remetem a biografias individuais que vemos o fluxo das famílias, dos jovens pelos arredores de Lisboa, para estarem juntos numa mesma congregação.

Nesse sentido, rememoro a trajetória de Samanta. Desde seus dez anos de idade passou a frequentar, junto com a mãe, uma congregação da Assembleia de Deus próximo a residência nos arredores de Lisboa. Pouco depois, sua mãe trocou de congregação, sendo acolhida em Lisboa. Mas Samanta inicialmente preferiu continuar indo na mesma igreja próxima a sua casa onde já tinha alguns amigos e, com a distância da mãe, adquiriu maior liberdade de ir e vir, como comentava uma das jovens ao seu lado: *Quando não temos os pais por perto fazemos tudo e mais alguma coisa!*

O que conquistou Samanta a transitar semanalmente na cidade, levando aproximadamente uma hora em cada trajeto que envolvia trem e ônibus, foi a crescente presença de jovens na igreja de Lisboa, no ensejo de estar junto de seus pares, de sua geração.

E agora mudei para cá né e acho que estou melhor aqui. Antes não tinha assim muito jovens e eu ficava assim “Fogo ir para uma igreja de velhos, meu!” Pensava assim: “Vou ficar só de manhã, depois [à tarde] vou embora”. Depois começou a vir mais e mais jovens [...] (Samanta, 17 anos, Lisboa, 2013).

A igreja propicia sociabilidades, em alguns momentos potencializa espaços de agregação voltados aos jovens que, independentemente dos espaços institucionalizados da crença, produzem formas de ser e estar juntos imbricados nas marcas de sua geração. Nesse sentido, a igreja não se configura para esses sujeitos como apenas um lugar de invocação à Palavra – de oração, louvor, leitura, meditação, pregação, de experiência com o Espírito Santo. Conforme descrevem as narrativas, é ainda um lugar em que se produzem sociabilidades juvenis e busca de afetividades:

Crescer na igreja e se converter é bem diferente né. Tem gente que nem é da igreja. Que nem tem guris lá na sede que nem são da igreja e vão para lá só para ver as gurias. Eu sei porque tem uns amigos meus que não saem de lá, mas não pisam na igreja, é só na rua. Que nem tem o namorado da Tatiana que não era crente, ia para a igreja, mas só para ver as gurias. E aconteceu que se conheceram. E foi que dali foi que ele se converteu bastante né. Brigavam bastante, né, ela xingava ele bastante, porque é um relacionamento difícil né. E dali ele começou a se portar na igreja né, e agora é um obreiro. Ele é porteiro na igreja agora, dirige culto, prega bastante, né. Mas antes não gostava de ir na igreja, agora é mais crente que ela ainda [risos] (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

É notória a força que as relações estabelecidas em cada congregação exerce na inserção à crença, o que parece muito presente entre os jovens. Isso permite ressaltar um aspecto recorrente nas discussões de pesquisadores sobre o tema: a forma como os convertidos recorrentemente mostram-se mais preocupados em visibilizar, perante a igreja, sua retidão à crença, a exemplo do namorado de Tatiana, 17 anos, Canudos que, segundo narra, *agora é mais crente que ela*.

Conforme Alves (2009; 2010), diferentemente dos jovens crescidos em famílias evangélicas, cujas normas já foram apropriadas ao longo de sua trajetória de vida na igreja, os jovens que não passaram por uma socialização pentecostal desde crianças tendem a se mostrar mais dedicados e obedientes às normas, seguindo à *risca* as prescrições da congregação. Isso remete ao fato de não estarem familiarizados com a crença e temerem o risco de serem malvistas ou sofrerem algum tipo de sanção, embora haja maior tolerância da igreja em relação ao processo de transformação esperado a esse novo membro que se insere no seio da igreja.

Esse processo está diretamente relacionado ao poder conferido ao Espírito Santo na resolução de problemas e transformação cotidiana do sujeito pautada em uma nova vida; o que aparece fortemente nas trajetórias tanto dos jovens que se converteram como também entre jovens que *cresceram no Evangelho*, conforme permite perceber Ester:

Eu passei por uma experiência bem sofrida. Eu tive entre a vida e a morte. Eu quase morri. Eu estava sentindo muita dor na minha barriga, doía, doía. Daí eu ia no médico, ficar três dias indo no médico e ninguém sabia o que era. Fizeram ecografia e não acharam. E no quarto dia que eu fui ele fez uma outra ecografia e viu que o apêndice tinha estourado. Eu tive que ir para uma cirurgia muito rápida, de urgência. Fiz a primeira cirurgia, voltei apara casa e quando eu tinha começado a ir na aula, faz uns três anos isso, me estourou uma outra bolha. Voltei pro medico, colocaram dreno, fizeram um monte de coisas e não achavam o que era e aquilo não passava. Eles fizeram a segunda cirurgia e tinha ficado pus dentro da barriga e eles tiveram que limpar tudo de novo. E voltei para casa. Quando voltei para casa uma terceira complicação, daí começou a inchar de novo a minha barriga, começou a doer de novo, fui para lá pro médico. Tinha esquecido um fio cirúrgico dentro de mim, e esse fio fez com que meu estômago e meu intestino grudassem. Isso tudo aconteceu porque o médico não fechou direito o ponto no meu intestino. Eu tive que fazer uma terceira cirurgia [silêncio]. Eu acredito que se Deus não tivesse lá nessa terceira cirurgia eu tinha morrido. Tenho certeza que o Espírito Santo estava ao meu lado. [...] Eu tinha 16 anos. Eu também pensava que comigo nada ia acontecer, mas agora é diferente (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

A Assembléia de Deus evoca como base a espiritualidade expressa no emocionalismo ligado à vivência do Espírito Santo presente na sua matriz doutrinária. Nessa relação, confere-se primordial importância à manifestação do

Espírito através do batismo e dos dons espirituais, dentre os quais podemos destacar a glossolalia, a profecia e a cura (ORO, 1998).

A glossolalia refere-se ao dom de falar línguas estranhas, conferido pelo poder Espírito Santo e que se encontra fortemente presente nas primeiras igrejas pentecostais oriundas, conforme já discutimos no segundo capítulo, do movimento de avivamento espiritual estadunidense no início do século XX. Esse movimento se espalhou rapidamente entre os imigrantes, dentre os quais suecos que vieram a fundar em 1911 a Assembléia de Deus no Brasil e, em 1913, em Portugal.

As profecias também apresentam forte relação a essas igrejas, inclusive em sua própria história e crescimento no mundo, através das narrativas de chamamento espiritual, como foi referido anteriormente no estudo.

A cura é um elemento centralizador das igrejas pentecostais surgidas no Brasil, sobretudo na segunda onda (FREESTON, 1994), mas que se torna presente também na Assembléia de Deus – surgida na primeira onda –, por meio da articulação de novos elementos. O fenômeno da cura significa a aceitação do Evangelho, a libertação que cura não apenas as doenças, mas o pecado. A cura se dá através da incorporação do Espírito Santo que tem o poder de milagres, conforme permite compreender Oro (1998):

[...] o poder que o Espírito Santo confere ao crente não se restringe ao espaço privado, subjetivo, mas também o atinge no espaço público, social, na medida em que o batismo no Espírito acarreta uma mudança pessoal frente à sua vida, com conseqüências sociais. Nesse sentido, o Espírito Santo como poder, é percebido pelo crente como fonte de elevação da auto-estima, força para enfrentar os sofrimentos e disposição para atuar no “mundo”, transformando-o, de domínio do Satanás em obra de glorificação de Deus (ORO, 1998, p. 151[Grifos do autor]).

A causa dos infortúnios seriam os males que assombram os homens, embora, como considera Montero (1985), a manifestação do mal seja menos importante do que suas causas: *Deus fez o homem a sua imagem e semelhança, portanto não daria a eles maldade, é o demônio que causa o mal na Terra (Excerto extraído do diário de campo, 2003)*. Como discute Oro (1998, p. 149) “(...) a origem das doenças, embora algumas possam ser naturais, é posta em âmbito do sobrenatural, mais especificamente, na intervenção demoníaca do mundo”.

A esse respeito, retomo a narrativa de Toni, professor da Escola Bíblica Dominical de Canudos, com quem pude conversar sobre sua trajetória de conversão. Extraí de sua narrativa, nesse momento, os sentidos que a intervenção da instância sobrenatural apresenta em sua trajetória, entendendo o infortúnio como um instrumento divino para sua aproximação do plano sagrado:

O meu irmão já era crente, né, e eu não era. Daí, ele passou mal numa noite, daí, num domingo de manhã, ele pediu para mim levar ele lá no Centro, para ele consultar, né. [...] ele pediu para nós ir ali na [menciona nome da irmã da igreja ligada ao Círculo de Orações da congregação do Centro da cidade], porque ela é crente, para ela orar. [...] Daí eu comecei a pensar comigo “Mas eu só vou levar ele lá, eu só vou levar, eu não sou crente, né, eu leio a Bíblia todos domingos, assim, né, procuro fazer o que é certo, tudo”. Daí nós chegamos lá, daí a irmã veio e atendeu nós. Daí nós chegamos na área, daí a irmã falou, né, que queria que nós orássemos por ele, né. Daí ela começou, orou e tudo. Mas, daí, ela já começou, Deus já começou a revelar para ela, né. E daí ela disse assim: “Deus permitiu essa enfermidade em ti, porque Deus queria falar contigo” e apontou para mim [Pausa, Toni sorri]: “É assim, assim, assim. Tem um espírito de morte que te acompanha, o Diabo quer te ver morto, tu é um escolhido de Deus, Deus tem uma chamada, uma obra contigo e é para ti, Deus manda dizer que é para ti fazer um propósito com Ele e ir para igreja. Deus vai mudar a tua vida”. Eu tinha vergonha até de conversar com as pessoa, sabe [...], quando eu tinha ali uns quinze, dezesseis anos, não tinha graça, sabe, de viver [...]. Daí passou três meses e eu não botei os pés na igreja, não fui pra igreja. E meus irmãos sempre me convidando, né. Daí uns três meses eu fui lá para o centro comprar uns alto-falantes para arrumar umas caixas de som. E, daí, vindo, oitenta por hora mais ou menos, o carro bom e tudo, [...] capotei o carro e tudo e pensei “Agora a minha vida acabou”, né, porque arrumava coisas em casa e não sobrava nem para comprar um par de meia, era só para se manter, terrível mesmo. Daí, pensei: “vamos levar um tempão para arrumar o carro”, não tinha dinheiro. E, daí, no domingo de noite, meu irmão me ligou, né, para nós irmos no culto. Daí, eu era bem orgulhoso, assim, sabe, não gostava, nunca fui contra, mas não concordava, eu para mim não me servia ser crente, sabe [risos]. E, daí, eu fui. Meu irmão veio me buscar e, depois, me trouxe. Daí, no primeiro culto que eu fui, eu já lia a Palavra, muita coisa eu já compreendia, mas muita coisa não entendia. Daí, nesse primeiro culto que eu fui, num domingo a noite, o irmão [nome do pregador da igreja], da igreja lá em baixo que estava pregando, e, daí, eu vi, assim, pela Bíblia, e aí a maneira deles pregar a Palavra, né, era que nem, assim, Jesus falando, Jesus pregando, né, e, daí, assim, eu entendi que ali era o meu lugar, sabe. Eu achei o que eu procurava, mas o Diabo não queria que eu encontrasse, sabe, assim, o caminho, a salvação, né, a Igreja de Cristo, onde Ele, que a Bíblia diz que, né, orarão e expulsarão os demônios, curarão os enfermos, né, porque na Igreja Católica não existe isso, não tem isso. [...] E, daí, naquele dia, eu me humilhei e aceitei Jesus e isso já faz dez, onze anos já. E, daí, graças a Deus mudou a vida, tudo, né. Deus me deu vida nova. Três dias depois já negociei aquele carro todo amassado por outro dois anos mais velho e

ainda ganhei oitenta pila [reais] de volta [risos]. Foi tremendo, sabe, e começou a melhorar. [...] Daí Deus abençoou, comprei carro, moto tudo. Deus foi abrindo as portas, né. Daí a gente tá bem [risos] (Toni, 38 anos, Canudos, 2007).

O poder do Espírito Santo apresenta ainda outros sentidos que, especialmente no caso dos jovens, podem referir-se à intervenção do transcendente sobre dilemas vivenciados nos relacionamentos afetivos, conforme foi reiteradamente narrado pelos jovens, a exemplo de Carolina.

Eu antes de namorar como cristã eu tinha alguns namorados, pronto (...) e depois partiam logo para parte sexual e eu não estava preparada para isso, e aí rejeitei. E Deus foi abrindo a minha mente e quando realmente Deus envia a pessoa que me vem e estou com ele há três anos. E quando namorava com ele nós já sabíamos da tentação nós sendo jovens nessa situação, e então nós procurávamos namorar na rua, nos sítios públicos, evitando as quatro paredes. E graças a Deus, Deus nos ajudou e casamos e estou feliz ¹⁰¹(Carolina, 25 anos, Lisboa, 2013).

Assim, o poder conferido à ordem divina não remete apenas à cura, mas à ajuda na solução de problemas da ordem do cotidiano, demonstrando um caráter marcante no âmbito religioso na contemporaneidade: a articulação das grandes narrativas religiosas às biografias de vida, à resolução dos problemas que afetam a vida terrena (HERVIEU-LÉGER, 1997). Para isso, embaraços vivenciados na vida por vezes são concebidos como manifestações do mal para afastá-los da fé, novamente reiterando o poder divino para resolução de problemas que pareciam sem solução: arrumar um emprego, vender o automóvel, passar na prova da escola/faculdade, fazer a carteira de motorista, resolver problemas nos relacionamentos afetivos, ou ainda (re) conduzir o jovem a uma vida marcadamente cristã etc.

A esse respeito retomo a trajetória dos primos Meny e Éder que sempre foram muito próximos, mesmo quando suas vidas eram pautadas por valores distintos, já que Éder converteu-se já em sua juventude e Meny *cresceu nos bancos da Escola Bíblica Dominical* onde foi educado pela família e pela igreja e levado a seguir um

¹⁰¹ *Sítios públicos*, na narrativa da jovem, refere-se a espaços públicos, a exemplo das praças.

modelo de vida cristão. Essa proximidade trouxe tensões também na trajetória de Meny, cuja preocupação voltou-se sobre outras aprendizagens, não propriamente voltadas aos exemplos de Cristo, mas aos exemplos de seu primo, cuja popularidade entre as meninas tornava-o respeitado entre seus pares na escola.

Nesse período, Meny passou a observar atentamente como seu primo havia se tornado tão popular, inclusive ao que se refere às relações de afeto como *curtir* e *namorar*.¹⁰² *Ele era notório por todos os sítios que passava!* Explicava-me Meny, justificando porque passou a aprender junto ao seu primo o *passo a passo* de como se tornar um rapaz sob os parâmetros ensejados pelos colegas na sua escola. Aprender a se tornar um rapaz galanteador entre as meninas, ou como se refere, *com lábia, um pegador*, permitiu que assumisse visibilidade entre colegas, conquistando prestígio e passando a se inserir num modelo idealizado de ser jovem pelo grupo, *mulherengo*, ou como passaram a denominá-lo no recreio escolar: *Meny playboy! Meny playboy!*

Eu estava desviado também e ficava naquela lábia também. Opa! Eu quando pegar tu vai ver! Sempre assim, mas eu sempre tive aquele receio. Por que minhas colegas queriam namorar comigo e eu dizia não, não mesmo não... E eu ao contrário do [meu primo] eu sempre arrastei ele comigo para igreja, eu tinha aquela noção da Palavra, do que a Palavra dizia mesmo, porque a minha mãe, eu cresci na Escola Dominical e tinha aquela noção básica. E eu também sentia quando ele estava meio desviado, eu sentia: “Ah ele tá meio desviado, será que é mesmo assim?” Eu ficava mesmo mal ... Depois acabei me influenciando e comecei a me desviar, ficar mulherengo [...]. Mas graças a Deus eu voltei [...]. O namoro para mim hoje é uma coisa séria e Deus vai sempre orientando (Meny, 17 anos, Lisboa, 2013).

O que foi narrado inicialmente com certo entusiasmo e orgulho logo cedeu lugar ao arrependimento, na medida em que passou a enaltecer o sentimento de vazio e tristeza vivenciado no período em que ele se afastou de Deus, trazendo para sua narrativa discursos que operam na constituição do sujeito assembleiano. Assim, passou a explicitar um ponto importante para aquele que enseja viver uma vida

¹⁰² A expressão utilizada entre os jovens portugueses traz o mesmo sentido da gíria *ficar* recorrente entre os jovens contemporaneamente, referindo a relações afetivas marcadas pelo desenlace de compromissos de longa duração, sendo marcadas pela fluidez de nossa época.

cristã: a renúncia da vontade, por vezes denominada como *vontade da carne*, para aproximar-se, conhecer e vivenciar a vontade de Deus.

Isso não ocorre sem tensões que, por vezes, remetem a situações de afastamento das orientações da crença, o que consideram incidir com maior risco em um período da vida específico: a juventude.

[...] numa idade, idade dos 14, 15, 16, até os 17, é uma idade muito complicada. É uma idade conhecida onde os jovens são inconformados, são, como diz a sociedade, são rebeldes, tem algo dentro deles que eles têm o desejo de conhecer, é a ansiedade de 6ª, 7ª série, até o 1º ano, eles têm o desejo de conhecer... eles tão se conhecendo na verdade, eles tão se conhecendo, o seu corpo e tal. E daí tem o desejo de sair, tu vê teus colegas assim, isso é bom, isso não é, é bom ir numa festa e tal, mas dentro do padrão da igreja é diferente, é bem diferente. É nessa idade que o jovem se afasta, foi nessa idade que eu saí da igreja. Eu saí por que é uma renúncia muito grande, eu admiro aqueles que conseguem passar por essa fase, eu conheço jovens que estão passando por esta fase e estão conseguindo. Nós trabalhamos com jovens ali, eu me criei então, até os meus 14 anos dentro da juventude [nome do setor], eu me criei ali, sendo liberado por uns amigos nossos, eu me criei ali. Mas chegou esta fase toda que eu comecei a conhecer o mundo e tal... mas chegou um tempo em que algo falava dentro de mim – isso só pra quem conhece o poder que tem do Espírito Santo trabalhar dentro de ti. Eu passava na frente da igreja e olhava assim: “Bah! um dia eu quero voltar, por que eu sei que o melhor caminho é esse, eu sei que a minha vida vai melhorar quando eu tomar uma posição com Deus.” E chegou um dia, eu tinha de 18 pra 19 anos, eu voltei, sabe? Já voltei namorando com a minha futura, minha esposa agora, voltei. Nós estávamos namorando e Deus começou a trabalhar na nossa vida, começou a nos moldar, e parecia que tinha algo que dizia pra mim: um dia tu vai ter uma função aqui dentro, vai trabalhar aqui, mas era algo que falava lá no fundo, ninguém sabia. Aí começamos a ir no culto, Deus começou a trabalhar em nós, foi nos capacitando, um certo dia nós começamos a trabalhar com a juventude. Então o que eu vejo é que agora é uma outra fase, é a fase de eu ter que dar exemplo pra eles, eu passei pelo que eles passaram e tenho que, agora, tentar abrir os olhos deles. E essa fase que eu passei dos 14 até os 18 anos foi um tempo que eu perdi, por que agora, dos 19 até os 22 anos que eu tenho, a minha via só mudou, pra melhor, sabe? As coisas assim... é Bíblico, quando o povo de Israel se virava contra Deus, o povo de Israel só ia pra baixo, só perdia batalha, só se afundava. Mas quando o povo resolvia tirar os ídolos e adorar o Deus verdadeiro, que o Deus Nosso Senhor, começavam a adorar Ele, o povo só prosperava, o povo só ia avante, só andava pra frente, e as maiores promessas foi quando o povo tava voltado pra Deus. E eu vejo assim, sabe?! (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

As situações de desvio narradas pelos jovens recorrentemente justificam o afastamento da fé devido ao ensejo de também experimentar o que seus amigos e

colegas vivenciam, escapando dos controles da crença, cujas normatizações não permitem determinadas relações afetivas, experiências sexuais antes do casamento, ingestão de bebidas alcoólicas, ou mesmo, livre acesso a todos os espaços de lazer e entretenimento onde estão presentes modos de vida que destoam dos parâmetros da crença.

Com 16 anos, assim, eu dei uma fraqueza assim. Não... não quis levar muito a sério, mas ser jovem hoje é bem difícil, tá no vínculo da igreja com regras, com várias coisas que tu tem que se submeter pra tu conseguir ser um jovem fiel, um adorador de verdade. Então acaba se tornando bem... como posso dizer? Não é que é uma coisa difícil assim, mas é como tu é jovem, tu que está no momento, tu quer ter aquele teu momento de sair e conhecer outros horizontes. E comigo não foi diferente eu quis também conhecer outras coisas, pra ver como é que era, experimentar, pra ver o que que é, do que eu ouvia falar... e como sempre foi comigo dentro da igreja, naquele mundinho assim, igreja sábado, sábado igreja, igreja sábado. E daí eu fui. Daí a gente foi, teve outros amigos meus que se desviaram que até eram evangélicos e acabaram parando, e a gente ainda manteve contato e eles acabaram me influenciando, e até hoje eu só venho sendo influenciado, posso dizer [risos]. Que tipo se dá algum dia, ele “Ah vamos fazer tal coisa?”, “Ah, vamos lá, vamos!”, entendeu? Eu sou muito assim. E acabei me influenciando. E se eu te disser que não foi legal eu vou tá te mentindo, foi legal, mas eu sei que também foi errado. Se eu te disser que eu estou arrependido, eu estou arrependido, mas não posso dizer que não é bom, porque daí eu vou estar te mentindo. Porque estar lá no mundo é bom, mas é errado ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo que seja bom, que seja, eu vou tá um negócio aqui que não saia daqui [risos]... [Trecho excluído]. Eu continuei na igreja e fazia coisas erradas dentro da própria igreja e isso foi bem difícil. E chegou um ponto que eu perdi esse amor, não tinha mais, e daí foi bem difícil ter que reconquistar aquele amor. Não sei se tá conseguindo me entender? E com o passar do tempo eu conseguia... a gente cresceu... a gente pensa... a gente quebra a cara, arrebenta a cara, quebra de novo, vai de novo. Então hoje eu posso dizer que estou na minha melhor fase assim, com Deus, na igreja. Claro, não vou dizer que eu estou santo, ninguém é santo, né? Tem as minhas falhas, tem os meus erros, ainda tenho alguns desafios que eu tenho que enfrentar. Mas acredito que os pensamentos que eu fazia antes, as decisões que eu tomava antes, agora tão bem melhores, posso dizer, do que tava antes (Luciano, 22 anos, Canudos).

Mesmo para aquele que *cresceu no Evangelho*, a renúncia da vontade dificilmente ocorre sem tensões, afinal, apresenta sentidos variados e se expressa na interdição de determinadas vivências entendidas na crença como mundanas.

Nesse sentido, é possível perceber nos testemunhos as tensões vivenciadas por esses sujeitos, momento em que o ritual propicia o olhar sobre si, fazendo-o

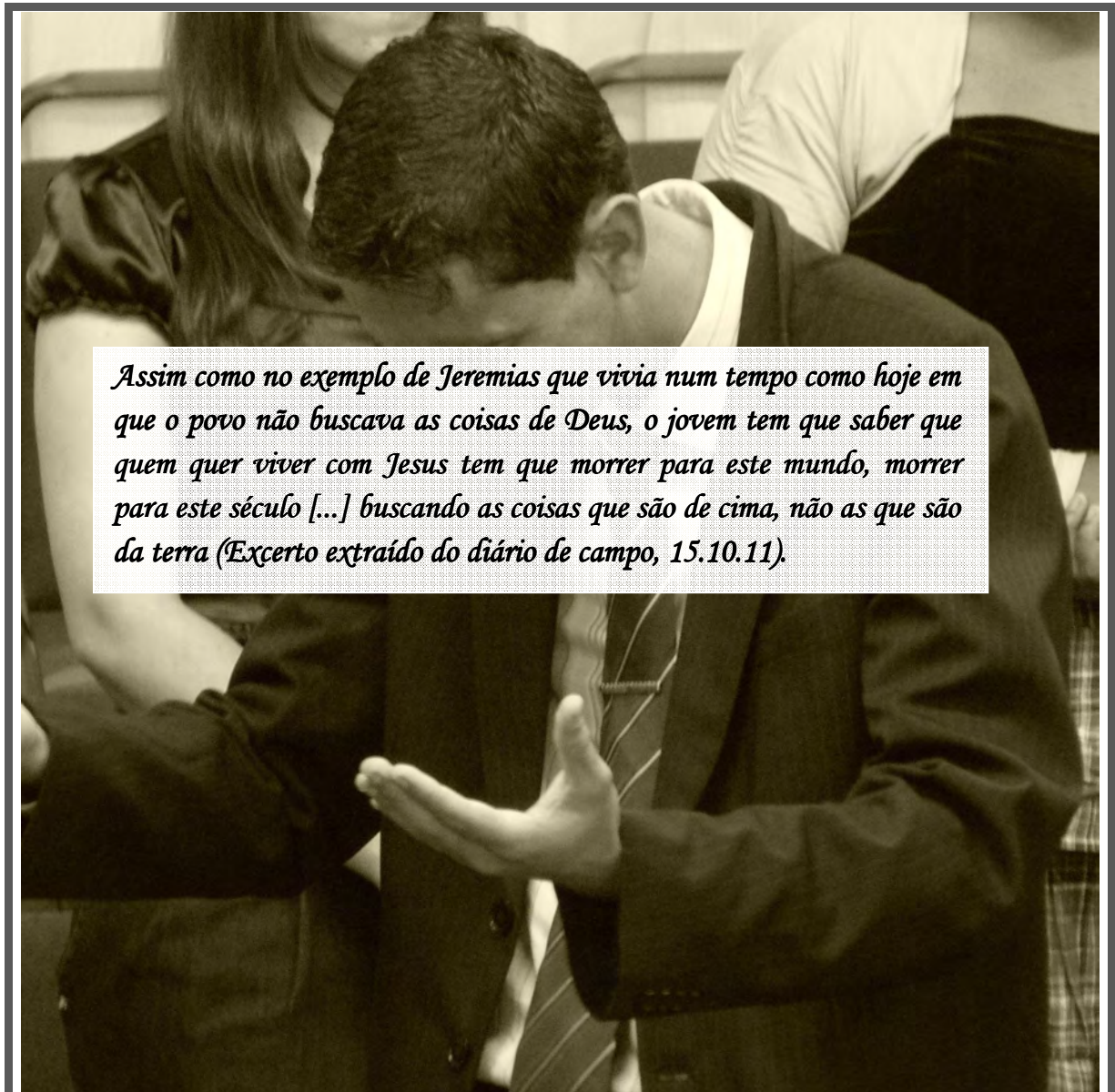
reconhecer-se em suas ações e pensamentos, arrependendo-se, revelando-se publicamente como pecador e verbalizando – na força que empodera o enunciado – *Jesus como Salvador*. Assim, mostrando arrependimento como forma de humilhação perante o transcendente e de renúncia da própria vontade como forma de obediência às orientações divinas.



Figura 20: Marcas corporais. Registro de Prates (2011)

Morrer para esse mundo remete à intrínseca relação de entrega de si- obediência-salvação, a qual não se reduz a uma experiência homogênea, não apresenta os mesmos sentidos atribuídos entre adultos e jovens, nem se quer restringe-se à Assembléia de Deus. Mas é uma experiência evocada

constantemente através das trajetórias dos predecessores dessa igreja centenária e nos exemplos dos personagens bíblicos que vêm a referendar sua importância na vivência da fé, conforme destaque na narrativa de um dos preletores no Congresso da UMADC:



Assim como no exemplo de Jeremias que vivia num tempo como hoje em que o povo não buscava as coisas de Deus, o jovem tem que saber que quem quer viver com Jesus tem que morrer para este mundo, morrer para este século [...] buscando as coisas que são de cima, não as que são da terra (Excerto extraído do diário de campo, 15.10.11).

Figura 21: Mortificação. Registro de Prates (2011)

Morrer para esse mundo, para esse século, assume como sentido orientar os jovens a se afastarem de determinadas experiências que são consideradas distantes da vontade de Deus, ou seja, dos parâmetros da crença. Nessa direção, são levados a repensar sobre que formas de sociabilidade e afetividade são condizentes para

aquele que pretende dar o próximo passo na igreja – seja através da conversão ou do reavivamento da fé. Essa renúncia necessária foi tema recorrente das narrativas dos jovens na pesquisa, sinalizando a tensão fortemente presente entre o que se atribui como um modo de vida cristão e as formas de ser e estar jovem que os interpelam e nas quais outros modelos também se fazem presentes.

Na perspectiva da igreja, por vezes também assumida pelos jovens conforme remete a narrativa de Luís, essa tensão se dá porque a juventude é concebida como um período de experimentação, no qual se entende como característico dos jovens o ímpeto de conhecer novos mundos e novas possibilidades.

O nosso papel ali dentro com a juventude não é fácil, por que eu tenho jovens ali que tem a mesma idade que eu, jovens que não conseguiram casar, ainda, né? Jovens que não conseguiram um relacionamento ainda, mas são jovens assim... que isso é bom na igreja... mas sem compromisso sabe?! Eu olho pra eles e vejo que tem algo cru dentro deles, sabe? Por que vários jovens da idade deles já tão casados, e dentro da igreja tem normas, tem regras, coisas que são bíblicas, que antes do casamento não pode ter relação sexual, e tem muitos jovens que tem relação sexual antes do casamento, e isso nós temos que trabalhar com eles, e é bem difícil tu conseguir chegar neste ponto, tu conseguir falar de intimidade com os jovens, sabe?! Por que com os pais eles não vão se abrir, eu tenho certeza, por que eu fui jovem e não conseguia me abrir. Mas talvez com a minha esposa as gurias conseguem se abrir, e trabalhar, orientar: não, espera mais um pouco. Mas essa espera, às vezes, é difícil, sabe?! Por que muitos jovens estão com a idade agora, com 22 anos, e não conseguiram namorada, não conseguiram, e são jovens que precisam de um companheiro. E eu vejo que eles ficam lutando, cada movimento que dá eles vão, se tem um movimento em tal lugar, numa praça, eles querem estar lá. Até mesmo, às vezes nem por causa do movimento, pra adorar a Deus, mas pra conhecer pessoas novas, até mesmo esse modismo de ficar um com o outro, que era do meu tempo também, ver se curte alguém pra casar ou não. O jovem se embrenhando dentro da Assembléia de Deus é complicado, que é fiel mesmo, é complicado. Sei que nós temos uns jovens ali, temos 30 jovens na nossa congregação, eu vou dizer assim, eu acho que 10, é muito difícil afirmar, mas acho que mais ou menos 10 são fiéis a Deus verdadeiramente, o resto a gente tem que trabalhar mais com eles (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Considero que a igreja assume como discurso a juventude enquanto uma fase de transição, de “descoberta” do mundo, do outro, do corpo, de si mesmo. *Uma fase pela qual todo mundo passa*, conforme foi reiterado nos diversos espaços analisados. Como exemplo está o excerto do diário de campo referente à transcrição

de parte da pregação do pastor ao longo do Congresso de Jovens da UMADC e também assumido pelos jovens, como é possível depreender na conversa junto ao jovem líder Luís.

E diz o profeta Isaías: “Buscai ao Senhor enquanto se pode achar, invocai-o enquanto está perto”. Observe o que o profeta Isaías está a ensinar. A vida é cheia de fases, não era para ser assim, mas a vida é cheia de fases. Tem dia que a gente é crente, tem dia que a gente não é tão crente, que a gente fica toda hora olhando para o relógio. É hora de vir ao culto, é hora do culto, é hora de vir para a igreja. Tem dias irmãos que a gente vem para a igreja só pela misericórdia de Deus [...]. Tem dia que a gente está tão crente que está toda hora orando, a todo o momento, tem dia que a gente não tem força. Tem dia que a gente fica lendo a Bíblia toda hora, tem dia que a gente fica até uma semana sem pegar na Bíblia. Tem dia que a gente é tão crente que fica ouvindo hino toda hora, mas tem dia que a gente passa o dia todo na internet, nem quer ouvir nada. E o que é isso pastor? É fase. É por isso que o profeta está dizendo “Procure ao Senhor enquanto se pode achar”. Enquanto você puder orar, ore. Enquanto você puder jejuar, jejue. Enquanto você puder vir para a igreja, venha. Enquanto você puder dar glória, dê glória... A vida é feita de fases, e tem dia que você não tem força para louvar a Deus. Diga para quem está ao seu lado: “Não me julgue porque eu vivo de fases”. A primeira é a fase da água, a segunda do vinagre e a terceira do vinho. A primeira fase é da água, a fase do anonimato, é aquela fase que você não é reconhecido, que é aquela fase que você faz de tudo e ninguém percebe. A segunda fase é a mais complicada, é a fase da prova, da luta, é a fase que Jesus passou na cruz do calvário, é a fase que ele diz, “Deus, meu, Deus meu, por que?”. Quantas vezes nós também não fazemos essa pergunta: Por que eu perdi meu Pai? Por que eu perdi meu filho? Por que eu perdi meu emprego? Por que? Nunca pergunte a Deus por que, sempre pergunte para que. Em tudo Deus tem um propósito na vida (Excerto extraído do diário de campo, 13.10.11).

O que eu vejo é que agora é uma outra fase, é a fase de eu ter que dar exemplo pra eles [jovens do setor], eu passei pelo que eles passaram e tenho que, agora, tentar abrir os olhos deles. E essa fase que eu passei foi um tempo perdido, sabe? Dos 14 até os 18 anos foi um tempo que eu perdi, por que agora, dos 19 até os 22 anos que eu tenho, a minha vida só mudou, pra melhor, sabe? (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

A juventude aparece reiteradamente associada à ideia de fases da vida, algumas vezes relacionada diretamente ao ciclo vital, à inserção na puberdade. Essa é uma fase considerada complicada que tende a ser explicada por uma concepção homogeneizante em que as tensões vivenciadas pelos jovens são

reduzidas às mudanças na ordem do corpo e/ou a imaturidade, o que pode ser atribuído da seguinte maneira para os jovens:

Em conversa com jovens assembleianas de Reguengos (Portugal), Simone, 17 anos, conta que os adultos os veem numa idade muito difícil: “É mesmo uma idade muito difícil, é sim uma idade intermédia, não somos mais tratados como crianças inocentes, mas também não somos tratados com aquela brutalidade dos adultos, tipo tantas preocupações, contas para pagar, a casa, os filhos e tudo mais” (Excerto extraído do diário de campo de 11 de fevereiro de 2013).

Institucionalmente parece haver certa tolerância a algumas vivências quando não se contrapõem à ordem moral da crença, sobretudo quando o fiel ainda não passou pelo importante momento de confirmação da fé através do batismo nas águas. Esse parece o ponto de viragem na vida congregacional, na medida em que passa a inserir o jovem sob outro *status* dentro do âmbito religioso, o renascido, aquele que assume publicamente seu compromisso com a igreja, seja ele um jovem recentemente convertido ou *crescido no Evangelho*.

4.1.3 (Re) nascendo em Cristo: o batismo nas águas como ponto de convergência nas trajetórias dos jovens na comunidade assembleiana

O batismo nas águas é o ponto de convergência ensejado pela igreja às trajetórias tanto para aqueles que *cresceram no Evangelho* como para os novos convertidos. É um investimento institucional que inscreve a prática de revelar-se como pecador assumindo publicamente *Jesus como Salvador* e visibilizando ritualmente a inserção a uma nova vida de obediência à vontade divina.

A prática batismal traz elementos também presentes no ritual de testemunho, em que se reativa no grupo o significado de uma nova vida através da exposição voluntária e pública de uma vida passada considerada de pecado e se passa a visibilizar as marcas da transformação em uma nova vida voltada a Cristo após a

conversão. Portanto, torna-se exemplo de uma vida que se rompeu, cedendo lugar a um novo ser, o que não ocorre sem tensões, já que os sentidos atribuídos e os modos vivenciados pelos jovens não ocorrem nas mesmas relações ensejadas pelo mundo adulto – conforme vem sendo argumentado ao longo da Tese.

Nesse sentido, ainda que seja um ponto de imersão na crença almejada, o batismo nas águas *não pode acontecer com crianças muito pequenas* no âmbito religioso evangélico, conforme explicou o professor a partir do manual do Discipulado (Excerto extraído do diário de campo, 03.12.11). Isso porque entendem que é necessária certa maturidade para que se tenha consciência do que se configura o nascimento espiritual. Assim, o batismo nas águas é uma experiência passível de ser protelada, sobretudo quando família e igreja permitem a existência de um tempo de espera, fundamentando-se nesse parâmetro impreciso em torno do que viria definir quem é ou em que momento deixa de ser considerado imaturo, para se assumir voluntariamente como membro da comunidade.

Conforme permite compreender Clastres (1974) a respeito do ritual de iniciação: “é uma pedagogia que vai do grupo ao indivíduo” (CLASTRES, 1974, p. 129). Trata-se da inserção e da afirmação do indivíduo como membro da comunidade, um ritual de iniciação extensivo a diversas sociedades em suas contingenciais especificidades. Nesse caso, a imersão do corpo do iniciado nas águas inscreve as marcas de uma passagem não propriamente para vida adulta, pois parece nítida a concepção na crença de que são ainda jovens, o que não os exime de uma série de implicações sobre como se portar mediante sua nova condição na comunidade. Portanto, devem inscrever-se no corpo as marcas daquele que apresenta uma vida voltada a Cristo, visibilizando a aquisição de saberes socialmente aceitos e aprendidos ao longo da vida em comunidade.

Para aqueles que já são da igreja, o período do batismo nas águas geralmente atinge a faixa etária que coincide com a classe de Adolescentes previstas na Escola Bíblica Dominical. A classe atende aos adolescentes descrevendo-lhes o impresso especialmente produzido para orientação das aulas como uma *fase da vida marcada pelas mudanças biológicas e psicológicas*. Sendo concebido como o início de uma fase de transição, de transformação marcada pelo ciclo biológico e articulada nas concepções da crença nos discursos cientificistas

sobre a adolescência, vê-se acentuar-se o investimento da igreja para preparação dessa passagem.

Conforme confirmou a professora da Escola Bíblica Dominical da classe de Adolescentes, as aulas curricularmente organizadas na revista procuram assegurar a preparação para o batismo, permitindo compreender a recorrência do tema no impresso e efetuando um importante investimento na preparação do indivíduo para dar esse importante passo na fé. Entretanto, poucas foram as turmas das escolas dominicais destinadas a essa faixa etária em Canudos. Observei a inserção de jovens nesse período preparatório nas classes de Discipulado, destinadas a novos convertidos e cuja temática incide na preparação para inserção, aprofundamento e confirmação da fé no batismo. Mesmo no caso português, em que as classes de estudos bíblicos se faziam presentes, no momento de preparação para o batismo, cada indivíduo passava a frequentar as aulas de Discipulado.

Embora haja fortes investimentos das esferas institucionais da família e da igreja para o batismo das águas, trata-se de uma escolha individual passível de ser protelada pelos jovens, conforme permite compreender a narrativa de uma das jovens alunas da classe Adolescentes de Canudos. O adiamento do batismo pode referir-se, como argumenta a jovem, ao receio em assumir um novo *status* na igreja, implicando no maior rigor em relação aos modos de se portar diante do mundo. Afinal, publicamente deixam de ser vistos como crianças. A esse respeito a jovem explica que a vivência de algumas situações é tolerada pela igreja e pela família quando os jovens ainda não são batizados. Como exemplo, está a anuência na participação de passeios escolares nas piscinas onde as demais colegas cobrem o corpo apenas com biquíni, o que algumas vezes foi narrado como inadequado para uma jovem cristã. Ressalto que o inverso também ocorre, quando a família e a igreja não permitem o batismo, pois consideram que o sujeito ainda não está preparado para essa importante passagem da vida na comunidade religiosa.

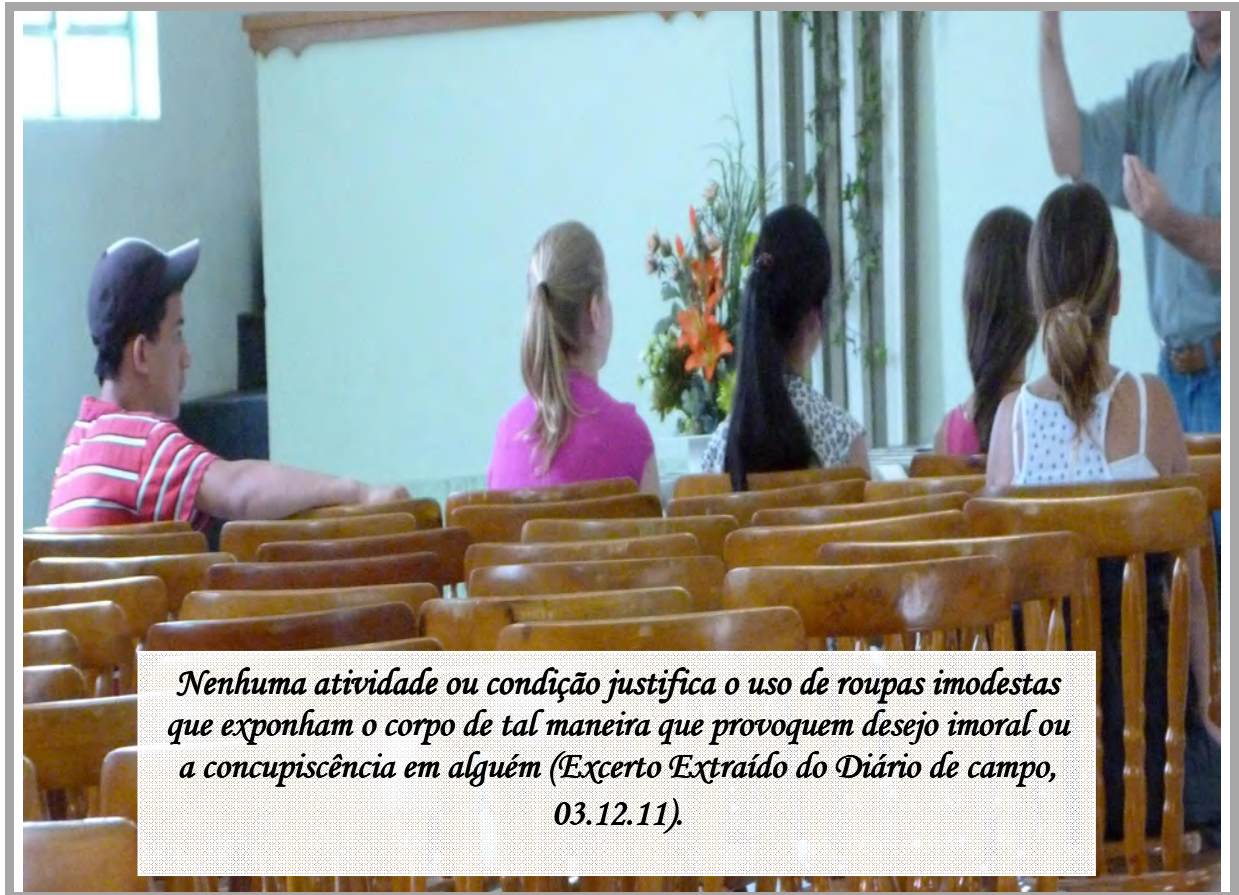


Figura 22: Adolescentes. Registro de Prates (2011)

A respeito da doutrina institucional, uma das aulas do Discipulado tratou justamente sobre as regras comportamentais e de vestimentas. Conforme a argumentação do professor desse espaço, ao ser inquirido por um dos alunos sobre a possibilidade de ir à praia, respondeu que todos poderiam frequentá-la, mas deveriam vestir-se com pudor, conforme se explicava nas referências bíblicas (Gl 5,13; Ef 4,27; Tt 2,11; Mt 5,28) presentes no manual do Discipulado:

Talvez certa tolerância observada em relação a determinadas atitudes no período anterior ao batismo advenha justamente do fato de considerarem tratar-se de *crianças muito pequenas*, ou ainda, jovens demais. Portanto, parece estar presente a noção de inocência que, como foi discutido em capítulo anterior, conduziu as primeiras discussões sobre a necessidade de separar a infância da vida adulta.¹⁰³

¹⁰³ Como discutimos anteriormente, diversas ações pautaram-se na necessidade de separar a infância, numa concepção ainda ambígua, da vida adulta. Assim, as primeiras experiências da Escola Bíblica Dominical foram na Inglaterra. Também na Inglaterra, como tratou Manske (2006), houve o



Nenhuma atividade ou condição justifica o uso de roupas imodestas que exponham o corpo de tal maneira que provoquem desejo imoral ou a concupiscência em alguém (Excerto Extraído do Diário de campo, 03.12.11).

Figura 23: Discipulado. Registro de Prates (2011)

Alves (2009) também trouxe para a discussão em sua Tese a situação de adiamento do batismo das águas. Argumenta que há menor tolerância quando se passa para um novo *status* na igreja através do sacramento que vem assegurar um compromisso efetivo com a igreja e suas prerrogativas, o que ocasiona maiores cobranças. Isso porque o processo de educação para o batismo não remete apenas a uma passagem marcada pelo ciclo vital. Prepara-se o indivíduo para uma importante mudança na forma de se posicionar no mundo em relação à crença, uma transformação que tem implicações no modo de viver e de ser percebido no âmbito religioso.

surgimento de reuniões de cunho religioso que tinham como foco o investimentos sobre os jovens. O autor descreve que a partir destes investimentos surgiu no Brasil a *Associação Cristã de Moços* em 1893. Percebemos que se trata de um período em que há uma 'profusão discursiva' em torno da necessidade de separar crianças e jovens da vida adulta, criando uma série de investimentos.



Figura 24: Batismo nas águas. Registro de Prates (2011)

O batismo constitui um ritual que revela publicamente o que a crença denomina *aceitação de Jesus como Salvador*. Compreendo que se trate de um ritual de revelação, de reconhecimento de si mesmo como pecador, a partir da ênfase na concepção do pecado original. Ao se reconhecer como pecador através do sacramento, o indivíduo manifesta publicamente a aceitação da promessa divina da salvação, passando a inserir-se numa nova vida, conforme as orientações da crença. Nesse sentido, o batismo configura um novo nascimento, marcado pela renúncia de si mesmo, pela morte do sujeito de vontade como condição de renascer em uma nova vida, pautada pela obediência à vontade divina, conforme os valores morais e éticos da crença.

É importante salutar que o tema do batismo esteve presente no cristianismo em diferentes configurações. Conforme trata, a esse respeito, Foucault (2010), entre os séculos I e II o batismo esteve presente na articulação de uma primeira vida – que era concebida como morte – e de uma segunda vida – que seria a verdadeira vida –, ainda que o batizado não fosse considerado um momento de morte na época. Somente a partir do século III, com a retomada de temas a respeito de São Paulo sobre o problema do renascimento, o batismo passou a ser definido como um tipo de morte que remonta o sacrifício de Jesus Cristo. Assim, a preparação para o batismo tornou-se uma forma de preparar-se para morrer voluntariamente para essa vida, um exercício de *mortificação*: “(...) É preciso morrer para poder viver, e imediatamente as provas da verdade vão tomar sentido nisso que trata de autenticar a mortificação na qual deve constituir o caminho para a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 80).

O desenvolvimento da prática batismal articulou-se ainda ao tema da culpa que teria sido introduzido no cristianismo por Tertuliano, passando a centralizar a ideia da queda, da culpa original, da “[...] alma que caiu sob potência do demônio [...]” como um princípio de transmissão de geração em geração desde Adão e Eva até nossos dias (FOUCAULT, 2010, p. 81).

Ainda que a prática batismal apresente diferentes configurações marcadas pelo período histórico e contexto em que se localiza, podemos apontar elementos que se mostram potentes nesta pesquisa. Refiro-me ao modo pelo qual o batismo das águas marca ritualmente a inserção do indivíduo em uma outra vida,

convertendo-se num outro que não era, rompendo com os modos de vida considerados inadequados para a crença a fim de renascer, viver uma segunda vida, uma segunda chance, através da purificação dos pecados e da condução de sua conduta ao que consideram ser uma *vida em santidade*, ou seja, em constante busca de aperfeiçoamento, no processo de santificação.

O ritual marca a morte de si mesmo como forma de viver essa outra vida conforme a promessa da salvação, o que poderíamos pensar a partir deste importante elemento introduzido pelo cristianismo, segundo analisou Foucault (1990; 2010), a *mortificação*: um modelo de purificação constante, de expulsão do outro que há em si mesmo – o inimigo –, uma luta permanente de vigiar a si mesmo, fazendo emergir a verdade sobre si, oferecendo publicamente a prova do que se é.

A água do batismo, a água na qual o batizado é imerso, é a água da morte. A piscina na qual ele é colocado é a tumba de Cristo. E essa segunda vida que nos é dada pelo batismo é na realidade uma ressurreição, no sentido estrito do termo (FOUCAULT, 2010, p. 80).

O batismo nas águas foi reiteradamente descrito ao longo das observações em campo como um ponto de viragem na vida do fiel, o que apresenta reconfigurações em relação à forma como essa prática perpassa o cristianismo e se constitui junto à trajetória dos jovens assembleianos nas condições do presente, em uma relação entre os sentidos que assume perante suas vidas e as expectativas do mundo adulto – da família e da igreja.

Parece que essa prática de revelar-se como pecador no âmbito religioso analisado, apesar das diferentes condições que assume na contemporaneidade, traz elementos de práticas de penitência que estiveram presentes desde o cristianismo primitivo.

Conforme Foucault (1990), provar o sofrimento, demonstrar a fraqueza e fazer visível a humildade são marcas da penitência que, no cristianismo primitivo, seria uma forma de vida regida pela aceitação de ter que se descobrir, tornando público o pecado para restaurar a pureza e revelando-se como pecador. O autor mostra como as práticas da penitência se constituíram em torno do homem que não abandona a

fé e se expõe voluntariamente ao martírio ritual. A penitência é a consequência da ruptura consigo mesmo, de mostrar que pode renunciar a vida e a si, enfrentar a morte e aceitá-la como forma de obediência ao mestre. É uma ruptura com a identidade passada.

A revelação de si e a obediência ao mestre relacionam-se a uma importante apropriação do cristianismo de dois elementos do mundo helênico pelo cristianismo, que visam ao conhecimento individualizado de todos e de cada um. Conforme Foucault (2006): o exame da consciência e a direção da consciência. O primeiro refere-se à prestação de contas diárias sobre o bem e o mal, e o segundo está relacionado aos aconselhamentos que conduzem os procedimentos. O indivíduo é subjetivado para a renúncia cotidiana de si, de sua vontade, por meio da *mortificação*, ou seja, daquilo que é considerado inadequado para a crença, através do exame de si mesmo, das técnicas de obediência, do conhecimento e da confissão. O autor mostra como, na Idade Média, as frequentes crises da Igreja tinham como centro o restabelecimento do poder pastoral e, quando era rejeitada sua hierarquia, procurava-se um outro pastor, o que na emergência dos Estados Modernos reuniu um tipo de razão específica enraizada no poder pastoral, poder individualizador e também total, isto é, o poder da população, através de complexos sistemas de saber e de poder. Para exercer o poder, portanto, tornou-se necessário conhecer os indivíduos, explorando-lhes a alma, através da revelação de si, implicando, assim, um conhecimento da consciência e uma atitude para dirigi-la. Trata-se de uma forte articulação entre o governo de si e as relações com os outros, do cuidado de todos e cada um, através do conhecimento, dos conselhos de conduta e de prescrição de modelos de vida (FOUCAULT, 1989).

O cuidado de si na modernidade está vinculado a um conjunto de “verdades” produzidas pelo discurso, que devem ser aprendidas através de uma ação orientada, correspondendo, assim, a um conjunto de práticas e saberes sobre o tipo de sujeito que visa construir. Penso, como Ramos do Ó (2003), que se trata de uma produção histórica de um determinado tipo de ser, produzido pelo discurso que envolve uma multiplicidade de jogos estratégicos e situações relacionais, nos quais cada membro foi convidado a criar a si mesmo. Trata-se, então, de dirigir a conduta, como discute Dean (1999), de orientá-la, implicando uma espécie de cálculo e como deve ser feito, visando regular e controlar o comportamento a partir de uma forma

racional e envolvendo uma pluralidade de autoridades, formas de conhecimento, de técnicas e de fins pretendidos à entidade a ser governada.

Compreendo que a concepção sobre o que constitui uma conduta considerada adequada para a construção do sujeito assembleiano produz-se no discurso religioso e pode ser aprendida através de um conjunto de mecanismos e técnicas definidos em relação às “verdades” produzidas. Portanto, governar envolve agir a partir de certas descrições, de certos regimes de enunciação que são permitidos por diferentes autoridades, como considera Ramos do Ó (2003, p.9): “(...) qualquer prática social não existe fora das palavras que se usam em cada época para descrevê-la”. Nessa direção, o assembleiano é uma nomeação que, através da linguagem, constrói-se em determinado momento e sobre determinadas descrições a partir de um poder relacional.

Mas em que condições se constrói e se medeia a relação do sujeito na produção de si e em relação aos valores considerados apropriados pela crença? A educação tem sido enfatizada pelos protestantes desde a Reforma do século XVI, seja através da alfabetização, conforme discuti no Mestrado, na criação de espaços de estudos bíblicos ou como estratégia para inserção na sociedade.

Como afirma Foucault (1996): “Todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 1996, p. 44). Produzem-se discursos, lugares de verdade, de construção de si e do mundo, mediados pelas práticas – pedagógicas ou terapêuticas, como considera Larrosa (1995) – que regulam o comportamento e as formas de subjetividade. Afinal, as práticas não são compreendidas como um espaço de possibilidade, mas um mecanismo de produção da experiência de si.

Se a experiência de si é histórica e culturalmente contingente, é também algo que deve ser transmitido e ser aprendido. Toda cultura deve transmitir um certo repertório de modos de experiência de si, e todo novo membro de uma cultura deve aprender a ser pessoa em alguma das modalidades incluídas nesse repertório. Uma cultura inclui os dispositivos para a formação de seus membros como sujeitos ou, no sentido que vimos dando até aqui a palavra “sujeito”, como seres dotados de certas modalidades de experiência de si. Em qualquer caso, é como se a educação além de construir e transmitir uma experiência “objetiva” do mundo exterior

construísse e transmitisse também a experiência que as pessoas têm de si mesmas e dos outros como “sujeitos”. (LARROSA, 1995, p. 45 [Grifo do autor])

Ao analisar a produção de si, é necessário compreender que está imbricada no exercício de si, ou seja, é nesse processo de auto regulação, de governar ensinando a governar-se, que o sujeito é produzido. Penso que a estreita relação que se estabelece entre a produção de si e o exercício de si se dá a partir da produtividade de determinadas práticas presentes no âmbito religioso que são colocadas em exercício a partir de discursos fundamentados no poder de verdade conferido à Bíblia, considerada o *manual da vida assembleiana*.

Tipo assim, eu tenho um manual, meu manual é a Bíblia, Pra saber como vocês devem andar? Vocês vão pra Bíblia, a Bíblia é o manual. É que muitas das vezes o jovem não gosta de ler, tem outras coisas que tomam o tempo dele, e não vão pra Bíblia. Só que como o meu papel de líder o que eu tenho que fazer é ter comunhão com Deus e ter compromisso com a Bíblia, com Deus. A partir do momento em que eu por o livro de Deus em primeiro lugar, começar mesmo a procurar, a usar e começar a aplicar a Bíblia dentro dos jovens, a partir desse momento eles vão ser transformados, aos poucos, sabe?! Então, é importante termos pessoas, termos reuniões que nos levam pro estudo, ou um seminário que nos dê conhecimento, que nos dê princípios que nós devemos seguir, os jovens, um estudo; até às vezes quando a gente conversa com o nosso pastor, até o presidente, ele fala: “Vocês líderes, vocês tem que usar a Bíblia pra instruir a juventude”. É esse o mandato que vem sobre nós, nós temos que usar a Bíblia. É bom, assim, eu sempre procuro seminários, mesmo fora da igreja, da nossa Assembléia, seminários eu sempre procuro, que esse é um desejo meu, sabe?! Tipo cursos de teologia, isso aí vai de cada um (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

A busca da Palavra fundamentada no texto-fonte perpassa práticas de leitura, louvor, oração, meditação, pregação, enfim, diferentes momentos em que se busca conduzir cada um a olhar sobre si mesmo, corrigir-se e guiar-se conforme as orientações da crença como condição de possibilidade para viver a promessa da salvação, em outras palavras, para ser portador da promessa de salvação. Compreendo essas práticas não apenas em sua função pedagógica, mas também reguladora, atuando na subjetivação e normalização das condutas em relação aos padrões considerados adequados à religião e, dessa forma, buscando capturar as diferenças na produção de mesmidade.

4.1.4 Aprendendo a viver em comunidade

Desde a infância os espaços institucionais investem na relação da apropriação da Palavra lida, contada, recitada, ouvida, comentada, cantada. Em seus diferentes usos e práticas, a Palavra é invocada pela centralidade que assume na comunidade religiosa, cujo poder de verdade é inquestionável no âmbito religioso. Nesse sentido, crescer em Cristo significa aprofundar um modo de relacionamento com o transcendente através dos espaços culturais por onde se aprende a colocar em exercício práticas de leitura, prédica, meditação, oração, louvor, adoração, cujo objetivo é potencializar essa relação.

Trata-se de espaços de invocação à Palavra que são voltados à experiência de si, na medida em que orientam as formas como os sujeitos se descrevem, narram, julgam ou controlam a si mesmos, produzindo, portanto, formas de administração do eu em relação à crença. Essa estreita relação entre a constituição do sujeito e as práticas de invocação à Palavra colocada em movimento pelos discursos religiosos atravessa diferentes momentos da vida do fiel, sendo especialmente observada no espaço central da vida comunitária assembleiana: o culto.

Ressalto que a terminologia *culto* apresenta usos variados entre os evangélicos. Pode remeter a uma prática litúrgica diária de louvor, presente na expressão “eu presto culto [a Deus]”. Pode, ainda, referir-se ao espaço da igreja onde se desenvolve a prática a partir de uma liturgia específica no sentido proferido de “eu vou ao culto”.

Poucas vezes nessa pesquisa foi utilizado como pertencimento à congregação “eu pertenço ao culto”. Nesse caso, os pertencimentos remetem a outras definições: “sou crente”, “sou evangélico”, “sou cristão”, “sou da igreja”, “sou assembleiano”.

Essa proliferação de entendimentos em torno do culto, também foi percebida por Blanes (2006; 2008) acerca da etnografia realizada junto a Igreja Filadélfia no

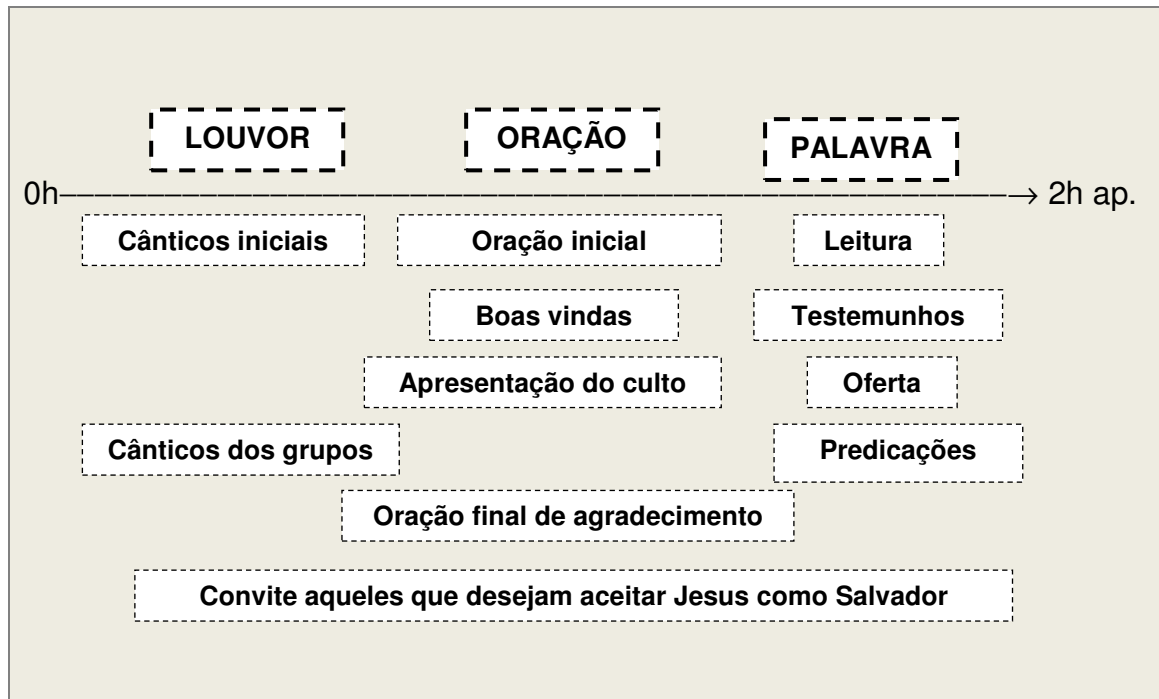
contexto de Portugal e Espanha.¹⁰⁴ Excetuando as especificidades de cada pesquisa, podemos perceber o culto como elemento central na experiência religiosa, produzindo práticas individuais e coletivas de invocação à Palavra; o que o autor destaca como uma vertente experiencial, performativa e participativa que constitui o espaço coletivo da crença, colocando-a em ação: “Eu sou crente na medida em que presto culto” (BLANES, 2008, p. 137).

Esse “prestar culto” remete a pensar a respeito das práticas que se voltam à busca de contato com o divino através de múltiplas experiências que atravessam o tecido social assembleiano, tanto as práticas coletivas exercidas nos espaços institucionais da igreja, como as experiências individuais que perpassam cotidianos (na igreja, em casa, no trabalho, na escola, etc.).

A ação cultual reúne todos os fiéis da congregação, constituindo-se de um ato que procura conferir sentidos comuns à experiência religiosa e aos modos de pensar e agir no mundo, criando formas de invocação à Palavra, ou seja, ao que poderia também ser definido como “políticas de contato”, conforme remete Blanes (2008).

A partir dos referenciais dessa pesquisa, entendo que sejam práticas de invocação à Palavra, ou seja, práticas que buscam a experiência com Deus, através da intermediação do Espírito Santo. Para tanto, essas práticas são mobilizadas por discursos religiosos que criam definições, ensinamentos sobre o que é ou não adequado e formas de buscar essas experiências. A respeito de como se dispõe essa dinâmica, de maneira esquemática, podemos visibilizar da seguinte forma os cultos assembleianos:

¹⁰⁴ A igreja Evangélica Filadélfia analisada por Blanes (2006) em sua Tese de Doutorado tem fortes características migratórias e é sobremaneira frequentada por comunidades ciganas.



Quadro 1: Estrutura dos cultos assembleianos. Fonte: Prates ¹⁰⁵

Através de experiências pessoais inseridas em práticas culturais coletivas, foi possível observar formas de participação dos fiéis na congregação: oram, louvam, adoram, procuram, invocam a presença do Espírito Santo, a manifestação do divino e esperam que novas almas aceitem Jesus como Salvador e venham fazer parte da congregação, como novos convertidos.

Nesse sentido, o culto não pode ser pensado como um mero desencadeamento mecânico de ações reguladas, como ajuda a pensar Blanes (2008). Os cultos constituem contextos processuais de constituição de si e da própria igreja, através da prática social, ou seja, de conhecimentos, significados e categorias compartilhadas entre seus membros.

A tríade oração, louvor e Palavra apresenta três momentos-chave na liturgia cultural de muitas igrejas evangélicas, embora com especificidades denominacionais. A esse respeito, Blanes (2006; 2008) permite esclarecer que se trata de termos compartilhados entre os evangélicos, mas que configuram variados usos e sentidos. Nesta pesquisa, aponto a construção dessas três categorias reunindo em torno de si práticas presentes no âmbito assembleiano que não se restringem aos cultos

¹⁰⁵ Quadro construído a partir das observações nos cultos semanais e de eventos como os congressos da UMADC.

congregacionais, mas se estendem em diferentes momentos da vida do fiel: no ambiente doméstico, nos congressos da igreja, nos encontros de jovens, nas escolas dominicais, etc.



Figura 25: Práticas de invocação à Palavra. Registro de Prates (2011)


A busca da Palavra entendida como a vontade de Deus entremeia-se a uma postura do fiel em desejá-la, em mostrar seu empenho em entendê-la e se submeter ao que revela; o que ocorre com a mediação do Espírito de Santo nas religiões pentecostais. A Palavra é uma categoria que abrange práticas de leitura, de pregação e também os rituais de testemunho, em que os fiéis destacam a ação do transcendente na transformação de suas vidas.

A Palavra é luz, é lâmpada, se você guiar o carro no escuro vai cair no precipício, mas não se estiver com iluminação. A Palavra é luz, onde você estiver Deus cuida de você. Quem não vive na Palavra, vive nas trevas e cai em cada armadilha do Diabo (Excerto extraído do Diário de Campo, 23.09.11).

A menção da Palavra como luz que ilumina o caminho esteve presente em outros momentos da pesquisa. Foi tema tratado nas *Lições Bíblicas* da Escola Bíblica Dominical de Jovens e Adultos em 2007: *A Bíblia é a luz que clareia, que mostra como a gente deve seguir* (Excerto extraído do diário de campo, 22.04.2007). Na ocasião, o professor desse espaço de estudos enaltecia o poder do texto-fonte como revelação da verdade e orientação da vontade de Deus sobre a vida de cada um, comparando a Palavra como a luz que clareia a direção que se deveria seguir, o que foi mencionado recorrentemente pelos diferentes espaços que peregrinei.

Lâmpada para os meus pés é a tua Palavra e luz para o meu caminho (Sl 119.105). (LIÇÕES BÍBLICAS, 2007b, p. 13. Discipulado, 2002, p.4).

Desde as primeiras observações na igreja, ainda na Graduação, acompanhei seus espaços de educação. Nesse caso, refiro-me aos espaços de estudos bíblicos destinados a iniciantes na igreja, o Discipulado. Já nas primeiras *Lições* curricularmente organizadas nas revistas do evento, pude depreender a importância conferida à Palavra, na medida em que as aulas se dedicavam fundamentalmente a ensinar aos novos convertidos o que significa na crença o texto-fonte, a Bíblia.



Você já deve ter em suas mãos a Bíblia Sagrada. Não é um escrito qualquer, pois é o livro dos livros. É diferente porque só nele você encontra tudo o que Deus fez para dar a “salvação” e a vida eterna as pessoas. Através dele você sabe qual a vontade de Jesus para a sua vida, agora que tomou a decisão de não somente tê-lo como salvador, mas também como seu Senhor. Por isso, a Bíblia é chamada de a “palavra” de Deus (Discipulado, 2002a, p.4. *Lição 1: Conhecendo a Bíblia*).

Figura 26: A Bíblia. Registro de Prates (2011)

As práticas desenvolvidas em diferentes espaços trazem sentidos às narrativas sobre experiências pessoais através das mediações com as grandes narrativas da crença. Nesse sentido, a sustentação da oralidade evangélica, pauta-se nos discursos religiosos sobre a Bíblia, não apenas nas interpretações bíblicas, mas na citação direta ou indireta do texto-fonte, usos de metáforas bíblicas para respaldar a argumentação – o que pode ser compreendido como política de citações.



Figura 27: A Palavra. Registro de Prates (2011 e 2013)

As práticas de invocação à Palavra medeiam à relação de cada um com o transcendente permitindo levá-lo à experiência com Deus, considerada fundamental para orientação da conduta do fiel como forma de manter-se na promessa da salvação e concomitantemente vencer os obstáculos da vida. Nesse sentido, se reconhece a Palavra como *arma do crente para vencer as lutas*, seja contra o *inimigo* ou, como também descrevem, contra *os perigos do mundanismo*.

A esse respeito, também são desenvolvidos os conteúdos nas *Lições*, aulas desenvolvidas pela revista de estudos bíblicos dominicais Adolescentes, destinadas aos jovens de 13 a 14 anos. Essas aulas permitiam ao sujeito a busca da verdade através da mediação com o texto, orientando cada um ao exame de si e à direção de si ao longo da aula, prescrevendo formas de *vencer o inimigo*, como destaque:

para conseguir comida, é satisfazer, de um modo errado, os desejos que nos foram dados por Deus. Lembre os alunos: muitos de seus desejos são normais e bons, mas Deus quer que você os satisfaça da maneira certa e no momento certo. A satisfação desses desejos indiscriminadamente é denominada por João de "concupiscência da carne" (1Jo 2.16).

Audácia do inimigo

A audácia do Inimigo chegou a ponto de querer que Jesus o adorasse (Mt 4.8-11; Lc 4.5-8). Tentou perverter o desejo de Jesus pelo domínio do mundo a Ele prometido. Jesus foi tentado a tornar-se o governante político das nações naquele momento. O que o Inimigo queria era frustrar a execução do plano de redenção da humanidade.

O inimigo dissera que tudo aquilo era dele... (Lc 4.6). É como se dissesse a Jesus que se Ele estivesse planejando fazer alguma coisa aqui, era melhor reconhecê-lo como dono do lugar. Porém, a Bíblia declara que "**Ao SENHOR Deus pertencem o mundo e tudo o que nele existe...**" (Sl 24.1). Jesus não deixou Satanás encobrir sua visão do plano de Deus: "... *Vai embora, Satanás! As Escrituras Sagradas afirmam: Adore ao Senhor, seu Deus, e sirva somente a ele*" (Mt 4.10; Dt 6.13).

Nosso inimigo é capaz de produzir um quadro visionário de todas as glórias dos reinos do mundo para nos enganar. Jesus compreendeu a ideia, mas não se deixou influenciar por ela. Faça como Jesus. Confiante na Palavra de Deus, expulse o Inimigo e vença a tentação.

Vigiem e orem

Jesus, mediante a Palavra de Deus, nos ensinou o segredo da vitória sobre as tentações. Ele disse: "**Vigiem e orem**" (Mc 14.38). Jesus foi tentado no deserto, mas não esqueça que com Adão e Eva não foi diferente, quando tentados no jardim. A tentação pode vir a qualquer momento, em qualquer lugar. O Senhor nos orienta a estarmos alertas, isto é, conscientes da possibilidade de sermos tentados. Precisamos pedir a Deus a capacidade de perceber a sutileza da tentação. A oração é indispensável porque, através dela, Deus fortalece nossas defesas e derrota o Inimigo.

ADOLESCENTES mestre 2 37

Figura 28. Vencendo o inimigo. Fonte: Revista *Adolescentes*, CPAD, 2011

Pode-se perceber que determinados momentos da aula, como *Fique Alerta*, *Conversa Franca*, *Rompendo Fronteiras* e os questionários ao final de cada *Lição*, fazem com que cada um reflita sobre o tema discutido em relação a sua própria vida, orientando que parâmetros são considerados adequados pela crença e de que maneira deve se conduzir a partir de então, inclusive com indicações do que fazer.

Isso justifica minha afirmação de que se trata de formas de exame de si e direção de si mesmo, como é possível visibilizar a seguir:

Estude sobre a oração. Memorize, ao menos, um texto bíblico sobre este assunto. Pense em suas vantagens. Veja as instruções bíblicas sobre ela. Jesus disse: “Vigiem e orem para que não sejam tentados...” (Mc 14,38). Procure lembrar de uma experiência que você teve com a prática da oração, venha para a classe [de estudos bíblicos dominical] preparado para participar de um painel sobre o tema oração. Algo tão indispensável em nossa vida (Revista Adolescentes, 2011a, Conversa Franca, p.39).

Aprendemos que o Satanás tenta os crentes. Os outros que não lhe oferecem resistência são sua propriedade. Mas não há razão para temê-lo. O crente vence fácil a tentação resistindo a ela. “... Enfrentem o Diabo que ele fugirá de vocês” (Tg 4,7). Com a tentação, o adversário quer impedir a bênção que Deus tem para você. Venha para a Escola Dominical. Silencie o inimigo com as escrituras. Pesquise em sua Bíblia um versículo que fale de vitória sobre a tentação e compartilhe com um amigo que esteja enfrentando algum tipo de tentação. Não esqueça de orar com esse amigo (Revista Adolescentes, 2011a, Rompendo Fronteiras, p.39).

A oração se constitui em uma forma de comunicação com o transcendente que costuma ser explicada para crianças e jovens como uma maneira de *conversar* com Deus.

A oração não é uma prática memorizada como se apresenta na prece a exemplo do catolicismo, embora seja possível observar recorrências no ritmo, na entonação e no vocabulário. Representa a aproximação entre o que se considera sagrado e o profano, por meio de um ritual de comunhão com Deus.

O corpo expressa sinais de humildade daquele que busca ao Senhor, revelando-se como pecador e contando-lhe sobre suas aflições. É ainda um momento em que se pede intercessão sobre os acontecimentos do cotidiano. Devido a esse fato, seu uso ritual antes do início de quaisquer atividades na vida congregacional também pode expressar a gratidão pela presença de Deus em sua vida. Ressalto ainda que as práticas de oração estão presentes, antecedendo e concluindo atos culturais, sendo acompanhadas de práticas de meditação, de reflexão sobre si mesmo.

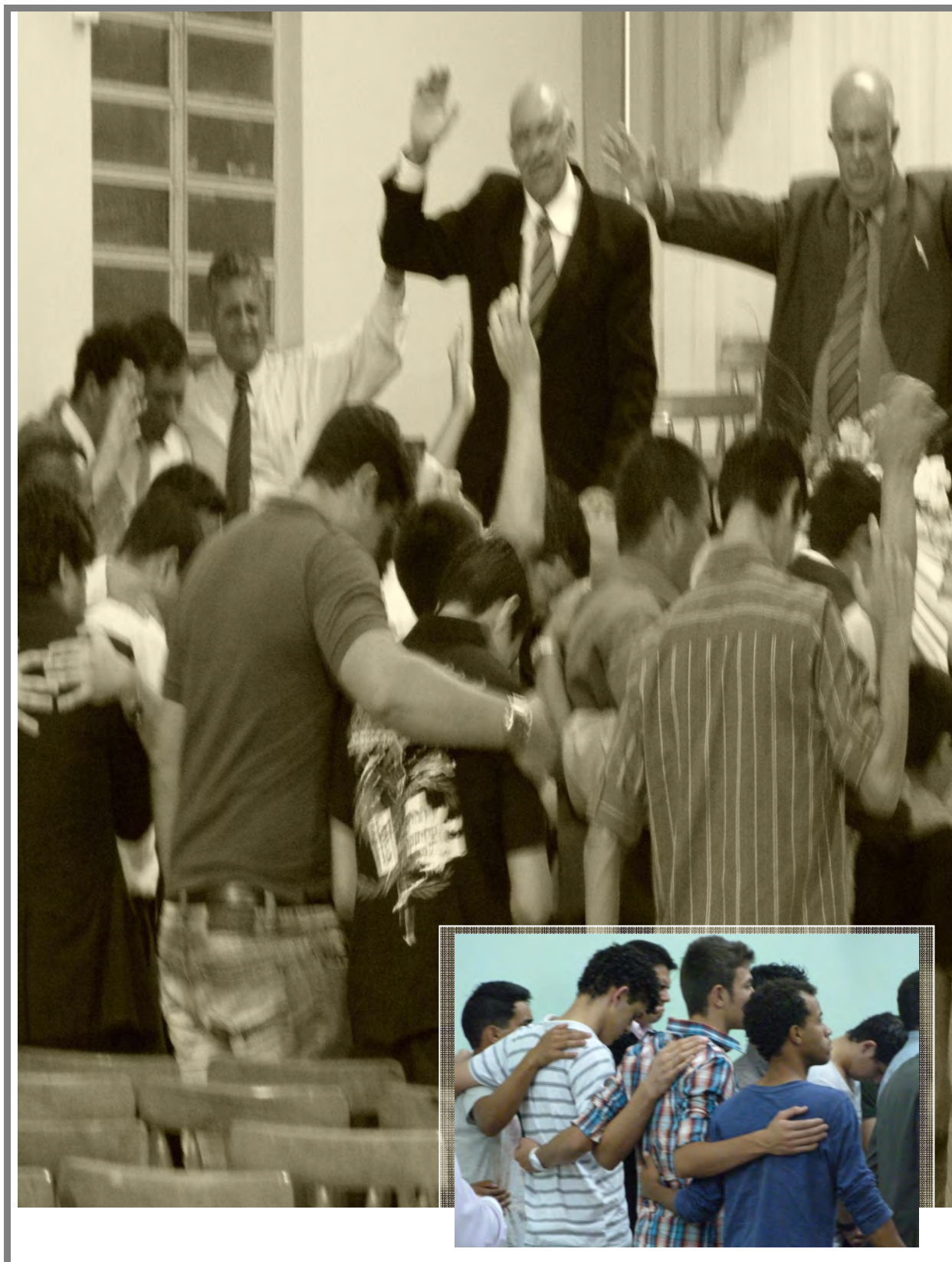


Figura 29. Oração. Registro de Prates (2011)



A oração é fervorosa, cada um fala a Deus diretamente buscando a experiência do Espírito Santo – as vozes se misturam e o espaço é tomado pela sua manifestação na comunidade. A manifestação do Espírito Santo é central na crença e nos rituais pentecostais, sendo sua presença ensinada e festejada nos espaços culturais assembleianos.

Figura 30. Manifestação do Espírito Santo. Registro de Prates (2011)

O ritual é marcado pelo disciplinamento do corpo e da fala: enquanto as mãos se elevam, numa relação com a divindade, vozes marcadas pela entonação de súplica misturam-se em enunciações não determinadas, reiteradas vezes conferindo o que atribuem ser o batismo de fogo: a glossolalia – o dom de falar em línguas estranhas.¹⁰⁶

A oração não deve ser compreendida como uma prática autônoma, ao contrário, é construída pelo discurso religioso e possui forte relação com as

¹⁰⁶ Lewgoy (2004a), ao realizar a etnografia da leitura num grupo espírita de Porto Alegre, destaca a presença da prece na introdução e finalização das tarefas do grupo de estudos, mostrando, ainda, como a oralidade dos espíritas vem a ser sustentada pelos textos, que articulados às dimensões informais atualizam a relação com os textos sagrados pelo grupo.

interpretações sobre o texto-fonte. É exercida através de prescrições sobre como, quando e onde deve ocorrer, conforme os ensinamentos, os comentários, os gestos e as interpretações dos professores, as revistas e as suas lições. Orar torna-se um instrumento para o exercício de si e para a produção de si como discípulo, o atributo necessário para alcançar a salvação.

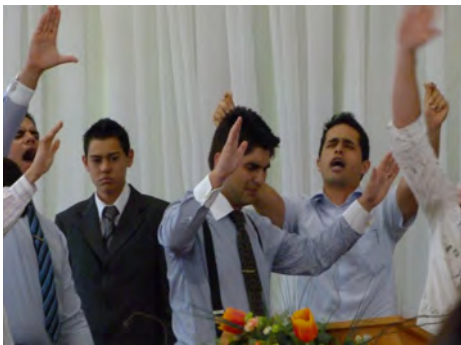
A oração compreende algumas técnicas corporais, todas com significados buscados na orientação dos Evangelhos, conforme permite depreender os registros de campo:

[...] O “crente” deveria orar sempre estando em permanente “comunhão” com Deus e voltado para pensamentos espirituais, conforme 1 Tessalonicenses 5,17. É indicado que ore ao se levantar para “entregar” sua vida nas mãos de Deus, como citam o Salmo 91,11: “Porque aos seus anjos dará ordem a teu respeito, para te guardar em todos teus caminhos”. Ao final do dia, o fiel deveria deitar-se e agradecer pelas graças e proteção: “Dando sempre graças por tudo a nosso Deus e Pai, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo” (Efésios 5, 20).



[...] A oração realizada em pé, conforme explicam, tem origem nos tempos de Josafá, rei de Judá, que teria orado junto ao seu povo em pé e recebido respostas imediatas do céu, segundo 2 crônicas 20, 5-6. Recomendam a prática por sua suposta conveniência para idosos, enfermos e visitantes intimidados em se ajoelhar. [...] A oração individual tem respaldo no exemplo de Jesus que teria a utilizado no “Sermão da Montanha” como forma de expressar suas angústias individuais secretamente (Mateus 6,6). (Excertos extraídos do diário de campo, maio, 2003).

A oração realizada de joelhos demonstra submissão, reverência e humildade perante Deus. Sua prática é encontrada nas Escrituras Sagradas em Efésios 3,14. Conforme a passagem, um pastor teria passado por muitas dificuldades devido às constantes lutas em sua Igreja. Explica que então teria recebido uma mensagem de Deus, através de um engraxate, postando-se de joelhos para realizar seu serviço. Questionado pelo pastor sobre a necessidade de ajoelhar-se invés de se sentar, o rapaz teria respondido que “de joelhos é melhor”. Ao perceber a mensagem e praticá-la em sua prece, o pastor “alcançou a vitória que almejava”. Argumentam que a mensagem teria sido difundida no meio evangélico, inclusive se tornado um hino: “de joelhos é melhor”. [...] A oração no leito encontra respaldo bíblico em 2 Reis 20, 2-3, onde explica que Ezequias, o rei de Judá, teria deitado em seu leito e recebido a profecia de Isaías sobre sua morte iminente. O rei teria se virado para a parede, deitado, orado e recebido a graça de mais 15 anos de vida.



As orações coletivas são comumente realizadas na casa dos fiéis, chamada de “culto doméstico” e em reuniões no templo, como “círculo de vigílias”, as quais consideram serem “abençoadas” por Deus e “batizadas” com o Espírito Santo, tendo como orientação Mateus 21,13. O culto doméstico teria respaldo nas Escrituras em Atos 12,12, quando cristãos teriam se reunido para orar, na casa de Maria, por Pedro preso por Herodes, o rei dos judeus. Deus teria enviado um anjo que o libertou do cárcere. Os cultos domésticos são preces realizadas coletivamente pela família em que acreditam, Deus abençoaria o lar com “cônjuges unidos, os filhos obedientes, além da saúde e prosperidade que desfrutam”, valores importantes para os assembleianos.

[...] A Bíblia, testemunham, teria muitas referências de “vitórias” conquistadas pela prece. Tratar-se-ia de momentos de dificuldades (Atos 27, 34), em que personagens teriam vencido tentações (Mateus 4, 2-3), enfermidades. A oração é, para o fiel, o símbolo da vitória perante as adversidades, a prova do poder do transcendente e de sua ação precisa sobre o mundo dos mortais. É marcada pelo disciplinamento e sacrifício do corpo pela exposição de horas ajoelhado perante o púlpito, ou, como é comum, de costas para o local sagrado, mostrando sua humildade diante do local central do templo e estabelecendo uma relação de reciprocidade entre o “céu” e a “Terra”, através do “dar” e “receber” (Excertos extraídos do diário de campo, maio, 2003).

Figura 31. Práticas de oração Registro de Prates (2011)

As inscrições permitem perceber a importância das passagens bíblicas para respaldar as orientações sobre as formas de cuidado e conduta sobre o corpo e sua disposição diante das relações com o transcendente, vindo a prescrever a cada sujeito maneiras de se portar ao orar: postura, entonação da voz e relação com o texto.

Quer ter vitória juventude? Tem que orar. Ore pelo menos 30 minutos por dia – como prescreve dirigindo-se aos jovens presentes. Tem que ter louvor na vida, quando se louva as correntes se arrebentam, os céus se abrem e se recebe a autoridade de Deus [...]. Receba o milagre de Deus, levanta as tuas mãos [...]. A partir de Atos 16,25, aconselha: Louva não para o pastor te escutar, para te chamar a cantar novamente, para te chamar a pregar outra

vez – remetendo-se ao papel que está desempenhando nesta noite. Louva para Deus te escutar. Quando se canta para Deus ele te escuta – referindo-se aos louvores e clamores presentes entre os pentecostais. [...] Jovens, homens, mulheres da igreja deem graças ao Senhor – e a pausa da narrativa é perpassada pelas entoações das graças, clamores e louvores do ambiente. Quando se dá graças, as correntes se arrebatam. [...] Mesmo acorrentados os pés e as mãos, a boca está livre para adorar. Como diz Sl 22,3 [...] “teu louvor é santo [...]. Abre a tua boca e clama!” (Excerto extraído do Diário de Campo, 23.09.11).

Primeiro você louva, depois você adora. Eu louvo porque Ele fez, eu O adoro pelo que Ele é. Eu louvo porque Ele me escolheu; eu louvo porque Ele me salvou; eu louvo porque Ele me batizou no Espírito Santo; eu louvo porque Ele me deu saúde; eu louvo porque Ele me deu bens; eu louvo porque Ele me deu família. Mas eu O adoro pelo que Ele é. Eu O adoro porque Ele é Deus; eu O adoro porque Ele é onisciente; eu O adoro porque Ele é onipresente; eu O adoro porque Ele é onipotente; eu O adoro porque Ele é fiel; eu O adoro porque Ele é santo; eu O adoro porque Ele é eterno [...] eu O adoro pelo que Ele é, [...] porque Ele não está morto, porque Ele vive (Excerto extraído do Diário de Campo, 13.10.11).

Deus procura “Verdadeiros adoradores em espírito de verdade”, é uma adoração de vem de dentro para fora, é voluntária e sem falsidade. Adore a Deus com a razão e depois com o coração. [...] Você primeiro ouve e depois glorifica. Mas tem que colocar a emoção para fora (Excerto extraído do Diário de Campo, 13.10.11).

É recorrente nos espaços assembleianos práticas de cultuação através do canto – os louvores. As práticas de louvor podem abranger o que denominam adoração, um termo por vezes utilizado como sentido de cântico, outras vezes como a uma experiência de fé, de um voltar-se a Deus e adorá-lo, exaltá-lo. Essas práticas são fundamentais para a (re) ativação da fé, do avivamento.

As práticas de louvor produzem certa postura do fiel diante do divino, mostrando sinais de humildade e submissão perante aquele que é considerado o seu Senhor, seu pastor, seu condutor. Nesse sentido, são práticas em que cada fiel procura demonstrar a entrega de sua vida à vontade de Deus, o que se visibiliza na forma como o corpo se expõe nas faces compenetradas, nos braços erguidos, nos sons de glórias, aleluias, murmúrios, choros e manifestações do Espírito Santo. As práticas de louvor são recorrentemente um dos momentos de maior êxtase da rotina cultural, que podem parecer estranhas aos primeiros olhares, sobretudo quando quem as observa está habituado a práticas culturais silenciosas.



*Se tentam destruir-me, zombando da minha fé,
E até tramam contra mim
Querem entulhar meus poços
Querem frustrar meus sonhos e me fazer desistir
Mas quem vai apagar, o selo que há em mim
A marca da promessa, que Ele me fez
E quem vai me impedir, se decidido estou,
Pois quem me prometeu é fiel pra cumprir
O meu Deus nunca falhará, eu sei que chegará minha vez [...]
Mas quem vai apagar o selo que há em mim
A marca da promessa, que Ele me fez
E quem vai me impedir se decidido estou,
Pois quem me prometeu é fiel pra cumprir
O meu Deus nunca falhará, eu sei que chegará minha vez
Minha sorte Ele mudará diante dos meus olhos
(A Marca da Promessa –Requis Donese)*

Figura 32. Está Escrito. Registro de Prates (2011)

A articulação dessa tríade produz em torno dos cultos o elemento central para a vida assembleiana, agregando em seu espaço crianças, jovens, adultos, idosos para o contato com Deus, para a experiência com o Espírito Santo, reificando valores morais e éticos que norteiam a crença e procurando dar sentido aos cotidianos articulando-se aos modos de pensar da religião.

Além dos cultos, fazem parte do cotidiano da igreja diferentes atividades que desenvolvem as três categorias destacadas como elemento-chave da vida cristã: louvor, oração e Palavra. Nesse sentido, pude observar determinadas rotinas nas congregações, embora com algumas especificidades locais, em que os fiéis participam conforme a disponibilidade pessoal, diferenciações de gênero e, em alguns casos, etárias:

<i>Domingos</i>	<i>Escola Bíblica Dominical (classes infantis, de jovens e adultos – na maioria das congregações), cultos da família e consagração de obreiros (último domingo do mês na Sede).</i>
<i>Segundas-feiras</i>	<i>Culto central de obreiros (Sede)</i>
<i>Terças-feiras</i>	<i>Culto de congregação e ensinamentos bíblicos (congregações)</i>
<i>Quartas-feiras</i>	<i>Círculo de oração (congregações)</i>
<i>Quintas-feiras</i>	<i>Culto dos jovens (uma vez por mês em setores alternantes); Santa Ceia (mensal)</i>
<i>Sextas-feiras</i>	<i>Culto central de música (segunda sexta do mês)</i>
<i>Sábados</i>	<i>Escola Bíblica Dominical (classe de adolescentes somente no Setor5) e Discipulado; ensaios de coral, reunião de jovens e cultos de jovens (sábados alternados).</i>

Quadro 2. Rotina de atividades em Canudos. Fonte: Prates

No cotidiano da instituição ainda há determinados rituais previstos ao longo da jornada, como apresentação ao senhor, batismos, velórios e eventuais casamentos aos finais de semana.



O casamento configura um importante momento na vida em comunidade, comunica ao grupo a efetuação de um compromisso firmado pelo jovem casal, cujos cuidados para viver uma vida em santidade – e também castidade – buscaram ser preservados em sua trajetória na igreja. O ritual remete a iniciação a uma nova família que se coloca em continuidade aos valores éticos e morais da crença, baseado nos princípios de fidelidade, monogamia e compromisso com a comunidade. A cerimônia, conforme o modelo evangélico, ocorre no espaço cultural, através de um culto especial em que o pastor da congregação fundamenta sua preleção numa das cartas do Apóstolo Paulo, reificando ao grupo o papel da mulher e do homem no matrimônio, momento amplamente filmado e fotografado. Após o culto, os noivos seguem para cerimônia de recepção em outro local.

Figura 33. Casamento. Registro de Prates (2011)

É possível citar ainda eventos anuais que se encontram instituídos nos calendários das congregações, como congressos, pré-congressos, aniversários de departamento, etc. Essas atividades acabam por se inserir na rotina da congregação, a exemplo dos Congressos de Jovens que iniciam oficialmente na sexta-feira, mas na prática são antecipados para o início da semana percorrendo, até seu encerramento no domingo, as maiores congregações do setor. Além de modificar a rotina dos cultos, essas atividades alteram o cotidiano dos fiéis. Afinal,

são ensaios consecutivos dos corais e seus músicos fora das datas previstas, (re) organizações das “escalas” dos obreiros¹⁰⁷, etc.

A abertura aos imprevistos também se estendem à instituição que, apesar de instaurar em seus tempos e espaços certa rotina (ainda que com algumas diferenciações por congregação), é frequentemente atravessada por eventos. Ao longo da pesquisa, pude perceber que algumas situações aparentemente irrompem com o cotidiano das congregações, interpelando uma rede de fiéis para sua plena execução, como a noite do cachorro-quente em um dos setores. Ainda que não prevista no calendário anual institucionalizado, a atividade tinha como pretexto a reunião dos jovens do setor e para isso passou a contar com a divulgação na rede da internet que partiu da própria liderança local, estendendo-se aos jovens também de outros setores, através do *Facebook*.¹⁰⁸

Essa dinâmica de eventos esteve fortemente presente ao longo da pesquisa, sobremaneira voltada aos jovens, propiciando a extensão da experiência com o transcendente a outros espaços e momentos que irrompem com a tradicional agenda de atividades semanais e o convencional local de culto.

Os espaços ocupados pela religião se expandem na comunidade, inserindo-se em locais como o campo de areia, comumente usado para o lazer das famílias durante o dia ou por jovens a partir do entardecer. Durante a noite, o campinho permeia usos de bebidas alcoólicas, drogas e comportamentos considerados inapropriados, desviantes as normas sociais. O que pode ser compreendido como *práticas de transgressão*, conceito atribuído por Pereira (2011) ao referir-se a comportamentos estranhos, desviantes, que de alguma forma escapam as normas sociais ou, como remete a concepção de Foucault (1987), com uma atitude de indocilidade do corpo que consegue traçar fugas diante de investimentos de poder. Nesse sentido, a autora descreve a transgressão como atitudes que ultrapassam determinados limites.

¹⁰⁷ “Escala” refere-se a agenda de cada obreiro nas diversas congregações do campo (ou em cooperação a outros) e que são distribuídas na sede nos cultos de obreiros às segundas-feiras.

¹⁰⁸ Refiro-me à rede social da internet amplamente utilizada pelos jovens e pela igreja para informação, comunicação e conectividade.

O congresso de jovens realizado no campinho de areia na Vila Iguaçu, modificou o perfil local, inserindo a lógica de avivamento da igreja num lugar onde, nesses horários, pode-se observar a ocupação de alguns agrupamentos juvenis, inclusive usuários de drogas, como permite observar as escrituras nas paredes ao fundo da imagem: “(...) Não ao crack, sim canabis (...) Muita fé Iguaçu”.



Perfil que se altera com a ocupação da igreja, conferindo outros usos e sentidos desse lugar em dado momento, inserindo as marcas de sua cultura.



Figura 34. Congresso no campo de areia 1. Registro de Prates (2011)

Entendo que a ocupação desses espaços pela igreja é uma forma de captura desses sujeitos que escapam, buscando trazê-los para a norma, para serem conduzidos e aprenderem a se conduzirem (influenciando outros jovens também). O que ocorre mediante o reconhecimento de si como pecador e de aceitação de Jesus como Salvador. Como vimos, remetendo a possibilidade de dupla salvação, seja da alma no plano transcendente, seja dos problemas que afligem o cotidiano no plano imanente. Trata-se de uma estratégia de conversão e avivamento presente na dinâmica de eventos que extrapola a experiência religiosa para outros espaços e tempos da vida.



Figura 35. Congresso no campo de areia 2. Registro de Prates (2011)

A dinâmica de eventos configura outra lógica também na igreja, mesmo que cindida nas práticas culturais, necessita ser respaldada perante a comunidade. O que justifica a imbricação dessa lógica é a experiência com o Espírito Santo. Ressalto que a dinâmica de eventos voltados a jovens – mas não somente a eles – não é uma configuração exclusiva dos assembleianos em Canudos, como descreve Mafra

(2002) a respeito de um encontro de jovens na Assembléia de Deus do Rio de Janeiro que ocorreu sem qualquer marcação especial:

Encontros como este acontecem rotineiramente entre as igrejas pentecostais. São ônibus, furgões, camionetes e caminhões, cruzando as cidades e os estados, do centro para periferia, da periferia para a periferia, numa circulação sem centro (ou com muitos e variados centros) em termos espaciais ou temporais (MAFRA, 2002, p. 39-40).



Figura 36. Congresso de Jovens na Iguaçu. Registro de Prates (2011)

Mafra (2002) permite compreender o que legitima esses eventos que irrompem na rotina assembleiana, possibilitando o engajamento de toda a comunidade: o êxtase e maravilhamento pelo Espírito Santo. Em outras palavras, é a ação guiada do transcendente que interpela para que esses encontros ocorram sem propósito aparentemente prático, sendo possível mobilizar a comunidade, uma vez que se trata de uma ação anunciada pelo Espírito Santo, o qual deverá estar presente na ocasião através de múltiplas manifestações individuais de êxtase. Portanto, o Espírito Santo é o que legitima a entrada do acaso de algum novo elemento na dinâmica grupal bastante solidária com a tradição. dinâmica grupal bastante solidária com a tradição.

Durante esses eventos, a forma de participação dos fiéis ocorre mediante o consentimento: os fiéis assistem, batem palmas, pulam e extravasam com interjeições típicas como “Gloria a Deus”, “Aleluias”, que vêm a confirmar o bom andamento do evento. A agregação desses fiéis, como vem sendo discutido, forma-se em torno de uma comunidade com fortes redes de solidariedade e noção clara de limites, o que pode ser compreendida como comunidades morais, conforme permite pensar Mafra (2002):

Estas características de uma organização institucional flexível são somadas para compor comunidades morais localizadas: agregados com fortes redes de solidariedade interna e uma noção clara de ações limites, as consentidas e não consentidas pelo coletivo (MAFRA, 2002, p. 42).

Essa evocação à comunidade se visibiliza na forma em que a instituição incentiva à ampla participação dos fiéis na “edificação” do trabalho de sua congregação, possibilitando uma ampla adesão aos seus projetos. Esse esforço conjunto é uma forma de fortalecer os laços do grupo e ainda permite o desenvolvimento de algumas características que são reconhecidas no âmbito religioso: capacidade de oratória, conhecimento bíblico, qualificação para liderança e alargamento da rede de sociabilidade, como permite discutir Alves (2009).

Do latim congregare, congregar remete “ao ato de juntar-se, reunir-se”. No âmbito religioso assembleiano, a congregação assume ainda como sentido o local onde se reúne a comunidade, formada por certo consenso nos modos de pensar o mundo em torno da Palavra. Subordinada ao Pastor Presidente e supervisionada pelo encarregado de setor, compõe-se pelo encarregado local (pastor/presbítero), evangelistas, presbíteros, missionários, diáconos, cooperadores/auxiliares, obreiros, superintendentes, supervisores/coordenadores, líderes, professores e demais membros da igreja.



Figura 37: Membros da congregação na sede. Registro Prates (2011)

A vida congregacional intensa é uma característica marcante entre os evangélicos, embora não implique homogeneidade. Isso porque, no interior de um mesmo campo, podem ser visibilizados diferentes experimentos de estilos congregacionais, como explica Mafra (2002):

(...) algumas vezes as congregações articulam-se em torno de “comunidades morais” que atravessam as cidades, noutros casos a vida congregacional gira em torno de centros de poder, claramente delimitados, ou ainda pequenas igrejas são fundadas a partir do chamamento do Espírito anunciado a um outro líder local. Esses estilos diversos tanto correspondem a diferentes disposições estruturais decorrentes de certos projetos missiológicos como também, e aqui quero chamar atenção, ao lugar que as multidões ocupam naquele conjunto (MAFRA, 2002, p. 37).

Assim, as “multidões assembleianas” se formam em torno de “comunidades morais”, como define Mafra (2002), o que podemos entender como agregações de fiéis em torno de certo consenso sobre dos modos de ver e pensar o mundo, evocando um sentimento de comunidade. Esse consenso que se busca produzir em

torno dos fiéis tem como ponto fundamental as interpretações em torno da Bíblia, sobre a qual se produz uma série de discursos e práticas compartilhadas em torno do Livro. Conforme venho ressaltando, isso se deve ao fato de tratar-se de uma religião de forte ênfase na cultura bíblica. As formas de orientação da conduta pautam-se nas interpretações do texto-fonte. A esse respeito, pude inferir desde o Mestrado que estão fortemente presentes no tecido dessa sociabilidade práticas que produzem distintas experiências com o texto através da leitura, – seja oral, silenciosa, lida, ouvida, debatida e/ou memorizada – criando formas de apropriá-la e capturá-la. Outras experiências ainda perpassam práticas de invocação à Palavra assumindo grande visibilidade entre os jovens da pesquisa: a Palavra cantada, através das práticas de louvor e adoração que se inscrevem no cotidiano desses sujeitos e no tecido dessa sociabilidade. Podemos compreender que se trata de práticas compartilhadas em torno do texto, produzindo estilos e estratégias de interpretação que perpassam o tecido dessa sociabilidade, o que Chartier (1992) define como “comunidade interpretativa”. Trata-se de uma comunidade que compartilha determinados símbolos, códigos, competências e interpretações sobre os mesmos textos, embora suas experiências sejam múltiplas.¹⁰⁹

Considero que as práticas de invocação à Palavra não se restringem ao caráter educacional. Implicam, ainda, formas de regulação na medida em que nessas experiências com o texto mobilizam-se estratégias para seu tutelamento, fazendo da sua exegese um modo de orientar cada um a conduzir-se conforme o que se considera adequado sobre as interpretações bíblicas. Nesse sentido, mobilizam-se uma série de investimentos institucionais que notoriamente visam criar consensos sobre modos de pensar e agir sobre o mundo.

Essa forma de condução muitas vezes é apontada pela sua hierarquia, autoritarismo e fechamento de um clero, o que alguns autores consideram uma “verdadeira assembleia”, conforme descreve Alves (2009). Entretanto, há múltiplas formas de *ser assembleiano* que, inclusive, vêm tensionando o “rótulo” que se consolidou sobre *ser crente*. Afinal, existem diferentes Assembléias de Deus em cada rede de igrejas que compõe um campo. Isso ainda se intensifica na pesquisa entre os jovens, o que não necessariamente remete a divergências geracionais, mas

¹⁰⁹ Para aprofundamento da discussão, ver Azevedo (2008).

a modos distintos de ver e viver essa igreja conforme as contingências que as perpassam e a forma pela qual cada um a vivencia.

Evitando incorrer o risco de adotar um espaço específico de investigação, conforme já justifiquei, optei por peregrinar entre os diferentes espaços em que transitam os jovens, andando nos rastros de suas trajetórias ao invés de fixar o olhar restritamente a espaços institucionalizados da crença.

Nessa direção, existem distintas maneiras de analisarmos as formas de constituição dos jovens. Corroboro Pais (2006b) ao considerar que podemos proceder às investigações mediante as socializações que discutem determinados modos de ser, que procuram conduzir os jovens a determinadas modalidades de passagem à vida adulta, através dos investimentos nos tradicionais espaços de ordenamento e controle, os *espaços estriados*, conforme depreende a partir de Deleuze. Porém, torna-se cada vez mais produtivo atentarmos às pesquisas também das formas como os trajetos juvenis não se confinam às características que esses espaços os determinam. Diria ainda mais: às formas como determinadas práticas são mobilizadas para regulação de si nesses espaços. Afinal, por vezes em contraste aos *espaços estriados*, contingencialmente se produzem novas sensibilidades e realidades em maior ou menor abertura ao caos, ao devir, ao performativo. Nessa direção, afirma Pais (2006b) que entre muitos jovens as transições encontram-se sujeitas às culturas performativas que tem constituído os cotidianos juvenis, já que nem sempre eles se enquadram nas prescrições socialmente construídas.

Não estamos tratando de perspectivas excludentes. Ao contrário, nessa Tese torna-se potente a forma como as prescrições constituídas nesses *espaços estriados* procuram produzir um ideal de uma juventude marcadamente cristã, procurando fazer-lhe produzir um tipo de experiência com a fé que se visibilize no cotidiano, em suas ações e relações com os outros, investindo no caráter performativo da vivencia da fé e da ação de evangelização. Porém, é necessário problematizar que sentidos assumem nas trajetórias desses sujeitos, cujos trânsitos podem até percorrer os mesmos caminhos traçados por outras gerações, sem que isso remeta às mesmas experiências. Assim reitero: ao invés de inventariar espaços, práticas e discursos operantes na crença, procuro observar como eles se produzem

na experiência narrada por esses sujeitos e observada nos andares percalços entre os mesmos.

Considero ainda pertinente desde já salutar que as múltiplas trajetórias vivenciadas pelos jovens imbricadas na crença nem sempre implicam estabilidade e sentimentos de pertencimento à comunidade religiosa. Por vezes, podem interpenetrar-se outros sentidos imbricados nas contingências e fluidez dos relacionamentos sociais, mesmo que, conforme viemos discutindo, as redes sociais dos jovens da pesquisa pareçam incluir algumas amizades de longa data. Portanto, torna-se necessário discutirmos as (re) configurações que se inscrevem nas trajetórias desses jovens em relação aos modos de pensar e ver o mundo imbricados nos sentidos que remetem à experiência religiosa e à forma como perpassa outras instâncias da vida.

5 GERAÇÃO QUE TEM A MARCA DA PROMESSA: CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS



Figura 38. *Geração que tem a marca da Promessa*. Registro de Prates (2011).

A condição de ser jovem imbrica-se a uma multiplicidade de possibilidades que tem em comum a busca constante, mas nunca plena, de pertencimentos, de comunidades de estilos presentes num contexto fluido e em perpétua transformação. Trata-se de formas de pertencimento que buscam sentidos à própria existência, mas que requerem frequentes negociações, em que cada um precisa ser persuadido quanto à relevância do sentimento de pertença para si, já que envolve uma relação entre a busca de segurança e a perda de liberdade (BAUMAN, 2003). Compreendo que é neste solo movediço que vem se produzindo formas de pertencimento também no âmbito religioso. Na busca de pertença, criam-se laços de similaridade, experiências vivenciadas socialmente, em diferentes estilos, marcas e lugares, são as *culturas juvenis*.

Como argumenta Pais (2003), o conceito de culturas juvenis vem sendo predominantemente empregado no âmbito da sociologia da juventude para designar diferentes significados e valores de comportamentos juvenis, incidindo na análise das culturas juvenis a partir de processos de socialização ao nível das instituições, uma tendência presente tanto na *corrente classista* como na *corrente geracional*.

Conforme o autor, a corrente geracional reúne um quadro teórico que abrange discussões funcionalistas e teorizações das gerações cujo ponto de partida é a

noção de juventude como uma fase de vida, enfatizando o aspecto unitário da juventude. Sua problematização volta-se às continuidades e descontinuidades dos valores intergeracionais, compreendendo os distanciamentos geracionais sob duas perspectivas. No ponto de vista dos funcionalistas, as distâncias geracionais seriam disfunções presentes no processo de socialização dessa fase da vida. Isso não faz sentido para teoria das gerações, a qual parte do entendimento de que se não houvesse descontinuidades intergeracionais não haveria teoria das gerações. De modo geral, a corrente geracional compreende as descontinuidades geracionais como uma forma de se distinguir diante das demais gerações. A partir de Sedas Nunes, Pais (2003) explica que não se restringe a concepção de um agregado de indivíduos nascidos em determinado período. Ainda que remeta a um grupo cujas idades se concentram dentro de um intervalo de tempo, seus membros são portadores de um sentimento comum que os distingue de outros grupos em termos geracionais, mas também de referências sociais e culturais.

Para corrente geracional, os indivíduos de uma mesma geração vivenciam experiências semelhantes e enfrentam problemas similares, não percebendo as diferenças de classe como defende a corrente classista. Isso não significa que não observem a existência de diferentes perspectivas de vida, o problema está em sedimentar à vivência dos jovens numa relação direta entre a realidade e a estrutura social. Assim, para essa corrente, haveria uma tendência de polarização, de um lado a continuidade da cultura adulta na cultura juvenil e, de outro, a propensão em destacar aspectos que marcariam as descontinuidades geracionais.

Nesse quadro, outra tendência presente é a generalização da problemática concebendo o fenômeno juvenil como uniforme e homogêneo ou, em outra perspectiva, admitindo a existência suficiente de diferenças que capacitaria negar tal homogeneidade, surgindo as chamadas subculturas juvenis. Para essa corrente, as subculturas são incorporadas pelas culturas juvenis, apresentando aspectos comuns de descontinuidades marcados pela oposição às outras gerações, conforme concebem um suposto ativismo de alguns grupos de jovens nos anos 60 ou de aparente passividade presente na geração dos anos 80. Grosso modo, a percepção seria de uma geração em resposta ao processo de socialização da vida adulta, seja através de mecanismos que tenderiam a integrar os jovens nas relações existentes, num caráter diretivo, seja através da própria capacidade dos jovens de influenciar a

geração de adultos com seus valores, comportamentos e atitudes, através de processos de juvenilização – o que implica que a sociedade procure formar a juventude à sua imagem, concomitantemente se rejuvenesça (PAIS, 2003).

Enquanto a corrente geracional parece se restringir a análise das relações intergeracionais, a corrente classista analisa a transição dos jovens para vida adulta pautando-se nas desigualdades sociais, na medida em que percebe o processo de socialização dos jovens fundamentados nas diferenças de classe social, abrangendo questões de gênero, raça, religião, condição social, escolaridade, etc. Novamente, um dos problemas seria a suposição determinista que, nesse caso, é pautada pela classe compreendendo que, por exemplo, filhos de operários se tornariam operários. Outro aspecto é a forma como concebem as diferentes formas dos jovens se portar diante do mundo – diferenças no vestuário, hábitos, linguagens, práticas de consumo, etc. –, entendendo como contradições de classe em que essas culturas seriam geralmente analisadas pela sua capacidade de resistência às classes sociais (PAIS, 2003).

Tais correntes analíticas apresentam limites à análise das culturas juvenis, o que podemos sucintamente descrever pela tendência de conceber, por um lado, as diferentes experiências vivenciadas pelos jovens na sociedade a partir de uma tendência determinista focada nos processos sociais que afetam os jovens, resultando em formas de resistência às diferenças de classe, por outro lado, focando-se à análise de continuidades e descontinuidades geracionais que conferem um caráter homogêneo a cultura juvenil, percebendo as diferenças como subculturas integradas às culturas dos jovens, mas em oposição à geração de adultos.

Diante dessa discussão, opto pelo uso de ferramentas conceituais que permitam compreender as diferentes formas de vivenciar a condição juvenil percebendo que não necessariamente remetam a modos de resistência – seja ao mundo adulto ou as diferentes condições sociais – mas, muitas vezes, a formas de existência imbricadas às contingências que a perpassam. Nesse sentido, aproprio-me dos conceitos de moratória vital e social desenvolvidos por Margullis e Urresti (1996) os quais permitem compreender a forma em que os jovens da pesquisa vivenciam a experiência juvenil levando-se em consideração tanto o aspecto

geracional como das desigualdades sociais, procurando evitar alguns riscos dessas filiações teóricas.

O conceito de *moratória vital* remete a maneira em que cada indivíduo se socializa articulado às mudanças que se constituem em cada época, compartilhando experiências que são comuns a essa *fase da vida* em que possuem um excedente temporal em relação aos adultos, uma espécie de *crédito plus*, uma sensação de invulnerabilidade, distância da morte e de enfermidades. Apesar da *moratória vital*, nem todos sujeitos do estudo vivem da mesma forma a experiência de ser jovem, afinal outras condições os perpassam (MARGULLIS; URRESTI, 1996 [Grifo meu]).

A partir do que os autores denominam *moratória social*, podemos depreender que as condições para viver este *crédito plus* não ocorrem de igual maneira, afinal, como argumentamos no início da Tese, os jovens dos setores alto e médio geralmente podem adiar responsabilidades como trabalho e família, tendo maior tempo para estudarem e viverem a condição juvenil, diferentemente dos setores populares, em que este período muitas vezes é restrito as condições socioeconômicas, que não se caracterizam por condições determinantes conforme advoga a corrente classista.

Assim, a presente análise assume como perspectiva a existência de diferentes formas de viver a condição juvenil atreladas aos aspectos contingenciais que as perpassam, permitindo nos distanciar de determinismos que tendem a estar presentes nas perspectivas das correntes geracional e classista, sem desconsiderar suas contribuições ao que se refere ao caráter geracional e social, que podemos discutir de forma mais ampla através das noções de moratória. Portanto, evitando nos tornar “beatos das teorias” como nos adverte Pais (2003), aproveitando delas suas contribuições sem “(...) deixarmos arrastar por elas, de a elas nos acorrentarmos, como naufragos à deriva” (PAIS, 2003, p. 65).

Nesta Tese, a análise abrange dois movimentos, por um lado, analisa os processos mediante aos quais se produzem experiências vivenciadas pelos jovens imbricados ao âmbito religioso, no qual institucionalmente procura-se conduzir os jovens a uma experiência com a fé, visando constitui-los a partir de determinados parâmetros, conforme vem sendo tratado. Concomitantemente, compreendendo que diferentes instâncias e práticas perpassam seu cotidiano, configurando distintas

maneiras de vivenciar a fé em suas trajetórias, na relação de cada um com a experiência de si, como inspira Larrosa (1995).

Nesse sentido, a análise das narrativas esteve articulada à triangulação de ferramentas metodológicas que foram potenciais na pesquisa rumo às trajetórias desses sujeitos na crença, nas formas como se constituem imbricados a experiências compartilhadas no âmbito religioso em tempo de fluidez. Portanto, corroboro a reivindicação de Pais (2003) em articular um sentido mais dinâmico ao conceito de culturas juvenis apropriando-me de um sentido mais antropológico:

(...) explorando também o seu sentido “antropológico” [grifos do autor], aquele que faz apelo para modos de vida específicos e práticas quotidianas que expressam significados e valores não apenas no nível das instituições, mas também ao nível da própria vida quotidiana (PAIS, 2003, p. 69).

Inspirando-me em Pais (2003), utilizo o termo culturas juvenis assembleianas referindo-me a modos de vida específicos, a significados compartilhados (ou não), a marcas de pertença de jovens ao âmbito religioso, suas linguagens e usos, rituais e eventos em que a vida passa a adquirir sentido imbricando-se a uma série de investimentos que os perpassam em diferentes âmbitos que não se restringem ao religioso, como família, escola, trabalho, amizades.

Nos rastros desses jovens, outros percursos imbricam-se às suas experiências, permitindo a aproximação da concepção de culturas juvenis desenvolvida por Feixa (1999), o qual considera que se trata das formas como as experiências dos jovens se expressam coletivamente, sobremaneira nos espaços intersticiais da vida institucional – fora da família, da escola, do trabalho, da igreja. Os estilos envolvem complexas escolhas do que pode ser entendido como consumo simbólico, cultural, afinal, são construções que envolvem imagens, territórios, objetos, referências, linguagens e práticas (sociais e culturais).

Ser/estar jovem assembleiano, como venho argumentando, implica inserir-se num determinado modo de vida fortemente marcado pela vivência da Palavra, que orienta a condução de cada um aos parâmetros considerados adequados aquele que deseja crescer em Cristo, experiências que não se dão de forma homogênea, nem aos que cresceram no evangelho, nem aqueles que se converteram em

determinado momento da vida. Pautado pelas interpretações bíblicas, criou-se ao longo do centenário da Assembléia de Deus, certo parâmetro de vida ao jovem assembleiano muitas vezes concebido como uma forma de resistência ao mundo. De fato, podemos compreender que há a interdição aos valores e práticas considerados destoantes da crença, mas disso não se produz um jovem à parte, “separado do mundo”, como ajuda a pensar Alves (2009).

Ao contrário, pela própria lógica presente no imperativo *Idé*, é fundamental sua inserção e convivência no mundo para *levar a boa nova*, sendo testemunho tecido pelas palavras que profere, ou seja, exemplo de um modo de vida cristã que possa influenciar sua geração sem deixar-se influenciar pelo que não é lícito a crença. Para isso, os jovens são orientados nos espaços religiosos sobre sua relação em sociedade, sendo instruídos a manterem-se fiéis e tementes na fé em Jesus como salvador, proferindo a Palavra sem deixar de cumprir seus deveres nas diferentes esferas sociais em que atua. Portanto, tratando-se de uma relação que não enseja viver fora do mundo, como se isso fosse possível, mas preparar os jovens desde cedo aos desafios de conviver em diferentes âmbitos sociais estando cientes de suas posições perante a fé e, nesse sentido, sendo atuantes em sua relação com a sociedade, como *sal da terra*, fazendo *a diferença num mundo secular*.¹¹⁰

Para fazerem essa diferença, produzirem-se como *jovens inconformados num mundo conformado*, conforme remete expressões correntes no âmbito religioso, o jovem é estimulado a constante capacitação para o exercício da fé que se produz não apenas entre seus pares na igreja, mas na sua relação direta nos diferentes espaços em que circula no seu cotidiano (família, escola/faculdade, trabalho, etc). Constituir um jovem assembleiano remete, dessa forma, ao investimento institucional em conduzir cada um a aprofundar-se na fé, exercitando-a no seu cotidiano e mantendo-se vigilante em relação aos valores e práticas que o distanciam de um modo de vida cristão, ou seja, estando atento aos riscos do chamado desvio.

¹¹⁰ Expressões inscritas no diário de campo voltadas ao jovem para propagarem o Evangelho, conforme remetem: *Idé e pregai o Evangelho*, ou ainda *levar a boa nova*. Concomitantemente, ensejando fazer cada jovem se distinguir dos modos de vida considerados ímpios à crença: ser *sal da terra*, *jovem inconformado num mundo conformado*, fazer *a diferença no mundo secular*, etc.

Para isso, institucionalmente, enseja-se que o jovem vivencie um modo de vida que deve ser distinto daquilo que se considera mundano, visibilizando na sua conduta, no seu corpo, as marcas da fé. E que marcas seriam essas? Anteriormente, apontamos pistas sobre que marcas parecem inscrever-se na vida do jovem assembleiano, através da menção discutida na Revista Discipulado e presente em diferentes momentos da pesquisa: *Se alguém quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz e siga-me [...]*.¹¹¹ Trata-se de um modo de existência que tem como parâmetro uma vida voltada aos ensinamentos de Cristo, conforme as interpretações bíblicas, por isso os discursos religiosos são endossados por referências diretas ou indiretas a Bíblia. Para seguir rumo à Cristo, enseja-se a renúncia de si para que prevaleça a vontade de Deus, o que se configura na seguinte expressão: *Isso significa que a vida cristã é o ato de seguir a Cristo, renunciando os interesses próprios, para que a vontade dele prevaleça em todas as áreas que lhe são submetidas [...] é o ato de estar figuradamente crucificado com Cristo, para que Ele viva através de nós [...]*.

Desde que se insere na igreja, o jovem deveria aprender que não basta a apropriação da Palavra, é necessário fazê-la viver, de tal forma que esse modo de existência visibilize as marcas de Cristo em sua vida – suas ações, pensamentos, expressões corporais: *Aqueles que nos virem, portanto, observarão em nossas vidas não a nós mesmos, mas as marcas do caráter de Cristo.*

Nesse sentido, crescer em Cristo, seja através da inserção na igreja desde a infância, seja através da conversão, significa mais que uma aprendizagem fundamentada na Palavra. Como venho insistindo, a apropriação da Palavra é central pelo poder de verdade que assume na orientação das condutas a um modo de ser e estar no mundo. Mas de nada vale isso para a crença se não tiver como efeito no sujeito a constituição de um modo de vida que visibilize as marcas de sua fé, o que se dá mediante a inserção, convivência e participação numa relação entre a igreja e o mundo capaz de *crescer e dar bons frutos*. Assim, viver uma vida cristã não remete apenas a relação com Deus e consigo mesmo, mas ainda a relação de cada fiel com o outro. Ou seja, é necessário aprender a conviver em sociedade,

¹¹¹ Trechos já tratados na subseção *Crescendo no Evangelho*, referentes à revista Discipulado, 2002a, p. 8-9.

influenciando pelo exemplo, pelo modo de proceder com as pessoas sem deixar de se posicionar na fé, ajudando a todos e comprimindo sua missão de *levar a boa nova: Ide e pregai o Evangelho*.

Concomitantemente, discursos e práticas de variadas instâncias estão presentes no cotidiano desses sujeitos, também produzindo formas de pensar e se conduzir no mundo, disponibilizando formas próprias de vivenciar a condição juvenil, muitas vezes explorada pela mídia e consumo, numa época em que somos impelidos a escolher, construir, sustentar, negociar e exhibir quem devemos ou parecemos ser, a partir de da identificação a estilos de vida, mesmo que efêmeros, conforme permite pensar Freire Filho (2007). Para isso, lança-se mão de uma imensa variedade de recursos materiais e simbólicos oriundos da seleção, interpretação e disponibilização da publicidade, do marketing, da indústria da beleza, da moda e dos sistemas de comunicação globalizados: “Os estilos de vida constituiriam, em resumo, uma forma por intermédio da qual o pluralismo da identidade na contemporaneidade é administrado pelos indivíduos e organizado (e explorado) pelo comércio” (FREIRE FILHO, 2007, p. 126).

Nesse sentido, tornou-se necessário andar pelas trajetórias desses sujeitos, percebendo como se constituem nas relações entre as múltiplas formas de vivenciar a condição juvenil presente na contemporaneidade e sua imbricação numa religião de forte ênfase na cultura bíblica, produzindo discursos e práticas em que o poder de verdade conferido ao texto-fonte reiteradamente associa fé, entrega e salvação. Nessa direção, sendo importantes pistas os modos pelos quais se produzem pertencimentos em uma religião cujas marcas de uma vida cristã evocam uma identidade centenária com fortes implicações na vida cotidiana, sobretudo naquilo que se visibiliza – corpo e comportamento – ao mesmo tempo em que as próprias contingências de nossa época vêm produzindo outras experimentações no âmbito religioso.

Considero que, ao andarmos nesses rastros, teremos condições de compreender como se constituem esses sujeitos-jovens imbricados ao âmbito religioso assembleiano e em relação às contingências de nossa época, uma relação que não ocorre em mão única, mas perpassando os modos pelos quais se procura produzir determinados sujeitos e o modo pelo qual cada um experimenta a condição

de ser/estar jovem perpassado pela crença, nesse sentido, enfatizando os investimentos que os sujeitos fazem sobre si.

5.1 GERAÇÃO QUE TEM A MARCA DA PROMESSA

Após 25 anos Abraão teve dois filhos Isaque e Jacó. Cada um com posturas de vida diferentes. Isaque por qualquer circunstância abre mão das bênçãos de Deus em troca de coisas passageiras, momentâneas, deixando uma grande oportunidade passar. Já Jacó era o retrato daquele que não abre mão da bênção de Deus por nada. Jacó teria tido 12 filhos, um deles seria José. José foi pai de Moisés, o libertador de Israel. “Ele caminhou com o seu povo 40 anos no deserto e quem morre no deserto? Só murmurador. Quem crê chega em Canaã!” Mas diz a Bíblia que para isso precisa seguir o sacerdote para atravessar o Jordão, último obstáculo que separa o deserto da terra prometida (Excerto extraído do diário de campo, 16/10/11).

Conforme as observações e registros produzidos ao longo da pesquisa, a exemplo da narrativa do pastor transcrita no diário de campo em uma das noites do Congresso de Jovens da UMADC, a Assembléia de Deus evoca marcas de um povo descendente de Abraão, capaz de resistir às intempéries e perseguições, mantendo-se convicto na promessa de Deus de uma “terra prometida.” Um povo que mediante a fé e obediência às orientações atravessou o deserto, os obstáculos que provaram cada geração descendente de Jacó, José a Moisés, sendo conduzidos pelo seu pastor. Aquele cujo poder divino lhe imputa e legitima a condução de seu povo, orientando-o aquilo que é considerado a vontade de Deus. As marcas de um povo que crê são novamente reativadas pela crença através da promessa sobre a vinda do Messias, Jesus Cristo, filho de Deus, que teria vindo como homem e vivido nas provações terrenas para anunciar a verdade, a vontade de Deus para todos os povos, já que teria sido oferecido como último sacrifício para remissão dos pecados, estendendo a promessa de salvação a todos aqueles que creem em Jesus como o salvador.

Trata-se de uma promessa de salvação que procura produzir marcas sobre aquele que crê, afinal parece que se busca nas interpretações da crença sobre a vinda de Jesus modos de viver que se inspiram nos seus ensinamentos e buscam diferenciar-se socialmente daquilo que é considerado ilícito à crença. Para isso, há uma relação de orientação sobre como deve se conduzir, que é imputada ao pastor sobre como conduzir todos os membros de sua igreja, mas também sobre cada um, das formas como experimenta e se produz imbricado ao âmbito religioso.

Evidentemente que a relação de orientação das condutas e condução de si não se produz contemporaneamente nas mesmas condições como evocam em suas narrativas bíblicas, mas permitiram pensar, a partir dos registros produzidos, seus deslocamentos em outros tempos e espaços sociais.

A esse respeito, ressalto que a concepção de que os jovens formam uma *geração eleita*, ou seja, uma geração escolhida por Deus para seu projeto, esteve presente nos diversos momentos da pesquisa, fundamentando-se nas citações bíblicas para conferir poder de verdade ao discurso religioso. Na trama, o tema da entrega, da renúncia de si, procura fazer com que o jovem volte-se a si mesmo, percebendo-se como uma semente a ser cultivada, terra a ser arada, vaso nas mãos do oleiro, um projeto a ser entregue para Obra do Criador. Para tanto, a igreja parece aproximar suas narrativas bíblicas às vivências que perpassam os jovens no cotidiano, ainda que sob perspectiva do mundo adulto.

Conforme disserto ao longo da Tese, tais assertivas apresentam outros sentidos para os jovens, cujos modos de experimentar e visibilizar a fé visibilizam caminhos diferenciados em seus trajetos e projetos de vida. O que pode ser percebido nos diferentes sentidos que assumem as marcas da conversão e suas implicações na vida cotidiana em relação às demais gerações, não remetendo necessariamente a indiferença ou contrariedade aos parâmetros ensejados pela igreja. Muitas vezes, refere-se à constituição de outras possibilidades imbricadas as contingências de sua época, ou seja, a *superfície de contato* em que se constituem sua geração, conforme passaremos a tratar a partir das narrativas de conversão.

Compreendo que as narrativas sobre conversão constroem-se a partir de um discurso religioso que atribui à ação sobrenatural a causa dos infortúnios em virtude da posição ocupada pelo sujeito em relação ao espaço sagrado: antes e depois da

conversão. O sujeito posicionado narrativamente no passado experimenta situações desordenadoras, afinal, atribui o seu distanciamento da crença a causa do seu sofrimento. A partir da modificação de si, com a conversão, o sujeito passa por um reposicionamento diante do sagrado, que se apresenta na narrativa pela sua aproximação aos valores éticos e morais da crença, mediada pela apropriação dos conteúdos bíblicos como condição para a salvação. Larrosa (1995) entende que cada pessoa está imersa numa estrutura narrativa em que constrói e organiza sua experiência conferindo-lhe significado, estabelecendo a posição de quem fala (o narrador) e as regras de sua inserção no interior de uma trama (o personagem). Assim, a forma como cada um tece a experiência de si ao narrar-se se constrói a partir das práticas discursivas:

[...] as práticas discursivas nas quais se produzem e se medeiam as histórias pessoais não são autônomas. Estão, às vezes, incluídas em dispositivos sociais coativos e normativos de tipo religioso, jurídico, médico, terapêutico, etc. Deve-se perguntar também, portanto, pela gestão social e política das narrativas pessoais, pelos poderes que gravitam sobre elas, pelos lugares nos quais o sujeito é induzido a interpretar-se a si mesmo, a reconhecer-se a si mesmo como personagem de uma narração atual ou possível, a contar-se a si mesmo de acordo com certos registros narrativos (LARROSA, 1995, p. 71-72).

Larrosa (1995), assinala que a autonarração é um mecanismo onde o sujeito se constitui, mediado pelas regras discursivas que o orientam. E quais são elas neste estudo? Penso que produzidas a partir das interpretações da comunidade sobre a Bíblia, particularmente, por tratar-se de uma religião da salvação, os enunciados que as constituem estão relacionados a esse universo simbólico construído e por que orienta a conduta do sujeito para alcançar a salvação, a “terra prometida”. A construção de si, portanto, participa de redes de significação onde se produzem e medeiam as histórias. Essas histórias constroem-se umas em relação às outras, como argumenta Larrosa (1995). Assim, pode-se perceber a presença de elementos comuns nas reminiscências sobre a inserção na crença, pois, ao narrar-se, o sujeito está se construindo também a partir de outras experiências e dos dispositivos normativos da religião.

Nessa aproximação, é importante atentar ainda aos argumentos de Hervieu-Léger (1986) sobre as reconfigurações desses dispositivos num contexto global de

recomposição religiosa em que as religiões passam a mediar as grandes narrativas que sustentam a tradição do grupo as pequenas narrativas individuais.

As narrativas produzem, no presente, memórias em que as reminiscências sobre a inserção na crença delimitam o passado e o presente, indicam que há uma rede de sociabilidades na religião e que a adesão também está associada aos elementos subjetivos que se articulam ao processo gradual de conversão (ORO, 1998), como é possível identificar nas narrativas:

[...] eu fui pra ir na igreja dos crentes, nós éramos católicos, todos domingo ela [mãe] mandava nós ir na missa. Daí, depois, aquele dia que eu cheguei em casa ela me surrou. Eu fui com a minha amiga. E a minha mãe disse: “Onde que tu foi que chegou mais tarde?”, terminou mais tarde lá [o culto]. Daí eu disse assim: “Eu fui lá na igreja lá dos crentes”. Daí ela me surrou ainda, né. Depois o pai disse que é pra deixar ir, né. Daí ela se converteu e meu pai demorou dez anos (Eva, 38 anos, Canudos, 2007).

Eu por mim acho que mudei muito, porque eu era muito, muito tímido, muito tímido era adolescente... Já o meu primo sempre foi o “mundo” é especial, chegava em qualquer sítio fazia, era sempre notório, em qualquer sítio que andasse ...Eu mudei, Deus foi mudando isso em mim... (Meny, 17 anos, Lisboa, 2013).

Nas palavras de Oro (1998, p.155), a conversão é “ (...) um redirecionamento do universo simbólico do crente, com fortes implicações em sua personalidade e sua vida cotidiana, posto que ele passará a pautar a sua vida a partir de uma nova ética e de novos valores”. Trata-se de um processo em que cada um é convidado a produzir-se em relação ao que se considera adequado segundo a crença.

Corpo-mente-espírito são socialmente construídos, como afirma Sant’anna (2000) a partir daquilo que se considera adequado. As marcas do discurso religioso podem, nesse sentido, assumir visibilidade nas vestes, nas saias e nos cabelos longos, nas camisas, nas gravatas, nos sapatos e na Bíblia entre os braços. Para aquele que se converte, remete a uma mudança radical no próprio estilo de vida, como retomo nos trechos da conversa realizada com Neuza e discutidas no Mestrado, a qual parece emblemática para perceber o modo como a inserção na crença se articula a condução de uma nova ética, com fortes implicâncias no gerenciamento sobre o corpo.

Eu, no meu estilo de vida, eu era muito vaidosa, né, quase que eu adorava o corpo, porque eu vivia nas musculações e aeróbicas e pintava meu cabelo, né, apesar de ter pouquinho cabelo branco naquela época, eu pintava. Deus o livre de deixar um cabelo branco aparecendo [risos] e era muito difícil, para mim, eu como pessoa, mudar completamente para ser uma crente da Assembléia de Deus, né. Eu ia ter que renunciar muita coisa e é isso que as pessoas têm o preconceito, né. Eu como pessoa, o homem natural [...] o homem natural é a pessoa em si, é o nosso querer, o nosso ser, as nossas vontades, né. E aí, quando fala o homem transformado, já é quando nós entregamos o nosso querer para Deus, então, é o homem transformado e, aí, já é Deus que dirige nossa vida, não é mais nós, não é eu vou, eu quero fazer isso e vou e faço e pronto, não. Eu oro e pergunto pra Deus, se é vontade de Deus que faça isso, né, é diferente. E, então, assim, eu falei com Deus, eu disse: - Deus, então, se o Senhor quer que a gente vá pra Assembléia de Deus, muda o meu viver, me muda, muda o meu querer. [...] Calça comprida, né, eu não tinha uma saia no meu roupeiro e calça, era só calça de, de, de esporte, assim, essas calças coladas, né, eu vivia de tênis, aquelas meias soquetes, assim, calça de ginástica e um camiseta por cima, esse era o meu uniforme diário, né [...]. Mas para eu passar a congregar na Assembléia de Deus [fala soletada, pausada] eu não ia poder continuar sendo assim, porque eu sabia que havia os costumes, né, então, a princípio eu achei que ia ser difícil, mas não foi, porque eu entreguei para Deus tudo aquilo, né. Como eu disse, Deus muda então, muda então meu querer, e o que aconteceu? Eu comecei a ir na Assembléia de Deus com José [referindo-se ao esposo] do jeito que eu, que eu ia, né, com aquelas minhas roupas que eu tinha, eu ia daquele jeito, né. Eu não recebi nenhum preconceito, assim, por parte dos irmãos, das irmãs, ninguém ficava me olhando atravessado, nem nada, e continuei indo, Deus foi trabalhando na minha vida. Um dia eu resolvi comprar uma saia [...] vesti a saia, me olhei no espelho, me achei muito bonita de saia! [risos] (Neuza, 38 anos, Ilha da Pintada, 2003).

O corpo é gerenciado e subjetivado, aparece como *locus* das intervenções, como algo que se adquire, se constrói (SANT'ANNA, 2000). Segundo Neuza, *o corpo é uma carcaça*, é mortal e passageiro diante da promessa da eternidade, portanto, após a conversão, busca-se o crescimento orientado pelas Escrituras Sagradas, conforme aparece em sua fala endossada pela passagem bíblica:

[...] O cabelo já foi um pouquinho diferente, porque eu pensava assim: Bah, Deus não vai se importar, né, se eu cortar a pontinha do cabelo, né. Então, eu cortava a pontinha do cabelo, e tu corta a "palavra" de Deus [...] o cabelo da mulher ele é, ele serve como véu, diz a "palavra", ele foi dado a mulher como véu [...] E o véu a gente não corta, né, tu compra um véu comprido e não corta, usa aquele véu, né. E aquilo tudo assim, foi, não foi ninguém me dizendo, sabe? Não, porque tu tem que isso, tu tem que aquilo, não, tudo foi o espírito de

Deus, na medida que eu me entregava pra Deus, sabe, de uma forma muito natural, sem sofrimento nenhum, né, porque as pessoas pensam assim, que é um, ah [fala prolongada], uma renúncia, que a vida assim muda totalmente, que é uma renúncia muito grande [exaltação na voz], mas na verdade não é, na medida em que tu entrega pra Deus a tua vontade e o teu querer, né?! (Neuza, 38 anos, Ilha da Pintada, 2003).

Minha primeira amiga da igreja que eu tive que na escola foi na 6ª série, a [nome da amiga], eu sou amiga dela até hoje. É minha melhor amiga da escola. Daí ela vem aqui na igreja e eu vou na igreja dela também [são de campos da Assembléia de Deus distintos]. Aí ela tinha um cabelão compridão assim também, aí a gente começou a conversar. Ela era meio rebelde pode dizer assim. Ela cortava cabelo e não podia cortar cabelo. Daí eu ia nas “pilha” dela assim as vezes, daí: “Ah! vamos lá!” Ela nunca me influenciou tanto assim porque a minha mãe era bem rígida. Usar roupa curta, cortar cabelo, fazer sobancelha, usar maquiagem, nada podia. Eu era mais rebelde nesse aspecto. Porque lá em [outra cidade que residia] podia cortar o cabelo. E daí viemos para cá e não podia mais. E eu: “Bah! Caiu meu chão né!” Porque meu cabelo sempre foi bonitinho, parelhinho e não podia cortar. Daí eu fazia escondido da mãe, e é errado né porque é pecado mentir. Daí dizia: “Mas eu não estou cortando!”, mas eu cortava. Nunca gostei de usar saias curtas, e comecei usar saia mais curta, porque saia comprida é ruim, no verão é muito quente, é a coisa mais horrível de usar, eu tenho pavor de saia comprida! Ainda lembro de antigamente que eles [colegas da escola] diziam: Olha lá, a crente do rabo quente! (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

A entrega para Deus significa, diante do livre-arbítrio, a renúncia a alguns hábitos, e é justificada por um consenso coletivo fundamentado pela interpretação das Escrituras Sagradas. Poderia ser entendida como a perda da “liberdade” como referencial discursivo da modernidade, como se todos não estivessem submetidos e normalizados às regras que compõem a sociedade e as culturas. Por outro lado, a noção de liberdade, no discurso religioso, constrói-se em relação à renúncia desse ideal de liberdade da modernidade, como condição da crença para a libertação, entendida pelo crente como a emancipação do imanente, a salvação.

Paradoxalmente, a conversão também indica que a salvação é uma promessa individual, mesmo que a morte expiatória de Jesus tenha ampliado a todos a promessa, *nem todos serão salvos*, conforme explicam os fiéis. É necessário primeiramente acreditar em Jesus Cristo como salvador, mediante a fé na Palavra como verdade. Nesse sentido, as obras não são nenhuma garantia da promessa, já que – mediante a tradição protestante – entende-se que qualquer um pode realizar

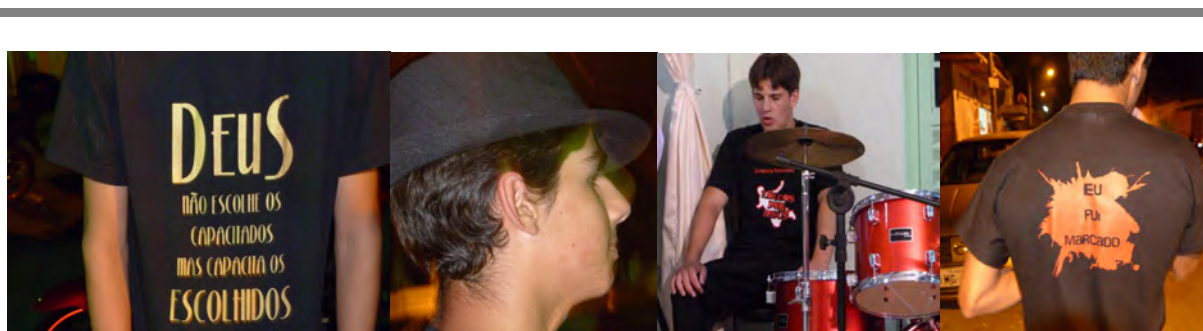
boas ações mesmo que não acredite em Jesus como o Messias. Assim, consideram que as boas ações são necessárias, mas como resultado de uma vida movida pela fé em Jesus como salvador. Uma vida de fé que se exerce individualmente, desde a entrega de si, da necessária renúncia de si para produzir-se conforme a vontade de Deus.

A renúncia de si e entrega para transformar-se num projeto vivo da vontade divina são recorrentemente narradas através de metáforas bíblicas como o vaso de barro nas mãos do oleiro, um projeto em construção ou ainda referindo-se a sementeira. Metáforas sobre a entrega de si foram presentes em vários momentos da pesquisa: nas referências bíblicas de pregações, canções e orientações aos jovens, etc. A esse respeito, insiro trechos do diário de campo de uma das noites do Congresso de Jovens da UMADC referente a transcrição de parte da pregação do pastor cuja discussão volta-se a metáfora da sementeira.

Então o profeta Oséias disse: “Semeai para vós a justiça, ceifais a misericórdia, arai o campo, porque é tempo de buscar ao Senhor”. [...] Meus amados, nós queremos trazer a mensagem baseada no texto “É tempo de buscar ao Senhor”, buscar a Deus. Oséias, o nome provavelmente quer dizer Deus salva [...]. A bíblia pouco informa sobre esse profeta, mas sabemos que viveu por volta de 740 antes de Cristo, numa época difícil em que havia uma forte prostituição, não fisicamente, mas espiritual, estavam adorando outros deuses. E Deus se levanta para o profeta Oséias e, no capítulo nove, ele fala sobre o castigo de Deus e as promessas de juízo. No capítulo 10, ele segue a informar sobre a lei da sementeira. Pois a lei da sementeira é uma verdade que ninguém pode burlar, ninguém pode fugir dela. A Bíblia diz na carta de Paulo aos Gálatas, no capítulo seis, versículo sete, que não se deixe enganar, porque de Deus ninguém zomba, porque tudo aquilo que o homem plantar, semear, ceifar, e diz Oséias que os senhores estão a semear justiça e hão de ceifar, de colher misericórdia. [...] uma coisa é graça, outra coisa é misericórdia. [...] Graça é aquilo que eu não tenho direito, mas Deus te dá. Graça é aquilo que não mereço, mas Deus te dá. Graça é aquilo que não posso obter, mas Deus te dá. Por exemplo, eu não merecia ser salvo, mas Deus me salvou, eu não merecia ser pastor, mas Ele me fez pastor [...] Eu não merecia ser crente, mas pela graça, eu sou crente em Jesus Cristo. Eu não merecia estar aqui essa noite, mas pela graça, eu estou aqui essa noite. A misericórdia é o oposto, é aquilo que eu mereço e Deus me dá. [...] Semeais e vais colher, sabe o que? O que plantou. [...] Preparai a terra, arai a terra, é o Espírito que está dizendo. Preparai a terra, arai o coração, abra o coração, busque a Deus, pois “É tempo de buscar ao Senhor”. Eu tenho certeza que está a dizer que é tempo de se aproximar de buscar a Deus. Há vários significados para tempo, mas eu gosto de dois substantivos: chronos e outro chamado kairós. O chronos está relacionado com o tempo do homem e existe outro termo que é Kairós que é o tempo de Deus. Observe em

Eclesiastes capítulo três que diz Salomão: “Para tudo que há debaixo dos céus existe um tempo”. Salomão citou 28 tempos, 28. Quer dizer existe tempo de abraçar, de namorar, tempo de beijar, de abraçar. Por exemplo, num congresso não é tempo de beijar, de namorar, não é tempo de ficar beijando, de pegar na mão: É tempo de buscar a Deus. É tempo de se encher do Espírito Santo. Existe tempo de viver, existe tempo de morrer, existe tempo de jogar pedra, existe tempo de aparar a pedra, existe tempo de semear, existe tempo de colher, existe tempo de chorar, mas ah, existe também o tempo de sorrir. E glória ao Senhor! Hoje é tempo de buscar a Deus [exaltação, glórias, aleluias], é tempo de arar a terra para a sementeira! (Excerto extraído do diário de campo, 13.10.11).

Muitas vezes o tema da entrega da vontade de si tratado nos eventos destinados a jovens mostrou aproximação das grandes narrativas bíblicas às questões que fazem parte do cotidiano desses sujeitos na perspectiva do mundo adulto: *é tempo de arar a terra, preparar os corações para a sementeira, não é tempo de namorar*. Ou seja, referindo-se a necessária renúncia da vontade para aquele que se entrega ao projeto de Deus, concepção muitas vezes assumidas pelos próprios jovens, conforme é possível perceber nas marcas culturais da crença estampadas na composição de seus estilos.



As marcas da promessa inscrevem-se em diferentes momentos, ora perpassam narrativas, metáforas, concepções do mundo adulto, ora se inscrevem nas vivências dos jovens imbricadas à crença, por vezes assumindo expectativas do mundo adulto, outras produzindo outros sentidos, em outros tempos, outras trajetórias, outras metáforas (Excerto extraído do diário de campo de 20/11/12).

Figura 39. Marcas da promessa em seus estilos. Registro de Prates (2011 e 2012).

Nesses eventos, outra metáfora fortemente destacada para aquele que deseja converter-se num projeto divino referia-se a necessidade de serem como vasos nas mãos de Deus, conforme observado em canções, revistas de estudos bíblicos e narrativas.

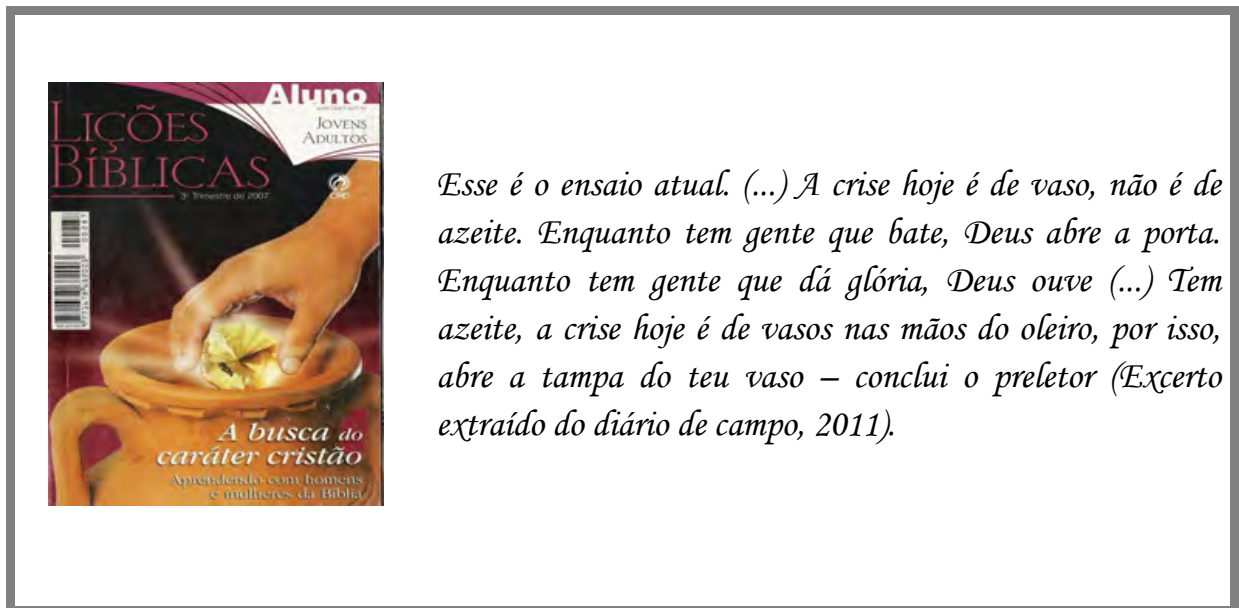


Figura 40. Em busca do “caráter Cristão”. Revista Discipulado, 2002. Arquivo Pessoal

A renúncia de si significa a entrega da vida à vontade divina, ao projeto de Deus, como barro nas mãos do oleiro, condição necessária para o processo de santificação no que diz respeito à busca constante de aperfeiçoamento a uma vida marcadamente cristã, de um modo de viver voltado a Cristo, afastando-se daquilo que é considerado ímpio. Isso traz implicações na condução da vida de cada fiel, afinal, como ressaltou a revista Discipulado discutida anteriormente, o que as pessoas observam em cada fiel são as marcas do caráter de Cristo visibilizadas no seu corpo, na sua vida, portanto cada um necessita aperfeiçoar-se para viver uma vida em busca de santidade para formar a igreja de Cristo. Como explica Alves (2009) a esse respeito: “de nada vale falar línguas estranhas e levar uma vida que não reflete santidade, ou de outra parte, demonstra hipocrisia” (ALVES, 2009, p. 148).

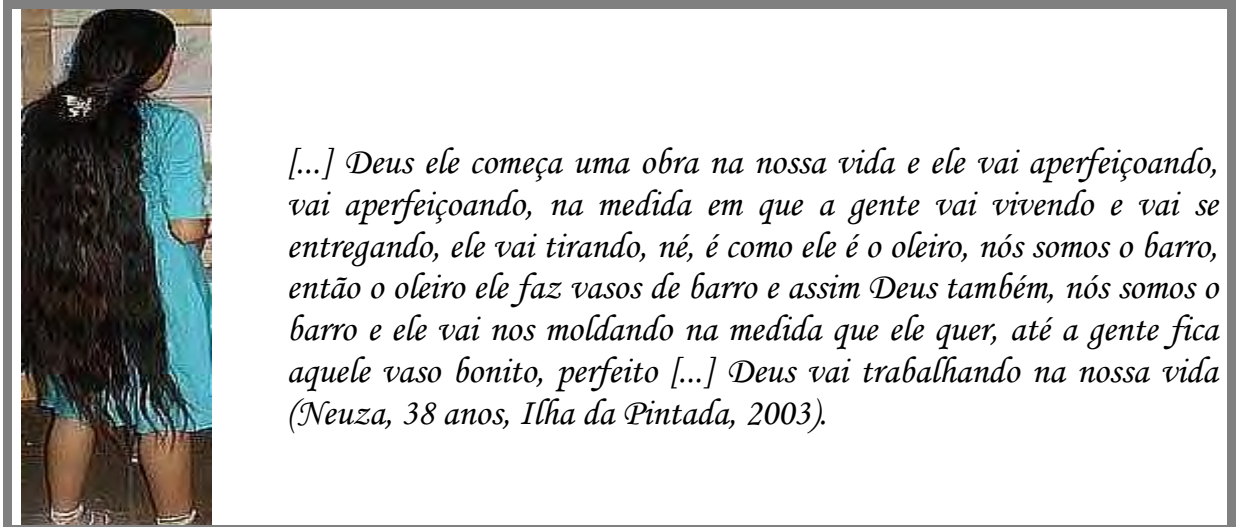


Figura 41. Assembleiana. Registro de Prates (2007)

Essa concepção marcada na busca de santificação que deve ser publicamente visibilizada também traz implicâncias na forma como se delinea a relação do fiel com o mundo, o que não pode ser reduzido a um *viver a parte*, mas como explica Alves (2009 [Grifo meu]):

[...] se no passado – embora nunca pareça ter se dado *strictu sensu* – se aproximava de uma espécie de “guetização”, do que ainda há alguns resquícios, [hoje] principalmente para os/as mais jovens se configura como um estar no mundo, na comunidade, no trabalho, por vezes até mesmo na família, mostrando a diferença. O que conforme analisado nem sempre se dá conforme idealizado, considerando particularmente os termos de vigilância interna e controle externo sobre as práticas dos crentes e suas transformações mais recentes (ALVES, 2009, p. 149).

Alves (2009) afirma que se trata de formas de agir em relação a vários aspectos da vida, mas que desde cedo são geridas duas questões fundamentais: a vivência da sexualidade e o ecos na vida pública, visando distinguir-se de uma sociedade mais ampla. Isso se dá através de práticas que tem como *lócus* o corpo, considerado o *templo divino*, aqueles que formam a Igreja de Cristo (AZEVEDO, 2008).

Às vezes, as pessoas dizem que não tem como, mas eu quero afirmar que tem como, que é possível. Apesar de eu ter experiências próprias, eu vejo em outros jovens estão conseguindo porque tem pessoas que estão auxiliando, que estão ali do lado, sabe?! Insistindo com elas,

não deixam elas olharem pro lado. Às vezes, elas pensam como é as coisas, tem uns jovens nossos de 15, 16 anos, eu tenho assuntos bem abertos com eles sobre coisas pesadas, assim, sabe?! Pesadas não, coisas que são de jovens, nosso assunto é jovens. Tipo, eles falam sobre masturbação, aí eles falam: “O que que é isso?”. Na verdade, isso não é permitido, isto é, dentro da Bíblia. E quando tem uns assuntos e eu vou falando com eles, vou comentando, entro em assuntos bem abertos, eu falo: “Não, nesse ponto aí tu não pode e tal”, “Mas e aí como é que a gente faz pra vencer quando a tentação, o desejo vem?” Daí explico que é questão espiritual: “Tu tem que orar, tu tem que jejuar, é a questão pra vencer, pra canalizar qual é o propósito”. Muitas pessoas que estão passadas, digamos que são, antigas dentro da Assembléia, elas crucificam os jovens da nossa geração: “Mas como que o jovem pinta o cabelo? Como que o jovem usa brinco? Como que uma jovem usa calça? Isso não pode! Isso está errado! Uma jovem pintar a unha de azul, de rosa, isso não pode!”, crucificam, sabe?! Só que não é esse o nosso papel [jovens líderes], nós somos dessa geração, entendemos diferente; nosso papel é levar essas pessoas para serem transformadas por Jesus e não pela nossa religião, não pelo nosso eu, não pelos nossos pensamentos, pelo nosso impor, mas levar esses jovens até Jesus e deixar Jesus falar para eles, elas, como elas devem se portar. E foi assim na minha vida também, ninguém falou pra mim: “Tem que fazer isso, tem que fazer aquilo!”. Não, quando eu fui até Jesus ele me falou como é, é uma coisa que vai nascendo dentro do coração um desejo de deixar pra trás: “Não, eu vou deixar pra trás essas coisas assim, eu vou seguir assim, vai ser melhor”. E realmente, as coisas iam se encaixando, Deus ia trabalhando. O trabalhar de Deus é tão lindo, tão especial que só quem vive consegue ver, sabe?! O que está sendo mudado por Deus. E as pessoas que convivem contigo também começam perceber que tem algo diferente, mas é o Espírito Santo que está trabalhando dentro de ti, dentro da tua vida para te formar de novo (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

A esse respeito, a igreja trouxe, ao longo de seu centenário, prescrições normativas a respeito de como deve ser esse cuidado do *templo divino* que são ensinadas desde pequenos pela família cristã e pela igreja, mas que passam a ser controlados sobremaneira a partir da puberdade. Tais prescrições tem como ponto comum o processo de santificação e unção do Espírito, conforme ressaltam Freston (1994) e Mafra (2002), mas que vem apresentando significativas alterações também observadas por Alves (2009).

A esse respeito, a Assembléia de Deus buscou distinguir-se como *sal da terra e luz do mundo* mediante a ênfase em prescrições sobre modos de se portar, o que produziu socialmente a imagem do homem com a Bíblia embaixo do braço e a mulher de cabelos e saia compridos em boa parte do Brasil.



Figura 42: Jovens assembleianas. Registro de Prates (2011 e 2012)

Mas qual a base das prescrições e quais foram suas alterações? A base das resoluções são as interpretações bíblicas sob as quais nos anos de 1933 e 1938, conforme já discutimos num período fortemente marcado pela influência dos missionários suecos e de forte presença no norte e nordeste do país, criaram-se as primeiras convenções sobre os chamados *usos e costumes*. Entretanto, ao longo dos anos ocorreram significativas mudanças na sociedade que evidentemente se fizeram presentes também na igreja, como viemos tratando, a questão agora é entender a justificativa para alteração das resoluções no ano de 1999, deliberadas pelo Conselho Consultivo da CGADB.

Em vista disso, o texto apresenta uma clara distinção entre doutrina e costume, explicando que os costumes tem origem histórica e cultural, portanto são produzidos pelos homens e mudam em cada época conforme características de cada local. Tal explicação permite justificar as mudanças que já se faziam presentes no seio da igreja e também denotar a existência de diferenças locais percebidas em cada congregação. Por outro lado, reafirma a importância da doutrina como fonte de crescimento espiritual e da igreja, cujo entendimento não pode ser alterado, porque apresenta origem divina conferindo-lhe caráter atemporal e extensão a toda sociedade porque é vontade de Deus:

O crescimento da igreja à luz da Bíblia é consequência do evangelismo, discipulado e oração; e o avivamento fruto do jejum, oração e de arrependimento, e não resultado de usos, costumes e tradição. [...] Proibições sem a devida fundamentação principalmente bíblica, é fanatismo. Quem faz de sua religião o seu Deus não terá Deus para sua religião.¹¹²

Essas mudanças somente se tornam possíveis, pois conforme se delineou no *site* da CGADB os chamados *usos e costumes* tem caráter histórico e cultural, portanto mutável, diferentemente da doutrina que, segundo entendem, tem origem divina, portanto sendo considerada imutável e estendida a toda humanidade.

A partir das informações obtidas no *site* da CGADB e das discussões de Alves (2009), podemos visibilizar as primeiras resoluções deliberadas pela Convenção em votação em relação ao que as igrejas devem se abster e suas alterações pelo Conselho no ano de 1999:

Primeiras resoluções da Convenção Geral das Assembléias de Deus¹¹³



1. Uso de cabelos crescidos, pelos membros do sexo masculino;
2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados, do sexo feminino;
3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face;
4. Corte do cabelo por parte das irmãs (membros ou congregados);
5. Sobrancelhas alteradas;

Versão "atualizada" pelo Conselho Consultivo da CGADB em 1999



1. Ter homens cabelos crescidos (1 Co 11.14), bem como fazer cortes extravagantes;
2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias (1 Tm 2.9, 10);
3. Uso exagerado de pintura e maquiagem – unhas, tatuagens e cabelos (Lv 19.28; 2Rs 9.3p);
4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica (1 Co 11.6,15);
5. Mau uso dos meios de comunicação:

¹¹² Disponível em <http://www.cgadb.com.br/> Acesso em 15/07/13.

¹¹³ Conforme o *site* da CGADB, as primeiras resoluções emanadas em assembleias convencionais de pastores assembleianos ocorreram em Assembleias Gerais dos anos de 1933 e 1938, as duas assembleias seguintes foram canceladas em decorrência da Segunda Guerra, como justificam.

- | | |
|--|---|
| <p>6. Uso de mini-saias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da Vida Cristã;</p> <p>7. Uso de aparelho de televisão - convindo abster-se, tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas, abstenção essa que justifica, inclusive, por conduzir-se a eventuais problemas de saúde; e</p> <p>8. Uso de bebidas alcoólicas.</p> | <p>televisão, Internet, rádio, telefone (I Co 6.12; Fp 4.8); e</p> <p>6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes (Pv.20.1; 26.31; I Co 6.10; Ef 5.18).</p> |
|--|---|

Figura 43: Usos e Costumes. Registro de Prates (2011 e 2012)

A construção dessa imagem do crente assembleiano fundamentada nos *usos e costumes* foi analisada por Delgado (2008) como uma forma de reconhecimento de sua condição diante do mundo, buscando distinguir-se facilmente através de marcas estéticas. Em relação aos homens, cabelos curtos e austeridade nas vestimentas, muitas vezes ilustrada na imagem do homem de terno e gravata. As mulheres deveriam portar-se sem pinturas, cabelos e saias longas, sem cortes nas vestimentas que mostrassem o corpo.



Tratou-se, conforme já afirmamos, de uma forte influência dos missionários suecos Daniel Berger e Gunnar Vingren (imagem à direita), que encontrou imbricações nas formas de expressão de um Brasil rural das primeiras décadas do século passado, mas que vem assumindo reconfigurações com outros modos possíveis de vivenciar a crença para os jovens, visibilizando marcas culturais da crença, imbricadas aos gostos e estilos que experimentam sua geração: vestimentas ajustadas ao seu tempo, casacos levemente desabotoados, uso de tênis, estilos no corte de cabelo, porte da Bíblia por vezes em mídias eletrônicas, etc. Cumpre ressaltar que os jovens de Canudos visibilizados na imagem destacada fizeram questão de serem fotografados quando estavam de terno e gravata, não sentindo-se a vontade nas vestimentas comumente utilizadas nos ensaios e demais momentos fora dos cultos e congressos – camiseta e jeans.

Figura 44: Assembleianos. Registro de Prates (2011) e <http://www.adcanudosnh.com.br>

Ao longo de muito tempo, o chamado Culto de Doutrina era ministrado por dirigentes da igreja com estudos voltados a conservação dos usos e costumes, momento em que as transgressões eram publicamente tratadas através do disciplinamento e proibição de participação em momentos importantes na congregação como comungar na Santa Ceia, o que sofreu alterações. Conforme Alves (2009), há uma espécie de flexibilização em relação às sanções que vêm sendo aplicadas nas congregações, permanecendo maior rigor nos desregramentos de ordem sexual.

Em relação às mudanças percebidas nos *usos e costumes*, Delgado (2008) observa que mesmo tendo sido motivo de cisões dentro da igreja, o tema ainda é polêmico. É notório que muitos pastores estão assumindo posturas mais tolerantes, ainda que não haja, conforme observa, a liberação das prerrogativas pela Assembléia de Deus, sobretudo ao que tange a CGADB. Conforme discutimos, essa é uma das preocupações que “paira” sobre a Convenção e que tem causado posições consideradas mais conservadoras em relação aqueles que apoiam o presidente da CGADB e outras concebidas como liberais, conforme descreve o próprio presidente a exemplo de sua posição em relação a postura adotada pelo pastor Samuel Ferreira em São Paulo, cujo ponto de discussão é justamente a liberação dos costumes: *Samuel é um menino bom, inteligente, mas é liberal na questão dos costumes e descambou a abrir a porta do comportamento.*¹¹⁴

Ainda que sejam perceptíveis mudanças a esse respeito em Canudos, os comentários proferidos nos congressos de jovens possibilitam pensar tensões que se fazem presentes.

O preleitor convidado do congresso de jovens dedicou parte de sua narrativa para tratar do que afirma ser sua grande preocupação: “esta geração sem compromisso”. Ironiza: “Ah, pastor, você não é moderno!”. Ressalva: Ser moderno é uma coisa, ser mundano é outra. Explica que aprendeu nas aulas de Sociologia que a palavra vestimentas significava um instrumento de identificação social. E voltando-se aos ‘moderninhos’ da igreja, diz para

¹¹⁴ No site Mídia Gospel, o ponto de discussão foi o modo como a inserção do pastor assembleiano Samuel Ferreira em um dos templos de São Paulo trouxe significativas mudanças na igreja ao que se refere à liberação dos usos e costumes, trazendo cenas inusitadas dos rapazes com cabelos *Black Power* e mulheres utilizando calças compridas, além da imbricação de estilos musicais nada ortodoxos. Ver: <<http://www.midiagospel.com.br/variedades/noticias/assembleia-de-deus-sem-usos-e-costumes>>. Acesso em: 24/07/2013.

ficarem quietinhos agarrados na cadeira. Procura criar argumentos para mostrar que, conforme as vestimentas, criamos identificações que nos permitem respeitá-las pelo que se referem. Nesse momento, passa a dar diversos exemplos. Entre os quais afirma que duvida que alguém entrasse em um hospital e deixasse um homem todo de preto e cheio de ornamentos no pescoço lhes fazer uma cirurgia. Argumenta também que duvidaria que alguém permitisse a um homem de chinelo de dedo e bermuda do Grêmio ou Inter dizendo que é bombeiro apagar o incêndio em sua casa. Duvidaria ainda que alguém parasse o automóvel na estrada para um homem de bermuda rosa choque, afinal, acredita que ninguém ali presente acharia que seria um policial. E conclui: “Viu como você não é tão moderno assim?” (Excerto extraído do diário de campo de 15.10.11).

Eu quero ser um líder informado, um líder que esteja atualizado. Eu vou procurar, mas se eu não fizer, seguir de um jeito pra mim, às vezes eu posso até errar com os jovens por não ter tanto conhecimento da Bíblia. Eu posso impor “Oh, tu não pode usar calça”, mas na verdade a Bíblia não diz que não pode usar calça. Na verdade, diz que tu tem que ser fiel, diz que um coração puro, diz que tu tem que ter uma espiritualidade com Deus. E às vezes, as pessoas, por causa desse seguimento de religião, de doutrina, elas acham que isso é o certo, sabe?! Ah, se eu ver uma mulher de brinco, maquiagem: “Ah, isso aí não é crente!” Mas, na verdade, isso não impede, porque Deus, Ele, dentro da Bíblia, diz que Deus não olha a aparência, ele olha por dentro de ti, Ele olha o coração da pessoa. Uns dizem assim: “Deus vai levar só o coração”. Não, na verdade, não é só o coração que Deus vai levar, mas nós temos que manter o nosso coração limpo, distante das coisas do mundo, é esse o nosso propósito. Tem que usar a Bíblia então, pra guiar o povo, o livro de Deus (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

No âmbito religioso assembleiano, foi possível perceber movimentos de aproximação aos jovens como a crescente presença de espaços destinados a esse público, como congressos, seminários, cultos, retiros, classes de estudos bíblicos, entre outros espaços que criam uma série de investimentos sobre esses sujeitos visando sua condução. Nesse sentido, foi notório a preocupação da articulação das interpretações bíblicas à linguagem, estilos e marcas juvenis, colocando em pauta suas relações com as novas tecnologias de comunicação e ao consumo, evidentemente imbricadas às orientações institucionais e especificidades congregacionais.

Embora a Assembleia de Deus procure preservar os princípios éticos e morais que vem sendo sua marca desde sua constituição, uma série de deslocamentos podem ser apontados ao que se refere a certa flexibilização diante dos costumes, o que evidentemente não a isenta nem das críticas dos segmentos

mais conservadores, nem mesmo das inúmeras estratégias construídas por parcelas de jovens para viverem a condição juvenil.

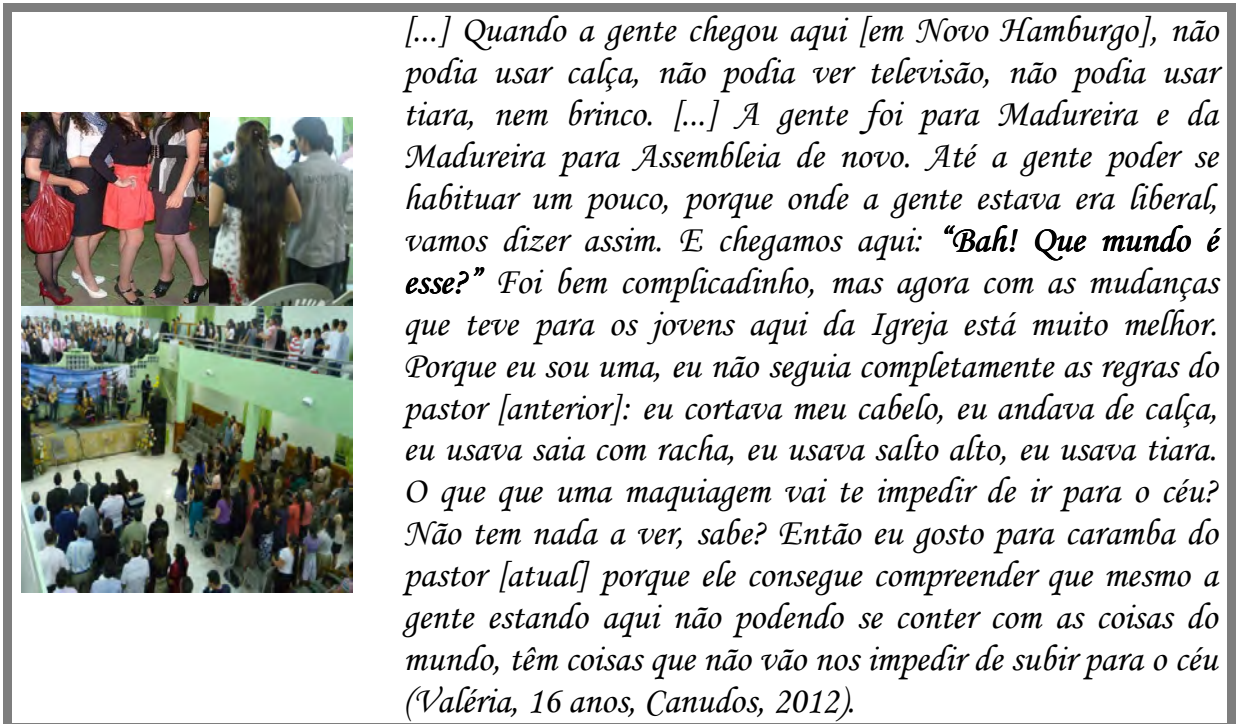


Figura 45. *Que mundo é esse?* Registro de Prates (2011 e 2012)

Nesse *jogo de cordas* conforme nos permite compreender Pais (2012 [Grifo meu]), numa ponta da corda, adultos procuram manter sob controle parâmetros que foram construídos pela crença e, numa outra ponta, jovens tensionam normas e regulações através dos sentidos que assumem na forma como vivenciam a crença em *tempos de fluidez*. Relações que nem sempre significam contrariedade, mas um certo “manejo” nas formas de orientar a condução desses sujeitos. O que, segundo a narrativa de um preletor, consiste em *saber a hora de abrir e fechar a porteira para o rebanho*.

[...] Meu avô do interior de Viçosa [Minas Gerais] há anos atrás me ensinou: **“Porteira aberta não segura rebanho. O que segura rebanho é a porteira estar fechada na hora certa e aberta na hora certa”** (Excerto extraído do diário de campo, outubro de 16.10.11).

Isso não significa que a igreja esteja indiferente ao que ensejam esses jovens. As tensões remetem a posturas críticas de adultos quanto ao papel dos jovens que

vêm influenciando nos rumos da igreja sobre variadas questões, o que evidentemente está imbricado as próprias mudanças sociais de sua época. Mas também remete a uma tendência já apontada de buscar aproximar-se dos jovens, um dos setores percebidos pelos assembleianos como mais propícios para o desvio e pela literatura como um dos principais *fronts* de investimentos; portanto, essa flexibilização não deixa de se configurar uma forma de captura dos jovens. Tal tendência pode ser observada em vários momentos na igreja, sobretudo em eventos destinados a jovens, conforme ressaltado a partir da transcrição contida no diário de campo referente à pregação no Congresso de Jovens da UMADC.

[...] E tem gente aí dizendo como é que uma igreja centenária vem dando lugar para essa meninada, como é que uma igreja de cem anos fica dando ouvido, dando lugar para moço e moça fazer a Obra de Deus. Cala a tua boca incrédulo! Não é a igreja que está dando oportunidade não, é Deus! Você gosta de Samuel? Quando Deus chamou ele, ele tinha 14 anos. Você gosta de Davi? Deus chamou ele quando ele tinha 13. Você já ouviu falar do rei Josias, Deus chamou ele quando ele tinha seis (Excerto extraído de diário de campo, 16.10.11).

Essas mudanças não podem ser pensadas somente nos tensionamentos entre gerações, mas imbricadas às profundas mudanças ocorridas na sociedade que trazem reconfigurações no cenário religioso. Segundo Delgado (2008), há uma adaptação ao modo de ser crente a partir de novos parâmetros que vêm assumindo a cena no campo religioso, sobretudo em articulação ao neopentecostalismo. O que gera posturas diversas desde a busca de preservação, bem como de certa relativização desses preceitos, ainda que se mantenha o que denomina Uso Condicionado, ou seja, uma observância do próprio grupo social sobre os modos de se portar e se vestir, onde mudanças são possíveis, mas nem tudo é considerado apropriado. Essa menção foi proferida por dirigentes da igreja em diferentes locais recorrentemente sendo endossada pelas Escrituras, como é possível perceber no comentário do pastor aos jovens lisboetas:

Paulo precisou escrever novamente a Igreja de Coríntios, afinal precisavam compreender que somos templo do Espírito Santo e temos que nos portar como tal. [...] Mesmo que todas as coisas nos sejam permitidas, nem todas são lícitas (Excerto do diário de campo, 27 de janeiro de 2013).

A controvérsia em torno do que é considerado lícito entre os assembleianos tem como base o próprio entendimento do que significa essa distinção social em cada contexto. Afinal, os elementos considerados parte de uma identidade centenária que busca se distinguir socialmente para visibilizar as marcas da conversão à Cristo não são os mesmos em todo lugar, tão pouco vivenciados da mesma forma em cada congregação.

Rapazes e raparigas igualmente trajados com suas calças compridas, tênis, casacos – enfim, vestimentas comumente utilizados pela sua geração, compartilhando marcas comuns entre seus pares que esteticamente não nos permitem visibilizá-los com uma imagem construída no Brasil sobre o crente. A maquiagem não se mostrou presente, mas me chamou muito a atenção o uso de brincos, o que nunca havia visto em pesquisa, passei a perceber com frequência em Portugal, certa vez, até mesmo na figura singular de um rapaz com alargador de orelha no retiro de jovens (imagem ao lado). A preocupação dos dirigentes parece enfatizar-se menos na estética dos jovens e potencializar-se nos modos como vivenciam os ensinamentos, ainda que nem tudo seja lícito. Conforme me explicaram alguns estudantes do Seminário de Fanhões, foi muito forte a influência dos missionários americanos em Portugal – o que evidentemente não se reduz a isso, temos que atentar as distintas condições de crescimento da igreja no seu centenário nesses países (Excerto extraído do diário de campo, 10 de fevereiro de 2013).



Figura 46: Assembleianos em Portugal. Registro de Prates (2013)

A ênfase nos chamados *usos e costumes* reivindicada no contexto brasileiro não se encontra presente em outros países, nem mesmo da América Latina, segundo afirma Delgado (2008). Disso deriva a minha surpresa nas primeiras incursões em campo no contexto português, observando algo pouco comum no contexto assembleiano em que pesquiso. A respeito dos usos e costumes, tornou-se

notório que as narrativas em Lisboa não se firmavam a questão das vestimentas, como recorrentemente ocorreu com os jovens de Novo Hamburgo. Provavelmente porque essa geração lisboeta vem crescendo sem restrições a determinados padrões que estiveram presentes nas demais gerações, como a obrigação de saias e cabelos compridos e a proibição de acessórios como brincos e maquiagem. Nesse sentido, suas narrativas recaem sobre outras questões que perpassam as experiências juvenis, como músicas, festas, relacionamentos, tensionando modos de existência imbricados ao âmbito religioso.

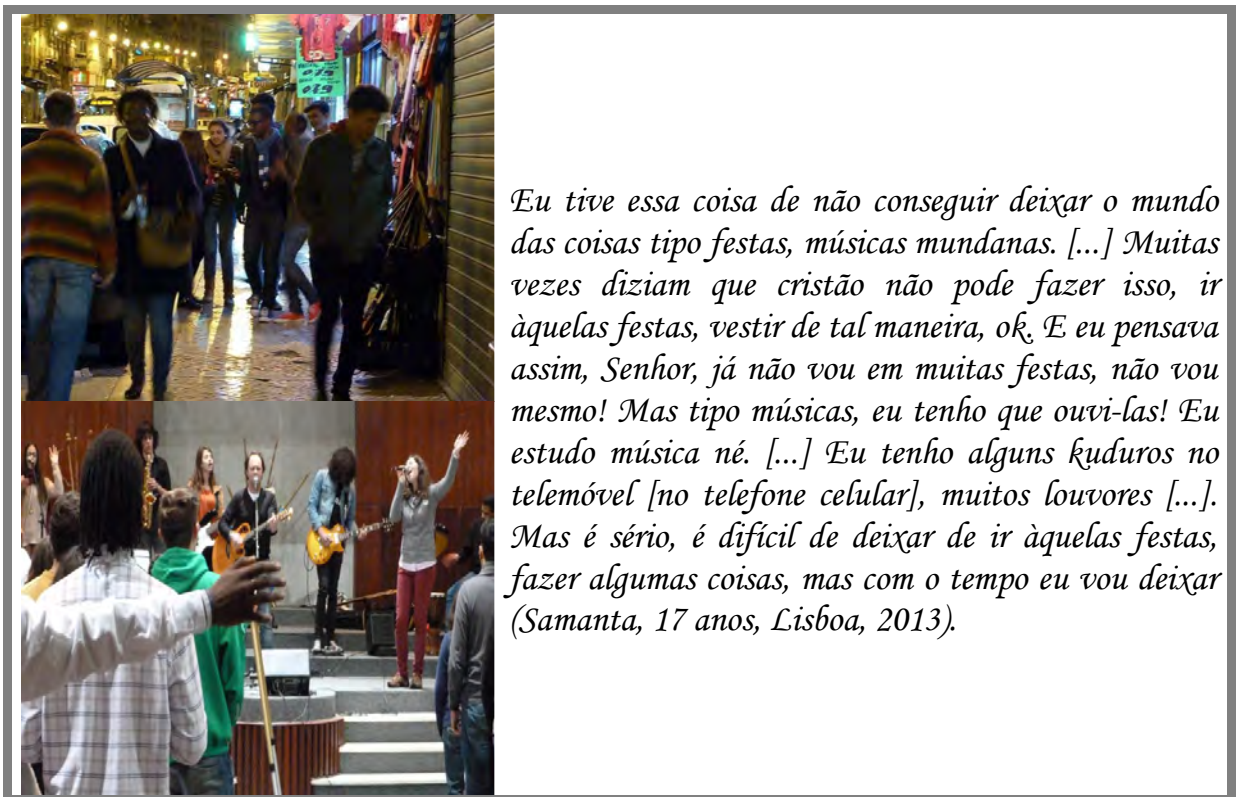


Figura 47: Ser cristão. Registro de Prates (2013)

Os assembleianos assumem a concepção de que formam um povo eleito por Deus para viverem a Palavra e mediante a fé justificada na morte expiatória de Jesus Cristo vivem a esperança de alcançarem a salvação. Como povo eleito, procuram se distinguir socialmente de outros modos de viver considerados distantes dos preceitos bíblicos ou como denominam mundanos, embora isso assumia sentidos variados nas narrativas dos jovens.

É que antigamente, se falava assim, eu lembro assim pela minha infância... “Ah, Eu sou crente!” Todo mundo, nossa, levava aquele susto, assim né! “Tu é crente?”, “Tu não pode fazer isso!”, “Tu não pode de fazer aquilo!” Então eu me sentia muito retraído em dizer que eu era crente. Na infância, no colégio assim, não tinha a matéria religião específica de 1ª até a 5ª série, tinham vários assuntos que se falavam e também religião. Eu, particularmente, tinha muita vergonha em dizer que eu era crente, porque as pessoas tinham aquela personalidade que o crente era quadrado, que o crente não saía, que o crente não se divertia, que o crente não ia num show, não escutava uma música, ou não assistia uma TV, ou não podia botar uma bermuda, tudo isso era naquela época. Acredito que ser cristão naquela época era nossa! Tomar uma atitude assim, “Eu sou crente!”, botar a cara a tapa, dizer que eu sou crente naquela época, nossa, se tornaria muito mais difícil. E isso não foi muito longe, uns dez anos atrás (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).



Figura 48. Eu sou crente! Registro de Prates (2011 e 2012)

A forte ênfase em orientações éticas e morais pautadas nos chamados usos e costumes produz formas de distinção e visibilidade daqueles que possuem a marca da promessa, o que vem assumindo diferentes feições ao longo do centenário das Assembleias de Deus no Brasil e em Portugal. A esse respeito, foi possível observar a adoção de diferentes posições não somente no que tange aos cenários dos dois países. As orientações das Convenções das Assembleias de Deus imbricam-se às complexas relações locais entre o pastor e seu pastorado, articulando-se ainda a aspectos sociais, culturais e econômicos que perpassam as diversas igrejas, sobretudo na contemporaneidade. Ou seja, tornando impossível tratarmos de forma homogênea as múltiplas condições que perpassam as congregações e seus investimentos sobre os jovens, permitindo que um simples deslocamento institucional produza tensionamentos, como o referido anteriormente pela jovem assembleiana: *Que mundo é esse?*

Ao mesmo tempo, é notório que os estudos apontam um elemento comum entre assembleianos: em diferentes contextos partilham a concepção de que cada um seja um templo do Espírito Santo, carregando consigo as marcas de uma experiência espiritual, e como tal devem procurar viver em santidade. Afinal, como descreve Alves (2009) a esse respeito, o batismo de fogo e a manifestação dos dons espirituais são os principais elementos detonadores do processo de santificação, trazendo importantes características na vida do fiel (ALVES, 2009).

O processo de santificação visibiliza as marcas da fé em que o fiel se coloca como *portador* da promessa de salvação. Nessa direção, os registros produzidos permitiram perceber o forte investimento de cada um sobre si, de suas escolhas para viver essa promessa, mesmo que haja deslocamentos nas formas de vivê-la a partir dos sentidos que assumem para os jovens.

Eu tenho absoluta certeza que Jesus vai voltar pra buscar o povo que fica na Bíblia, e a gente vai morar no céu juntamente com Deus, onde tu vai ter um paraíso, isso eu acredito. Eu acredito também que depois que acontecer tudo aqui, a gente vai descer novamente na Terra e aqui não vai ter mais tristeza, só alegria, vai ser um paraíso. Futuramente. Agora a questão assim, “Será que eu vou ser salvo?”, esse é um ponto, pelo que eu entendi, que tu quer saber. Tenho muitas dúvidas, muitas dúvidas. Semana passada a gente estava conversando, umas três ou quatro pessoas, amigos jovens, e a gente falou que se Jesus voltasse hoje ele não seria salvo, um amigo meu falou. Por algumas atitudes, que não vem ao caso, que ele tomou, que ele está tomando, e em questão disso ele acha que não consegue. E eu vejo que a gente tem muito medo de ficar. Eu falando – eu – o meu eu, medo de ficar aqui na Terra. Por que como eu te falei, ao mesmo tempo a gente está fiel aqui, firme, firme, e questão de um dia ou dois a gente já pode cair. E se Jesus vem naqueles um ou dois dias que a gente caiu, eu não posso te garantir, mas provavelmente a gente não vá subir junto com ele, porque foi um ato de fraqueza que a gente teve. Então é uma preocupação que a gente tem. Se a gente fez alguma coisa errada, a gente fez ali, a gente cai na hora, e a primeira coisa que vem é o pensamento de ir pro céu, e acaba. E aquilo acaba vindo, “Ah, Jesus me perdoa? Eu quero ficar contigo, me ajuda porque eu preciso disso, eu preciso ser fiel, pra mim estar contigo.” Então, o medo de ficar é muito grande, de acabar sofrendo aqui na Terra após a vinda de Jesus (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Deus deu seu único filho pra morrer por nós, e como Ele deu seu único filho pra morrer por nós, o máximo que Ele quer é um pouco de sacrifício, porque eu não daria meu filho, e acredito que tu também não daria teu filho. Então Deus deu seu único filho pra morrer por nós. E a única coisa que Ele quer da gente é que a gente adore Ele de verdade, que a gente seja fiel de verdade. Mas no mundo que a gente vive acaba se tornando, não digo impossível,

mas muito complicado, muito difícil. Então, eu acredito que Deus, Ele quer um sacrifício além do tu querer ajudar pra tu conseguir, não conseguir, mas tu chegar até a salvação (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Salvação para mim é eu ir morar lá no céu, passar a eternidade com Deus. É andar nas nuvens de ouro. Eu creio que lá no céu tenha nuvens de ouro, que Jesus está sentado no trono, que a gente pode ficar o adorando. E eu creio que vou fazer parte do coral que vai ficar 24 horas lá louvando o Senhor. [...] Não tem palavras para dizer, tu só tem aquele sentimento que tu vai morar no céu, sabe? Tu vai ver Deus, não tem o que falar, é Deus! Nossa é Deus! Minha salvação, meu anseio é ver Deus lá no céu, ficar o adorando. Se aqui na terra tu já tem um gosto tão grande em ficar aqui o adorando, imagina lá no céu com Ele! (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

A salvação para mim é poder chegar no dia que Jesus me chamar lá para cima e poder dizer assim: “Oh Deus eu fiz tudo o que podia para tentar agarrar almas para ti, eu fiz tudo em prol a tua obra então agora quero só receber meu galardão e te adorar para sempre, tá”. A salvação para mim é isso. É poder dizer: “Olha Deus eu podia ficar parada mas eu fiz o que tu mandou, eu fui pescadora de almas, eu fiz o que tu me mandou eu tentei sempre trazer alguém para tua casa, através das minhas atitudes, através do meu viver”. Porque sei lá, eu acho que se a gente não seguir o que Deus manda como é que a gente vai ter certeza da nossa salvação? Eu penso assim, a minha salvação eu estou tentando manter garantida, porque eu quero chegar lá no céu. E eu vou adorando ele, eu acho que a única palavra para salvação é glória, só glória (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

Cada dia é um dia, cada dia é uma luta diferente. Que nem eu quando inicio o meu dia, ele é muito estressante vamos dizer assim. Eu vivo numa pressão assim todo o dia, sabe? Meu chefe me cobrando, minha gerente me cobrando, o cliente. Eu sou balconista na lotérica, tem que ir reunião com banco, tem que fazer isso, fazer aquilo. São várias coisas que eu tenho que fazer no dia. E daí no início, às vezes, meu Deus! Dá vontade de mandar todo mundo catar coquinho sabe. Mas tu poder dizer assim, Ah Deus me ajuda! Me ajuda para poder fazer tudo. Não me deixa acabar falando algo que vá desonrar tua palavra. Por exemplo, eu peguei o eu chefe estava me enchendo o saco, eu comecei a discutir com ele dentro da lotérica, que a minha colega já fez isso, de começar a fazer um barraco dentro da lotérica. E daí eu sempre peço para Deus me ajudar para eu nunca fazer isso, sabe? Para nunca chegar nesse ponto, porque fica muito feio. Até porque lá todos sabem que eu vou na igreja. Daí vai todo mundo dizer: olha ali, essa daí se diz crente e está fazendo isso. E daí eu chego em casa do meu dia e, graças Senhor! O Senhor estava me segurando nos seus braços naquele momento que eu estava precisando, porque sozinha a gente não consegue (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

Ao longo da pesquisa, foi possível compreender que esse modo de vida – que deve ser visibilizado no dia a dia do jovem, sobretudo ao assumir um compromisso

com a comunidade assembleiana – tem como principal objetivo ser portador da promessa da salvação. Mesmo que entendam a importância do sacrifício de Jesus Cristo por ter estendido a todos a promessa de salvação, explicam que, após a segunda vinda de Cristo, nem todos serão salvos. Nesse sentido, para cada fiel se manter no “jogo”, necessita colocar em exercício a fé, mantendo-se “bem treinado” para buscar a vitória.

A vitória não é o objetivo final que é a salvação, mas é a vitória. Vamos dizer assim que eu vou participar de uma corrida. Para participar daquela corrida eu tenho que fazer exercícios eu tenho que treinar antes, para no dia estar bem treinada, correr e alcançar minha vitória no final. A gente tem que orar, jejuar, vigiar, para que no final Deus nos dê nossa vitória (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

A vitória não se refere necessariamente à promessa de salvação, pode ainda assumir o sentido de bênçãos, graças recebidas no cotidiano. Assim, as análises sobre os registros produzidos permitem inferir que a promessa de salvação para os assembleianos volta-se a projetos futuros de uma vida no plano transcendente, imbricando-se a outros sentidos, sobretudo entre os jovens, através da forte ênfase a questões do plano intramundano, como resoluções de problemas do cotidiano – a exemplo de passar numa prova da escola, no vestibular, alcançar o almejado emprego, resolver intempéries nas relações interpessoais, até mesmo conseguir um bom partido no mercado matrimonial. O que remete, conforme discutimos anteriormente, a um duplo movimento da salvação: por um lado assumindo como sentido as promessas do transcendente, de salvação da alma, por outro, da resolução de problemas no plano imanente.

Ainda que os jovens demonstrem em suas narrativas tais distinções, esses sentidos apresentam limites borrosos no campo religioso evangélico, já que vivemos em tempos cujas promessas de felicidade se voltam ao presente, o que traz implicâncias também nas religiões, a exemplo da influência da teologia da prosperidade enfatizada pelas igrejas neopentecostais e recorrentemente criticada pelas demais igrejas.

A Bíblia diz que a bênção, ela vem sem causar dor. O jovem cristão, se ele quer, se ele se dedicar, se ele orar e buscar, se ele alcançar é por que Deus ajudou. Ah, Deus ajudou dando sabedoria, tem gente que tem falta de sabedoria, pede à Deus que ele dá sabedoria, Deus ajudou dando saúde. Então, tu chegou até o topo, como tu diz ali, claro que vai ser uma bênção vai ser uma bênção, né?! Deus me ajudou até aqui, não tive nenhum problema de saúde, não tive nada, cheguei até aqui por que Deus me abençoou. Claro que ele vai abençoar o povo dele, Ele abençoa, Deus é bondoso, sabe?! Mas isso não garante a salvação, são bênçãos de Deus. No meio evangélico, tem várias misturas, vários embaraços. Tem uma tal doutrina, uma tal ideologia da prosperidade, do triunfalismo: “Ah, você não pode ficar doente, você não pode ter dor de cabeça, você não pode viver nessa vida de miséria, você não pode ser pobre” Na verdade, isso aí é um embaraço! “Você tem que pedir um carro, o carro tem que vir”, sabe?, é a doutrina do triunfalismo, que o crente tem que ser triunfante e tal, tem que ser rico. Na verdade não, isso aí é um embaraço, a Bíblia diz que vão vir os embaraços, justamente para desfocalizar o foco que é o céu (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Em diferentes momentos, foi possível perceber narrativas que evocam sua identificação às orientações de uma igreja centenária para diferir-se de *embaraços* relacionados às definições de outras igrejas ou ainda as reconfigurações vivenciadas no campo religioso com as profundas mudanças sociais, conforme foi discutido no terceiro capítulo.

O contexto de pluralista contemporâneo apresenta como característica a perda de segurança da autoridade exercida exclusivamente pela submissão a verdade fundamentada nas tradições religiosas, tornando-se chave uma *situação de mercado*, como aponta Berger (1985). Na mesma direção, Jungblut (2000) explica que a manutenção e expansão de diferentes grupos religiosos ficam sujeitos a certa racionalização burocrática na medida em que os fiéis passam a ser disputados como consumidores e os conteúdos religiosos relativizados como produtos de consumo. Essa disputa de definições poderia ser apontada como um mercado da fé, no entanto, incorre o risco de assumir um “tom” pejorativo nesta discussão, sobremaneira pela crítica de muitas denominações evangélicas ao que denominam *deturpação da Palavra, embaraços*, referindo-se – entre outras questões – a teologia da prosperidade enfatizada pelas igrejas neopentecostais.

Associo-me as discussões de Hervièu-Leger (1986; 1997) e Vilaça (2006), argumentando que, em tempos que as possibilidades se mostram cada vez mais abertas às escolhas individuais, as igrejas necessitam articular suas grandes

narrativas às questões que atingem o cotidiano dos fiéis, oferecendo meios de cada um compreender a si mesmo e o mundo que o cerca.



Na verdade, a nossa cidadania como crente, cristão, ela não é terrena, a nossa cidadania ela é celestial, temos que buscar o céu e o Ato dos apóstolos, capítulo de número 2, 3 e 4, tu vai ver ali, se tu prestar atenção que o povo, quando ele estava tão cheio do Espírito Santo, ele vendia as suas fazendas, vendia as suas propriedades, repartia com os pobres Isso tem um significado, isso representava que eles estavam tão ansiosos em ver Jesus Cristo, que eles esperavam que Jesus viesse no outro dia. Era uma busca diária por Jesus. Na verdade, a Bíblia diz que nos últimos dias, essa chama, ela ia se apagar, ela ia se esfriar, por causa do aumento da maldade. E o que que é isso? É o aumento de pessoas malignas, pessoas que estão sendo usadas, como Deus usa uma pessoa pra ajudar, o nosso inimigo vai usar pessoas também pra tentar tirar do foco. Então eu vejo assim, que essas coisas vêm para tirar o foco, que é a salvação, que é aceitar Jesus, exercer o ministério, se tu é chamado ou não, isto possibilita ser salvo (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Figura 49: Ser/estar jovem assembleiano. Registro de Prates (2013)

Assim, há a disposição múltiplas possibilidades de definições – que não se restringem ao campo religioso – como um *fast food* de oportunidades coloca sobre cada um o poder decidir sobre sua vida, suas crenças, suas trajetórias.¹¹⁵ Ao mesmo tempo, suas escolhas passam a ser de sua responsabilidade, já que se tornou

¹¹⁵ Aproprio-me do uso de Garbin (2003) ao termo *fast food* para referir-se a rápida disposição de um leque de opções de definições no contexto de interatividade e novas tecnologias.

oneroso demais ao Estado garantir o ônus com os custos sociais em situações de infortúnios, conforme permite tratar Bauman (1998), Peters (2002) e Veiga Neto (2000). No âmbito religioso evangélico, isso traz consequências que não se limitam a questões da ordem do imanente, do aqui agora, de problemas referentes à felicidade no presente, o que se coloca em “jogo” é a possibilidade de salvação, em outras palavras, de manter-se portador da promessa de uma *cidadania celestial*.

As marcas da promessa remetem as relações das grandes narrativas da crença com as narrativas do cotidiano de seus fiéis que se constituem nas múltiplas formas de existência desses jovens na contemporaneidade e não propriamente de resistência diante da fé, já que muitos permanecem fiéis à convicção da promessa bíblica e não se opõe propriamente às orientações da crença. O que percebi nas narrativas desses sujeitos foi o expressivo tensionamento ou *pressão*, como recorrentemente denominam, em relação à condução de si ao modo de vida considerado adequado pela crença – baseado no constante aperfeiçoamento de si que deve ser visibilizado nas marcas da fé –, às distintas maneiras de viver a condição juvenil que os interpelam em diferentes âmbitos, além do religioso, em suas sociabilidades, lazeres e consumos, conforme passo a tratar.

5.2 CULTURAS JUVENIS ASSEMBLEIANAS: SOCIABILIDADES, LAZERES E CONSUMOS

Ser jovem é se divertir bastante, esquecer um pouco os problemas, o trabalho (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

Ao tratar sobre a experiência de ser jovem na contemporaneidade, talvez nada seja mais expressivo a respeito dos modos pelos quais vivenciam coletivamente essa condição que o ensejo pela diversão, reiteradamente presente nas narrativas dos sujeitos da pesquisa no intento de ressaltar que são assembleianos, mas são também jovens e, por isso se divertem. Ainda que a expressão guarde sentidos e modos de vivê-la variados, sua evocação entre os jovens assembleianos mostrou-se potente para compreender os modos como

experimentam a condição juvenil perpassada pela crença, razão pela qual assume o ponto central da discussão na presente seção.

A respeito da etimologia da palavra diversão, Pais (1990) explica que remete a duas facetas diferentes, mas amplamente conjugadas nas culturas juvenis. Por um lado, o termo oriunda do latim *distractione*, remetendo ao ato ou ação de faltar com a atenção, cair no esquecimento, distrair-se ou significando ainda divertimento. Por outro, pode referir-se ao ato ou efeito de divergir, levando ao desvio, mudança de direção quando advinda do latim *diversione*.

A questão que se tornou potente ao longo da pesquisa junto aos jovens foi justamente buscar pistas sobre as formas como se conjuga, expressa entre esses sujeitos múltiplas maneiras de se divertir, na medida em que a palavra guarda em si percursos variados que dizem respeito às distintas formas de vivenciar a juventude em relação as condições históricas, sociais, econômicas, culturais, de gênero, etnia, religião, etc.

Partindo da afirmação de Bauman (2003) que algumas palavras trazem sensações, podemos aludir que diversão provavelmente é uma dessas expressões que remete ao sentimento de ser jovem contemporaneamente. Relaciona-se ao processo histórica e socialmente produzido no qual se prorroga o ingresso ao mundo adulto através de um tempo de espera, de tolerância, de preparação, em que a escolarização torna-se potente, ainda que tal condição não ocorra de igual maneira a todos os jovens, conforme discutido no terceiro capítulo. Nessa direção, imbrica-se também a vivência em um tempo livre, de associação, de estar junto a seus pares, no encontro com o outro, nos espaços de efervescência, nas práticas cotidianas que escapam aos controles rígidos dos espaços estriados, nas socialidades, segundo explica Maffesoli (2006), vindo a diferenciar esses modos de estar junto das relações de pertencimento mais institucionalizadas, das sociabilidades. Nessa direção, Feixa (1999) afirma que as experiências sociais dos jovens, as culturas juvenis, expressam-se sobremaneira no tempo livre vivenciado nos espaços intersticiais da vida institucional, ou seja, da família, igreja, escola, trabalho, etc.

Em estudo recente sobre sociabilidades e afetos juvenis, Pais (2012) observa que o espaço de maior autonomia dos jovens ocorre nos tempos de sociabilidades entre amigos, que podem configurar desde as extensas amizades entre colegas na

escola, até sua proximidade afetiva com amigos que constituem referências nos modos de pensar e viver o mundo, afetos, sexualidades, silêncios, fantasias, experimentações. Essas amizades muitas vezes se configuram por sentimentos comuns construídos no próprio bairro em que vivem, atrelados aos laços de vizinhança e sentimentos de pertença, de confiança mútua, podendo se estender a relações de amizades já existentes entre os seus pais ou – conforme permite acrescentar as análises da Tese – as redes de amizades que se imbricam aos laços religiosos de irmandade.

A esse respeito, é importante tornar a frisar que, para aqueles que *creceram nos bancos da Escolas Bíblicas Dominicais*, desde criança são inseridos em espaços de educação, de condução e regulação a modos de viver pautados nos parâmetros da crença. Cresceram convivendo com demais irmãos da igreja, do seu bairro, por vezes, de sua própria escola, compartilhando não apenas modos de viver a fé, mas experiências e tensões comuns à mesma geração. Portanto, os encontros de oração e adoração, os cultos, os congressos, as classes bíblicas e demais eventos que irrompem o cotidiano proporcionam não apenas uma experiência com a crença, mas ainda se configuram espaços de sociabilidades. Onde discursos e práticas comuns vivenciadas no âmbito religioso proporcionam algo mais que a experiência individual com a fé, evocam mais que o sentimento de comunidade, criam laços de pertencimento, de conviviabilidade que podem se estender, muitas vezes, a laços de amizade.

[...] Eu tenho amigos de fora e de dentro da igreja, mas de dentro da igreja tenho amigas desde que eu me mudei para cá, treze anos que a gente se conhece, treze anos que a gente convive e a gente ainda é bem amiga. Eu tenho duas amigas que são da minha época meu tempo de escola que eu tenho até hoje que é a [nomes das amigas]. A gente conversa até hoje, só que não é aquela mesma amizade como era antes da época de escola. Mas até hoje a gente conversa, a gente se vê, a gente troca mensagem, troca telefonema. A [nome de uma das amigas] era desviada da igreja e agora está voltando, graças a Deus. E a [nome da outra amiga] não era crente e se converteu na convivência com a gente. (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

A gente tem amigas de muito tempo [cita os nomes das seis amigas]. A gente sempre está junto. [...] A [nome] é prima, a [nome] a gente se conhece desde pequena na igreja, as gurias tudo da mesma escolinha [Escola Bíblica Dominical]. Já [nome de outras duas amigas] a

gente se conheceu mais tarde, a gente foi conhecer na igreja. Elas entraram depois. Elas eram do Paraná e vieram pra cá. (Daiane, 15 anos, Canudos, 2012).

Então, a maioria dos meus amigos são da igreja, e tem amigos meus que eu vejo até hoje. A gente se conhece há uns 15 anos, cada um pegou seu rumo, mas a gente tem os contatos que é desde a época da Deus é amor (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Foram diversas as conversas que tive com jovens que compartilham sentimentos de amizade há mais de uma década, relações que, por vezes, pude acompanhar na própria trajetória como professora e pesquisadora na comunidade da Vila Iguaçu em Canudos – que abrange o setor dois. Nesse percurso, foi possível perceber as relações de amizade que se constroem e se tornam potentes desde a infância para aqueles que *criaram nos bancos da Escola Bíblica Dominical*, que percorrem as brincadeiras pelo bairro, que se estendem aos vínculos de irmandade e amizade entre famílias e se inserem nos espaços escolares – por onde trazem marcas culturais nas linguagens, modos de vestir, se portar, pensar e se relacionar.

Concomitantemente, inscrevem modos de existência específicos de sua geração, através de estilos de vida, o que Feixa (1999) define como manifestações simbólicas das culturas juvenis em que se expressa elementos imateriais e materiais escolhidos pelos próprios jovens. A exemplo dos sujeitos investigados nesta Tese, muitas vezes imbricando elementos oriundos do pertencimento religioso aos estilos e marcas próprias das culturas juvenis contemporâneas.

A esse respeito, friso a importância dos estudos realizados pelo grupo de pesquisa no qual me vinculo,¹¹⁶ os quais analisam diferentes práticas culturais juvenis permitindo buscar compreensões sobre este amplo campo temático. Tais estudos balizam que não estamos diante de uma única juventude, mas de múltiplas juventudes que se produzem contingencialmente. Diferentemente do mundo adulto, os jovens já nasceram neste *efeito-superfície* de fluidez, conectividade, consumo, performatividade, controle. Mesmo diante de diferentes condições de viver a juventude, as múltiplas formas de ser/estar jovem analisadas nos estudos se

¹¹⁶ Refiro-me ao grupo de pesquisa sobre juventudes contemporâneas orientado e coordenado pela Prof.^a Dr.^a. Elisabete Maria Garbin, o qual está vinculado ao Núcleo de Estudos sobre Cultura, Currículo e Sociedade (NECCSO) e ao Programa de Pós Graduação em Educação desta Universidade.

produzem imbricadas aos discursos midiáticos, aos apelos do consumo, ao imperativo da conexão, ainda que possam se articular a distintas significações e apropriações dos espaços das metrópoles ou mesmo a outros discursos, como nos espaços religiosos (GARBIN; AZEVEDO; DALMORO, 2013).

Os estilos de vida juvenis marcados pelo pertencimento religioso assembleiano articulam-se a imagem socialmente construída sobre ser crente, mas ainda às reconfigurações que emergem nesse *efeito superfície* da contemporaneidade em que se produzem diferentes modos de ser/estar jovem e outras relações com a fé.

Assim, de maneira talvez privilegiada, pude tornar a pensar sobre trajetórias de vida que já haviam se cruzado a minha caminhada como professora, problematizando, como pesquisadora neste estudo, como se constituem sujeitos-jovens assembleianos imbricados a potência de espaços, práticas e discursos religiosos. Concomitantemente, pude perceber formas de sociabilidade que se estendem a vínculos de amizade, a modos de experimentar a condição juvenil, as relações que estabelecem com os espaços da cidade, por onde perpassam diferentes condições de viver esse tempo de espera, de se divertirem, de passarem o tempo, de *matar o tempo*, de *ficar de bobeira*, conforme se referem.

Segundo Pais (2003), uma das principais atividades características das culturas juvenis é justamente esse “não fazer nada”, “matar o tempo” com amigos, conversar sobre assuntos do cotidiano, narrar histórias fantásticas, inusitadas, se divertir ou *se arriar um no outro*, como narram os jovens da pesquisa.

A gente se reúne quase todo domingo pra ir no Sorvetão, no sábado. Eu e a [nome de uma das amigas] vamos todos os sábados, e se deixar vamos no domingo também [risos]. [...] Nós gostamos de caminhar bastante, as gurias. Esses dias, Finados, nós fomos pra Campo Bom a pé, na praça, fomos no Sorvetão. A gente vai na casa uma da outra, ou vamos sair caminhar por aí, achar alguma coisa pra fazer...¹¹⁷ (Daiane, 15 anos, Canudos, 2012).

Para os jovens da pesquisa, esse estar juntos “matando o tempo” significa percorrer passos por vezes dispersos por becos e ruelas, deixando rastros sobre o

¹¹⁷ Sorvetão é o nome de um dos lugares frequentados pelos jovens no município de Campo Bom.

chão de terra ou astuciosamente deleitando-se pelo asfalto das ruas, irrompendo o trânsito, na melhor forma de “ficar por aí”, “de boqueira”, sem preocupação em deixar-se atropelar pelo tempo, conforme ajuda a pensar Pais (2003):

“Matar o tempo” envolve uma astúcia, uma perícia, uma arte que o bom assassino de tempo deve possuir – e que se aprende com a prática, com os “bandidos” mais experimentados do grupo. É neste “não fazer nada” que se produzem as solidariedades e identidades grupais; é nestas ritualidades que se geram as múltiplas construções (e distorções) juvenis da realidade. Para alguns jovens, a melhor forma de matar o tempo é deixá-lo passar... não têm receio de ser atropelados pelo tempo. O tempo passa tranquilamente por eles. O futuro é a continuidade do presente. Um presente que é por vezes monótono. Falam do ritmo da existência como um disco riscado. Os suspiros verbais – arrastados, lânguidos – refletem uma certa impotência em classificarem a experiência diária (PAIS, 2003, p. 131).

Ao narrarem sobre o que fazem em seu tempo livre, foi marcante como o “não fazer nada” se torna recorrente entre os mais jovens, sobretudo aqueles que desfrutam o tempo de espera até o ingresso no mundo do trabalho. Como permite entender Pais (2003) sobre suas narrativas arrastadas, o presente parece monótono, a rotina um “disco riscado”, cujo suspiro verbal parece não fazer questão em explicar, num primeiro momento da conversa com a pesquisadora, como vivencia esse “ficar de boqueira”. Suspeito que não se sentissem autorizados a falar sobre um tempo que pudesse parecer desperdiçado ou pormenorizado frente à rigidez da rotina do mundo adulto. Assim, também sem perder tempo, logo resumiam o que fazem no cotidiano: de casa para escola, da escola para casa, por vezes, irrompendo nessa rotina sua presença no âmbito religioso ou ainda sobre suas amizades.

O meu dia a dia é assim tranquilo, de manhã eu trabalho, de tarde chego em casa e vou pra aula, né?! Depois volto pra casa tomo um banho e vou pra igreja. Chego da igreja, vou dormir. Então, é uma rotina diária, assim (Daiane, 15 anos, Canudos, 2012).

O dia a dia é bom. De manhã eu levanto cedo pra ir pra escola. De meio dia, chego em casa, almoço e vou trabalhar. Tem serviço também. Vou trabalhar, quando chego do serviço tomo um banho, faço os temas e vou no culto, quando tem culto (Bianca, 14 anos, Canudos, 2012).

Ao longo das conversas, foi possível então ouvir sobre suas vivências, como se os jovens passassem a perceber os sentidos ao narrá-las, o que acredito relacionar-se a maneira como a pesquisadora passa a mostrar cumplicidade no fluxo narrativo, conhecendo, por vezes, também percorrendo e irrompendo a vivência dos jovens nesses espaços.

A minha vida é de casa pra escola, de casa pro curso de desenho e depois pra casa direto. Terças eu vou no culto e no resto da semana fico em casa. [...] Faço trabalhos, fico no computador, vendo TV... deito e descanso... Nas férias descanso mais. [...] Faço comida pro pai, quando a mãe trabalha. Durante a semana, não vou pra igreja, porque ficou muito longe de casa. Vou só nas terças, sábados e domingo. [...] Sábado pela manhã eu durmo e não faço nada. A tarde e a noite vou pra igreja. Às sete, tem ensaio do coral, depois tem o culto que termina depois das dez... depois fico na frente da igreja. Depois a gente vai pra algum lugar para comer, tipo no Antônio, no Corneto, no Nutrishake, Kiko. [...] A gente fica lá, come sorvete, cachorro quente, ou come pizza na casa de alguém, vai na praça, conversa, caminha, fica de boqueira...¹¹⁸ (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

Eu levo o violão, quase sempre tem um violão, a gente fica cantando, aí conversa sobre tudo, como é que foi o serviço, o que faz. Até esses negócios de sair depois do culto, eu comecei lá na sede porque aqui no [nome da outra congregação] nunca tinha assim jovens que a gente saia, vinha mais para casa. Aí lá na sede que eu comecei assim. Daí agora que estou conversando mais assim. Minha conversa é o que tu faz, no que tu trabalha, coisas do dia. E tem uma amiga minha que a gente fala de tudo, o que vier na cabeça a gente conversa. Uma conversa normal, só não fala aquelas besteiras que os do mundo falam de balada, essas coisas a gente não conversa (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

Recorrentemente as condições de vivenciar entre seus pares a condição juvenil mostraram-se limitadas as negociações familiares que resguardam maior ou menor autonomia sobre onde, quando e com quem sair. Por um lado, as famílias dos jovens pesquisados tendem a preocuparem-se com as regras de conduta dos filhos, muitas vezes pautando-se por modelos educacionais baseados na defesa de valores considerados fundamentais que foram a base de sua própria criação, estando ainda relacionados aos parâmetros da crença.

¹¹⁸ Antônio, Corneto, Nutrishake e Kiko são lugares frequentados pelos jovens, referindo-se a lancherias e sorveterias, todos localizados no município de Campo Bom.

Como resultado, foi possível observar a preocupação quanto a inviolabilidade do corpo, seja pelo medo do crime e violência que assolam as cidades, seja pelo assombro da imagem muitas vezes construída sobre a juventude, enquanto fase de rebeldia, de consumo de drogas e álcool e experimentação de novas formas de afeto e sexualidade. Por outro lado, foi notório o ensejo desses jovens em saírem junto aos seus amigos, para tanto, adotam diferentes estratégias de persuasão e convencimento dos pais, evitando assim confrontos diretos. É fato que alguns jovens acabam se beneficiando de conquistas anteriores de seus irmãos mais velhos, outros acabam por avançar sucessivamente de acordo com os ganhos já acumulados na busca de espaços de autonomia, num passo após o outro (PAIS, 2012).

A relação de negociação entre pais e filhos pode ser pensada, conforme denomina Pais (2012), como uma espécie de *jogo de cordas*. Os pais procuram mediar – em diversas concepções e formas – a saída do “casulo” de seus filhos, ou seja, das socializações familiares às socializações dos grupos de pares, numa relação em que nem sempre é fácil chegar num ponto de equilíbrio. Sobretudo quando os jovens insistem em *esticar a corda*. É então que surgem os maiores conflitos, quando a *corda parte* ou o *caldo entorna*, afirma (PAIS, 2012 [Grifo meu]).

Na pesquisa, a conquista desses espaços de autonomia pareceu marcar-se fortemente por questões etárias, de gênero e condições econômicas. Assim, foi possível perceber que entre as jovens há maior vigilância sobre amizades, evitando-se determinados lugares e interditando determinadas experiências que possam denegrir a construção de uma imagem “casta”.

Lá em casa, somos três [irmãos]. Eu e minha irmã e temos um irmão mais velho. A criação é diferente, sempre teve maiores cuidados porque a gente é menina, com quem vai, onde, que hora chega, meu pai ficava em cima. Com ele [irmão] já não era, vamos dizer, bem assim. Podia chegar mais tarde, as cobranças eram mais amenas (Maria, 29 anos, Canudos, 2012).

Meu namoro não é um namoro particular, é um namoro para todo mundo, sabe. É muito difícil [ficarem a sós] só quando ele vai me pegar no serviço. Que nem ontem que ele foi me levar na [nome da Universidade] para fazer inscrição no curso de Matemática (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

Daí há vigília né, porque dois jovens sozinhos não dá muito certo. Aí, quase sempre eu estou junto da minha irmã e do namorado dela (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

Muitas vezes, as vivências sociais entre seus pares aparecem atreladas a prescrições que eram contundentes em outros tempos como a necessidade das jovens moças não frequentarem determinados espaços desacompanhadas de um familiar ou alguma figura respeitada na comunidade – o que no âmbito da pesquisa pode remeter a presença de um familiar mais velho (pais, tios, irmãos), ou de um membro da igreja (comumente o líder do setor e sua noiva/esposa). Nessa direção, Pais (2012) argumenta que:

De modo geral as raparigas são as que mais preocupações levantam aos pais. Se ficam em casa, preocupam, entre outras razões pela perda de relacionamentos e oportunidades no mercado matrimonial. Elas são também mais volúveis a depressões, a montante e a jusante das quais surgem os refúgios do quarto. Se saem, as aflições aumentam pelas ameaças a reputação e à integridade física (PAIS, 2012, p. 102).

Nesta Tese, foi possível perceber que a maior preocupação volta-se ao zelo pela integridade física e pela reputação do jovem, sobretudo “da” jovem. Nesse caminho, também sendo um modo de propiciar um “bom partido” para o “mercado matrimonial”. Isso porque, para aqueles que vivem em lares assembleianos, o ensejo é que as relações matrimoniais se efetivem entre jovens que compartilhem os mesmos valores da igreja e tenham como firmamento o casamento.

[...] dentro da igreja tem normas, tem regras, coisas que são bíblicas, que antes do casamento não pode ter relação sexual, e tem muitos jovens que tem relação sexual antes do casamento, e isso nós temos que trabalhar com eles, e é bem difícil tu conseguir chegar neste ponto, tu conseguir falar de intimidade com os jovens, sabe?! Por que com os pais eles não vão se abrir, eu tenho certeza, por que eu fui jovem e não conseguia me abrir. Mas talvez com a minha esposa as gurias conseguem se abrir, e trabalhar, orientar: não, espera mais um pouco. Mas essa espera, às vezes, é difícil, sabe?! Por que muitos jovens estão com a idade agora, com 22 anos, e não conseguiram namorada, não conseguiram, e são jovens que precisam de uma companheira. E eu vejo que eles ficam lutando, cada movimento que dá eles vão, se tem um movimento em tal lugar, numa praça, eles querem estar lá. Até mesmo, às vezes, nem por causa do movimento, para adorar a Deus, mas para conhecer pessoas novas, até mesmo esse modismo de “ficar” um com o outro, que era do meu tempo também, ver se “curte” alguém

pra casar ou não. O jovem se embrenhando dentro da Assembléia de Deus, isso é complicado, para quem é fiel mesmo, é complicado (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Ainda que tenha sido presente nas narrativas de alguns jovens assembleianos experimentações afetivas como o “ficar” e a “pegação”,¹¹⁹ são práticas interdidas pela igreja que investe fortemente para que os jovens assumam compromisso sério em suas relações afetivas, firmadas no respeito ao outro e aos valores éticos e morais da crença, o que deve culminar no casamento, conforme é possível depreender na narrativa de Ester.

Eu e ele a gente tem um namoro completamente diferente, que nem o outro namorado, a gente começou completamente errado, a gente começou ficando. Depois quando a gente começou a namorar em casa não deu certo, daí eu quis terminar, não durou nem um mês o namoro. Com esse, a gente já fez o namoro cristão certinho, sabe? A gente começou a conversar, conversando ficamos amigos. Depois, um dia, ele veio a demonstrar que gostava de mim. E eu sempre ali fechadinha, né. Não vou demonstrar nada para ele. Daí, um dia, lá em casa, a minha irmã mais velha chegou e começou a dar os “ar da graça” dela, sabe, e mandou um recado para ele do meu celular. Daí a gente começou a conversar para tipo começar a se conhecer para namorar né. Porque namorados se tornam amigos né para ter alguma coisa mais séria. Daí a gente começou a conversar. Eu sempre fui meio safadinha né, eu queria já dar um beijo nele, daí ele: “Não Ester, não pode. Vamos fazer certinho para que Deus venha a honrar nosso namoro. Mas isso só depois que eu pedir para tua mãe.” E eu: “Ah [nome do namorado]! Tá daí a gente foi conversando, daí ele vinha aqui em casa, a gente conversava, a gente foi se conhecendo. Até que, um dia, a gente saiu com a juventude assim, a gente já estava meio que andando de mão dada, mas a gente nunca tinha ficado, nem nada. Aí a gente vinha para casa e daí eu peguei e fui dar tchau para ele e ele pegou e me deu um beijo. E eu: “Ah!!!!” Fiquei feliz da vida! [risadas] daí no outro dia ele veio aqui em casa e me pediu em namoro para minha mãe. É um namoro diferente. Porque aqui em casa a nossa vida é muito corrida, sabe. E eu não tenho o dia, que nem sábado e domingo para a gente ficar namorando aqui em casa, não! A gente namora no meio da igreja, no meio dos jovens, no meio das crianças, no meio da minha família, na praça (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

A narrativa faz menção à construção de uma postura diante da fé que deve visibilizar diferença nas formas como os jovens se portam em suas relações de amizades e afetividades em conformidade a valores éticos e morais da crença.

¹¹⁹ Refere-se a experimentações afetivas marcadas pela provisoriedade, descartando compromissos e a necessidade prévia de conhecer o/s parceiro/s, pode ou não envolver experimentações sexuais.

Nesse sentido, foi possível observar nos registros de campo que a vigilância sobretudo em relação as jovens – mas não somente – não cessam até o casamento, procurando mantê-las sempre acompanhadas de um responsável nos espaços de convivibilidade.

Em Campo Bom tem a praça que é mais bonita pra ti ir com o pessoal, aquela que tu conhece. Aqui em Novo Hamburgo não tem uma praça assim pra gente reunir todo mundo, porque eu acho Campo Bom mais seguro que aqui né. Lá tem praça, tem banco para sentar, tem iluminação. Aqui em Novo Hamburgo a nossa praça é assim decaída. Lá é um point. Daí a meia noite começam os jovens a ir para lá, dos outros setores, daí tu encontra quase todo mundo lá. Os guris, minha mãe vai de carro, se não o nosso líder de jovens vai junto, daí ele dá carona também. O pai e a mãe vão sempre junto, mas assim de pais não vai muito, vai só os nossos. Só os o líderes para cuidar né. Que nem agora eu tenho namorado, daí eu vou com ele também (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

“Andar por aí de bobeira”, sem maiores vigilâncias ocorre principalmente durante o dia, sobretudo para os mais jovens que não apresentam compromissos de trabalho num vai-e-vem pelas ruas, nas conversas pelas escadarias e esquinas, a sombra das árvores nos trajetos de casa para a escola durante a semana. Nos interstícios dos cultos, sobretudo aos finais de semana, a noite parece trazer outras preocupações que acabam interferindo nos espaços percorridos pelos sujeitos da pesquisa o que envolve negociações familiares, orientações da igreja e ainda as relações estabelecidas com os espaços da cidade.

A esse respeito, as narrativas dos jovens recorrentemente traziam como menção a ausência de espaços iluminados e seguros para frequentarem junto aos seus pares na cidade, o que vinha a justificar os itinerários traçados na busca de diversão, muitas vezes remetendo ao ficar juntos na casa de um dos amigos ou de estar juntos nos espaços da cidade vizinha de Campo Bom, como a praça. Isso está diretamente relacionado a forma como o medo do crime e da violência se tornam presentes no cotidiano das cidades e assombram as formas de vivenciar a condição juvenil, sobremaneira em lugares das periferias que são socialmente reconhecidos como perigosos.

Esse parece o caso de Canudos, embora seja reconhecido como um dos maiores bairros em termos de extensão e o maior em população da cidade,

conferindo um importante papel no desenvolvimento econômico da cidade em virtude da grande concentração de comércios, fábricas e setores de bem e serviços, o bairro ainda é socialmente conhecido como um dos locais mais violentos da cidade, onde se visibiliza uma das maiores incidências de assassinatos envolvendo jovens.¹²⁰

Nessa direção, foi possível perceber que os jovens, mesmo sendo em sua maioria moradores de Canudos, não costumam ocupar os espaços da vizinhança, por um lado, porque apontam a ausência de espaços públicos de lazer, por outro, não se sentem seguros em percorrer as ruas em determinados horários. Assim, as formas de transitar pela cidade, os locais de encontro e agregação voltam-se ao próprio bairro durante o dia, aos arredores da escola e da igreja, sobretudo para os mais jovens, estendendo-se a outras possibilidades, especialmente no caso dos mais velhos, que têm maior mobilidade de transitar entre diferentes lugares, inclusive à noite.

As negociações entre os próprios jovens sobre suas saídas estiveram recorrentemente presentes no diário de campo, sobretudo nos eventos realizados na sede central onde se reunia um grande contingente de jovens, seja nos ensaios, nos cultos ou campanhas/congressos.

Ao longo do culto, as práticas de invocação a Palavra são demarcadas por diferentes relações estabelecidas entre os fiéis, muitas vezes visibilizando o modo de participação pelas palmas, glórias, aleluias e podendo articular-se a ensejada experiência com o Espírito Santo, momento de grande intensidade no espaço religioso, cujo tempo demarcado pelo relógio parece não fazer sentido, já que o culto se estende até findar-se essa experiência. Ainda assim, irrompe nessas relações movimentos fugidios, passos apressados, num discreto vai-e-vem de alguns jovens que, por vezes, não retornam. Passo a acompanhar esses trânsitos, movida pela curiosidade de perceber os sentidos desse itinerário. É quando percebo algumas agregações de jovens ao redor ou pelas escadarias externas da igreja. O culto ainda não acabou, é possível acompanhá-lo pelo telão cuidadosamente exposto na frente da igreja em que alguns parecem prestar atenção. Os jovens não precisam ir longe, já tem bebidas e

¹²⁰ Conforme dados fornecidos pela Delegacia de Polícia da região, das 49 ocorrências de assassinato de 2012 envolvendo vítimas e autores do crime, 29 envolviam jovens de 15 a 19 anos em Canudos, a maioria nas proximidades e na Vila Iguçu. Se muitos desses jovens são conhecidos pela professora e pesquisadora, certamente os são também pelos jovens da pesquisa que vivem na comunidade, portanto, a violência não se restringe a números “sem rostos”, está relacionado à vivência do cotidiano.

lanches a venda na tenda ao lado da igreja. Parece que esse movimento migratório ao longo do culto é previsível e de certa forma capturado.



O culto se encerra e a rua se torna um imenso espaço de sociabilidade, em que é possível perceber a extensão dos laços de irmandade a relações de amizades entre famílias: entre adultos, crianças e jovens. Conforme as famílias vão se despedindo, as agregações juvenis tornam-se mais visíveis. É quando consigo me desvencilhar das conversas com velhos conhecidos e conversar com algumas aglomerados juvenis, oscilatórios, inter-relacionados e rapidamente desfeitos ao soar dos motores. É quando observo curiosa o movimento de “debandada”, gostaria de acompanhá-los, mas nem mesmo sei se esses “pássaros” têm pouso certo (Excerto extraído do diário de campo, outubro de 2011).

Figura 50. Congresso na Sede. Registro de Prates (2011)

Os itinerários desses jovens mostraram-se variados. Por vezes, remetiam a escolhas realizadas entre rápidas ligações pelo telefone celular ou nas combinações pelas redes sociais na internet, momento em que se decidia onde e quando sair. Conforme contaram, suas saídas geralmente não são programadas, as decisões ocorrem quando o grupo já está reunido na igreja em momentos como ensaios ou cultos. O que vem ao encontro dos registros em campo desse movimento de vai-e-vem de alguns jovens – não a maioria – ao longo dos eventos nas congregações, sobretudo na sede, irrompendo os momentos de invocação a Palavra com os olhares atravessados, passos apressados e corpos fugidios por entre os espaços da igreja.

Os movimentos transitórios de alguns jovens percebidos nos corpos inquietos ao longo dos cultos demarcam justamente o ensejo de estarem juntos aos seus pares, de compartilharem valores, linguagens, sentidos, vivências. Portanto, fazendo perceber que as relações construídas nos espaços religiosos muitas vezes ultrapassam as relações de irmandade, produzem laços de amizades, que não são exclusivas dos jovens, conforme vem sendo discutido, podem estender-se a

amizades desde a infância e entre seus familiares. Trata-se de relações que são reforçadas pela igreja, conforme foi possível notar no constante apelo nos finais de cultos para que os fiéis não saíssem apressadamente para suas casas e ficassem para compartilhar momentos de convivência junto à comunidade. Para isso, a congregação muitas vezes dispôs de espaços especialmente montados no exterior do templo com venda de lanches e bebidas que propiciassem um momento para estarem juntos ao final dos eventos.

A medida que os eventos encaminhavam-se para o final, já era possível perceber a aglomeração de jovens em frente a igreja, reunindo-se em diferentes grupos que se interpenetravam em vários momentos. No caso dos jovens, seus aglomerados rapidamente se desfaziam ao soar o barulho dos motores das motocicletas e automóveis. Era quando irrompia nos ruídos das conversas e risadas já quase dispersas pelo avançar da hora – passava das onze da noite – o anúncio da *debandada*: *Tá na hora! Agora que a gente já fez a social, a gente começa a se divertir!* – despedia-se sorridentemente um dos jovens com quem conversava nesses momentos de conviviabilidade ao final do culto.

Isso permite perceber que sentidos assumem esses momentos propiciados pela igreja, enquanto *espaços estriados*, interpelados pela mediação do mundo adulto. Acredito que por isso a menção de que a diversão começa somente depois, ou seja, quando vivenciam a condição juvenil junto aos seus pares. Como pássaros migratórios esses jovens voam em *debandada*, constroem trajetos muitas vezes costumeiros, que podem ser interrompidos, abandonados pela lógica do acaso, afinal o que conta é o itinerário (PAIS, 2006; 2012 [Grifo meu]).

O que se tornou curioso e potente na pesquisa foi tentar aproximar-me dessas negociações para além dos espaços institucionais da igreja. Nesse sentido, a inserção junto aos jovens permitiu perceber que os itinerários desses sujeitos nem sempre possuíam “pouso” certo. Ainda que permeassem diferentes possibilidades, as escolhas estavam muitas vezes limitadas pelo horário, dia da semana, condições do tempo, disponibilidade financeira e, em muitos casos, negociações familiares. Enfim, os itinerários mostravam-se incertos, mas determinados por um consenso: *é muito difícil ir para a igreja e voltar direto para casa.*

[...] É muito difícil ir para a igreja e voltar para casa, dá pra contar nos dedos os dias que aconteceu isso. Acredito que... eu tenho amigos meus que não são evangélicos e que não se divertem tanto com eu me divirto. A amizade evangélica é uma amizade tão grande... não vou dizer que não tem confusão, tem confusão! Mas é uma forma diferente. Tipo, a gente vai no culto e já combina antes do culto: “Vamos lá na triplo X!”, ou “Vamos lá na praça de Campo Bom!”, “Vamos lá na casa de alguém!”, “Vamos tocar um violão!”, “Vamos tomar um chimarrão!”, “Vamos assistir um filme!”. Tipo, agora que é verão, “Vamos no balneário!”, “Vamos no cinema!”. Então, isso, atividade sempre tem, ou “Vamos jogar um paintball!”, então sempre vai ter. Ah, “Vamos no show do Fernandinho lá!”, “Vamos naquele tal show!”, ou então “Vamos num congresso!”. Pra tu ter uma ideia do que surge num grupo de amigos, e é sempre assim. Tipo, a gente tem culto de jovens na quarta, então quarta-feira a tomamos um refri, não importa onde, mas a gente toma um refri! No sábado também, “Vamos numa pizzaria!”, “Vamos num restaurante!”, em algum lugar, ou na casa de alguém, “Vamos assistir um filme!”. Sempre, às vezes até no domingo mesmo, a gente sai pra tomar um sorvete ¹²¹(Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Os itinerários variavam desde a ida a casas de amigos para ver filmes, escutar músicas, “jogar conversa fora”, até idas a lanchonetes, sorveterias, pizzarias, entre tantos outros lugares silenciados e outros apenas suspeitados. Ficar entre amigos em casa apareceu por vezes como uma opção limitada pelas negociações familiares, quando a *corda encurta* ou o dinheiro não é suficiente. As opções se mostravam mais abertas aos finais de semana, já que a maioria dos jovens da pesquisa estudava e/ou trabalhava durante toda a semana. Outro elemento que de certa forma mostrou limitar aonde ir remete ao frio intenso no Estado em determinadas épocas, sobretudo quando o ponto comum de encontro dessas agregações juvenis era o espaço aberto da praça.

5.2.1 O *point* da galera: a praça

Aqui assim, não tem lugares assim, uma praça para se juntar, daí vai todo mundo para praça de Campo Bom, é lá o point da galera!
(Mônica, 19 anos, Canudos, 2012).

¹²¹ *Triplo X* é o nome de uma das lancherias frequentados pelos jovens.

A praça localizada no centro do pequeno município limítrofe do bairro Canudos, Campo Bom, tornou-se um *point* dos jovens da região, em que foi possível encontrar diferentes agregações juvenis em seus estilos, marcas culturais, criando identificações com seus espaços. Ainda que não se trate de um lugar extenso em tamanho, a praça situada numa das maiores avenidas da cidade, rodeada pelo centro comercial, onde se localiza parte do patrimônio histórico da cidade e a Câmara de Vereadores. No dia a dia, foi possível perceber o fluxo de pessoas que por ali transitavam, fazendo usos de seus bancos nas sombras das árvores no entorno do chafariz ou aguardavam o ônibus na parada ao lado. Além disso, a praça fica entre bares, lancherias e restaurantes, produzindo uma forte vida noturna no seu entorno ao longo do ano, sobretudo quando a temperatura se eleva, momento em que a praça se torna palco de diferentes grupos de jovens.

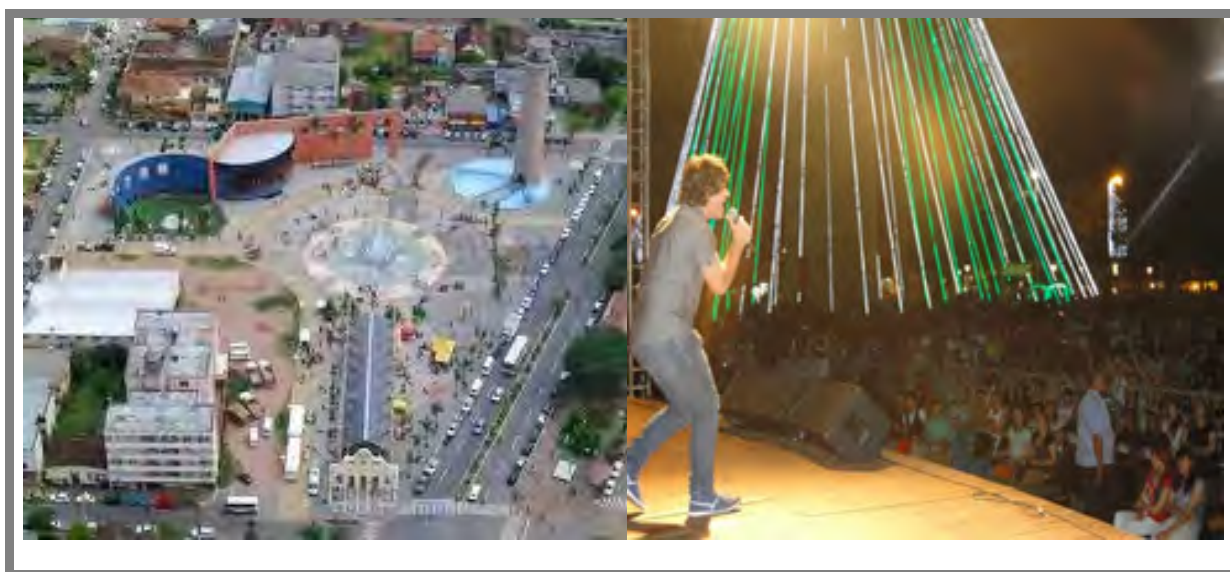


Figura 51. O *Point*. Fonte: <http://novo.campobom.rs.gov.br/informacoes/atracoes-turisticas>

O Largo Irmãos Wetter, como é chamado, possui um palco de apresentações onde acontecem diversos eventos da cidade, entre os quais shows que variam de gostos e estilos musicais que atraem públicos variados da região, conforme destaque na imagem do grupo que finalizou o Festival *Gospel* na cidade em 2011: Quatro Por Um, referido em conversa com a jovem Bianca.

O Festival Gospel, sempre tem aqui na praça de Campo Bom. Mais em dezembro. Agora dia 16 parece que vai estar André e Felipe, Quatro por um, Rosa de Shalon, vai ter um montão de banda tocando. É um culto jovem, reúne várias igrejas (Bianca, 14 anos, Canudos, 2012).

Nos breves percursos que fiz nos entornos da praça, procurei não interferir nos animados bate-papos e rodas de violão. Na maioria das vezes, mantive a distância de observação de uma frequentadora interessada, passeando discretamente aos arredores da praça, percebendo panoramicamente os trânsitos desses sujeitos tantas vezes narrados na pesquisa.¹²²

Nesses momentos, foi possível observar a reunião de grupos de jovens de um mesmo setor ou grupos de amigos chegando e ocupando os espaços da praça, geralmente após as atividades culturais da igreja, conforme rápidas combinações pelos celulares ou pelas redes sociais.

É incrível como se constroem diferentes possibilidades de olhar a praça de Campo Bom nos seus diferentes fluxos do dia. Durante a semana, aos finais das manhãs e tardes é possível observar um trânsito quase de cidade interiorana, automóveis, semáforos, atividades comerciais e rotinas do dia a dia irrompem o silêncio daquele que descansa no banco da praça. Os usos daqueles que param para tomar fôlego durante sua rotina, provavelmente não é o mesmo daqueles que produzem outras identificações com o espaço: dos aposentados com seus jogos, das famílias que compartilham o chimarrão, das crianças que brincam ao ar livre, dos amigos que se encontram nos interstícios da vida escolar, do trabalho. Usos que muitas vezes se mostram presentes ao longo do dia nos finais de semana, principalmente em condições de tempo favoráveis. Conforme anoitece, ainda estão presentes muitas famílias, que partem na medida em que a noite avança, ainda que seja recorrente a presença de adultos até tarde da noite. É quando o trânsito dos jovens se intensifica aos arredores da praça conforme é possível perceber no intenso fluxo pelas lanchonetes. Em questão de tempo, a praça se torna um lugar comum de encontro de diferentes agregações juvenis. Em seus diferentes estilos, vivenciam entre seus pares a condição de ser/estar jovem: linguagens, gostos musicais, modos de se vestir, enfim, elementos que muitas vezes podem conferir identificações e pertencimentos e outras tantas vezes acabam por se invisibilizar entre o fluxo intenso desses pássaros migratórios. Por volta da meia-noite, como “toque da Cinderela”, percebo a chegada de jovens da igreja, muitas vezes chegam aos poucos e acabam reunidos em agregações por setores: violões, cantorias, conversas animadas – ao longo dos

¹²² Buscando ser menos invasiva nos espaços de lazer, procurei não anunciar que estava observando, nesse sentido, por razões éticas, não fiz registros fotográficos ou gravações, apenas registros de campo visando apenas aproximar o olhar desse espaço recorrentemente narrado pelos jovens.

vários trânsitos, já é possível perder a noção clara de quem é quem e de que setor que inicialmente seria tão perceptível (Excerto extraído do diário de campo, novembro 2012).

Os jovens transitavam entre amigos comuns, muitos dos quais da própria igreja, compartilhando no espaço público a convivibilidade com outros jovens, outros grupos que também traziam consigo marcas culturais próprias, os quais ocupavam os espaços institucionalizados da praça geralmente de forma ordeira, respeitando regras e normas implícitas na convivência com o patrimônio da cidade, concomitantemente, criando identificações culturais.

As ocupações juvenis na praça mobilizavam-se pelo ensejo dos jovens de estar juntos, compartilhando valores, linguagens, gostos, estilos, no ímpeto de vivenciar a condição juvenil entre seus pares – o que traz marcas da época em que vivenciam esse ser/estar jovem.

Mas a linguagem assim, meu Deus! Não tem muito mistério assim, a gente usa quase as mesmas palavras que os outros jovens. A gente usa “tipo”, “arrã”, Oi, tudo? Eieieiê! [coisa irônica, engraçada]. Que nem quando a gente vê assim uma pessoa assim andando de mão dada, um jovem assim que a gente vê íh, acho que eles tão conversando, daí a gente faz assim: Eieieiê!¹²³ (Valéria, 16 anos, Canudos, 2012).

Apesar da aparente homogeneidade de muitas agregações juvenis que transitavam na praça de Campo Bom, havia marcadores culturais que as particularizavam, inclusive entre os próprios jovens da igreja, conforme relataram a respeito das diferenças percebidas entre os jovens de cada setor.

Tu já teve a oportunidade de ir na praça. Lá perto da meia noite, uma hora, num sábado. Tu deve ter dado uma analisada, ter visto, o setor sete de um lado, cinco do outro e assim vai. Tu vai encontrar um bando de gente lá. É muito difícil! Já teve casos que a gente fez um grupão e juntou todo mundo. Então, são pessoas que eu saio direto [cita os nomes do grupo de amigos do seu setor], Mas tu pode ver que eu tenho já fora do setor porque eu sempre procuro sair. Então, como eu posso te dizer? Eu sempre tento sair um pouquinho. Ah, quinta-feira vou sair com um pessoal mais casado, mais velho, aí sábado já saio com outro pessoal. [...] O setor cinco é um setor onde o pessoal é mais arriado. Bem mais divertido, dá

¹²³ Gírias, expressões utilizadas nas linguagens dos jovens.

mais gargalhada. Gosta de fazer... Vai numa lancheria, faz um fervinho, já faz uma comédia. “E aí Bastião! Como é que tá?” Já o setor um é mais quieto, bem mais reservado. Sair com ele é bem mais reservado. É mais conversa na amizade, mais um violão, não dá muita gargalhada, não conta muita piada. Não sei se entende essa diferença? E o setor dois já um pouco mais conservador (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Essas diferenças entre os setores foram mencionadas em várias conversas com jovens dos três setores, parecendo enaltecer determinados marcadores entre os grupos de jovens que os identificam e particularizam uns perante os outros, tantos os jovens do próprio Campo de Canudos, como demais grupos que ocupam a cena da praça.

Nos trânsitos observando a cena da praça, percebi a recorrência de alguns grupos que se identificam aos estilos musicais do *rock*, *funk*, sertanejo universitário e o *gospel*, entretanto, um breve olhar sobre os grupos de jovens que circulavam no local permitiu perceber que as preferências eram variadas em um mesmo grupo de amigos, ao menos ao que se refere aos jovens assembleianos em que tive contato, cuja preocupação não parecia fundamentada nos consensos. Ao contrário, pareciam exacerbar em seus *looks* diferenças particulares dentro do próprio grupo, criando pertencimentos muitas vezes provisórios pelo desejo de estarem naquele momento juntos, “curtindo” um bate-papo, diferentes músicas, linguagens, experimentando a vida.¹²⁴

Os modos como esses sujeitos experimentam a condição de ser/estar jovem e criam marcadores culturais na praça de Campo Bom não remetem a mesma intensidade em que, por vezes, é possível observar nas práticas juvenis nos espaços públicos de lazer das grandes cidades. A esse respeito, não esperava encontrar na praça de um pequeno município da Região do Vale dos Sinos a mesma imagem espetacularizada daqueles que *okupam* os parques das grandes

¹²⁴ A expressão *curtir* faz referência à linguagem juvenil em situações de apreciação, aprovação a algo. Seu uso encontra similaridade de conotação nos recursos disponibilizados na rede social do *Facebook*, em que os usuários da rede de amigos, após lerem/verem/assistirem um comentário, foto, *link* de vídeo, podem – em apenas um rápido *click* – expressar sua aprovação da mensagem. Entre os jovens lisboetas o termo *curtir* refere-se ainda as relações de afeto marcadas pela provisoriamente, sem firmamento de compromissos, também conhecida como *ficar* e *pegação* no caso brasileiro.

metrópoles, conforme remete a Tese de Pereira (2011) realizada no Parque da Redenção.¹²⁵

A pesquisa mencionada assumiu como ponto central analisar práticas de transgressão e performances de jovens aos domingos de um dos parques mais frequentados de Porto Alegre, RS. Na pesquisa, a autora observou que as práticas desses sujeitos são permeadas por discursos sobre ser jovem que produzem determinadas prescrições sociais, concomitantemente, são produzidas pela condição cultural de enfraquecimentos institucionais e fortalecimento do hiperconsumo incitando esses jovens a criarem uma imagem espetacularizada de si, movidas pelo ensejo de ser diferente.

Na imersão junto à *mancha movediça* do Parque, a autora analisou cenas que rompem o cotidiano com experimentações estéticas e afetivas dos jovens que se misturam à paisagem do Parque, transformando-a, rompendo muitas vezes as normatizações institucionais, através de formas de produção e exibição de expressividades juvenis. Na *mancha*, as práticas de transgressão como o “ficar”, a “pegação”, o uso de drogas lícitas e ilícitas ou mesmo as imagens de outras estéticas possíveis construídas nos *looks* dos jovens da pesquisa são analisadas pela autora como pistas para pensar a experiência de ser jovem em nossos tempos em que as práticas de visibilidade se transformam numa das principais vias para ser alguém na sociedade (PEREIRA, 2011).

Diferentemente de Pereira (2011), a cena da praça de Campo Bom não foi o *locus* da pesquisa, mas um dos itinerários peregrinados no percalço dos jovens. Ainda assim, foi possível perceber que, nesses espaços de convivibilidade, misturam-se gestos e linguagens em lugares demarcados por diferentes agregações juvenis, pelos nomadismos, performatividades, amizades, afetos, conversas e violões – num vai-e-vem de corpos que se visibilizavam nos fluxos constantes pelo espaço. Ainda que, no caso desta pesquisa, na maioria das vezes não expressassem diretamente práticas de transgressão, conforme analisa Pereira (2011).

¹²⁵ Pereira (2011) utiliza o termo *okupar* grifado com a letra k para se referir ao conjunto de práticas e fluxos juvenis no parque em consonância aos modos como se apropriam e atribuem identificações em seus espaços.

Isso não significa que por ventura o *caldo não entorne*, referindo-me aos momentos em que praça passava a ser ocupada por grupos de jovens cuja postura era concebida pelos assembleianos como não apropriada. Por vezes, alguns grupos juvenis já surgiam embriagados, outros – ainda que não transgredissem a ordem local – traziam aos espaços da praça outros sentidos, visibilizando a intensidade de suas relações em suas linguagens e músicas com forte alusão à violência e ao sexo, ou ainda nas experimentações afetivas do “pegar” e o “ficar”. O que pareceu criar constrangimentos entre os assembleianos, sobretudo quando estavam acompanhados por familiares ou líderes de setor, os quais se inserem também nos espaços de lazer a fim de manter a conduta dos jovens ilibada.

Ainda assim, as relações afetivas dos jovens assembleianos, por vezes, foi descrita de forma diferenciada dos ensejos da igreja, rompendo a única lógica de relacionamento firmado pela crença: amizade-namoro-noivado-casamento. Nessa direção, percebeu-se que são nas brechas, nos interstícios da vida institucional que alguns assembleianos vivenciavam de outras formas a condição juvenil, destoando – mesmo que em breves escapes – dos investimentos da igreja, experimentando relações de afetos marcadas pela vontade momentânea de estar juntos, de “curtir” o momento, de “ficar”.

Ao mesmo tempo, foi possível perceber que muitos jovens procuravam se manter fiéis as orientações da crença, cujos investimentos institucionais, conforme discutimos anteriormente, visam prepará-los para que suas relações de amizades e afetividades reflitam o modo de vida cristão em todos os espaços, inclusive distantes de suas vigilâncias. Assim, tonando notório o ensejo ressaltado ao longo de sua formação nos espaços religiosos analisados: fazer a diferença – o que reiteradamente associa-se a evocação de “ser assembleiano”, “ser crente”, “ser evangélico”, “ser cristão”, ainda que possam produzir sentidos diversos entre os sujeitos da pesquisa.

A respeito da expressão *fazer a diferença*, Schmidt (2007) argumenta que os jovens estão constantemente na busca de um novo ponto de apoio em suas construções identitárias no contexto das culturas midiáticas e de consumo, logo, nada mais igual do que a busca de ser/estar diferente. E é justamente nesse olhar mais atento sobre como se compõem em seus estilos, linguagens, gostos musicais,

que passamos a perceber num grande contingente de jovens aparentemente iguais, as diferentes marcas e pertencimentos, como é o caso dos pertencimentos religiosos que estão significativamente presentes na região de Canudos.

Nessa direção, percebe-se que, para os jovens da pesquisa, fazer a diferença pode tanto se relacionar as formas como vivenciam esse modo de vida de seguir a Cristo, concomitantemente remete ainda as diferentes maneiras de experimentar a condição de estar jovem junto aos seus pares, trazendo marcadores geracionais.

Portanto, fazer a diferença, ter atitude, são prerrogativas que não se constroem exclusivamente a partir dos discursos religiosos, mas das próprias contingências contemporâneas. Afinal, conforme discutimos no terceiro capítulo a partir de Schmidt (2007), em tempos de *liquidez*, a promessa de liberdade e a responsabilização pelas escolhas produz o que denomina “privatização da ambivalência” o que, nesta pesquisa, remete aos processos que fazem do indivíduo determinado modo de ser imbricados aos sentimentos de pertencimento: ser jovem e ser assembleiano. Concomitantemente passam objetivá-lo também pela forma como se torna inigualável, ou seja, como se torna uma espécie de aptidão a ser desenvolvida *ter atitude*, fazer a diferença.

A partir de Bauman (2007; 2010), Gadelha (2009), Peters (2002) e Veiga-Neto (2000), é possível entender que isso remete ao processo crescente de individualização e responsabilização dos sujeitos por suas escolhas, em que o consumo passa a ser uma atividade regulada pela concorrência que necessita constantemente marcar a diferença – o que se visibiliza na forma como o sujeito se torna o regulador de mercado através do consumo [da diferença].

As marcas da diferença observadas entre os jovens da pesquisa são mobilizadas pelo ensejo de visibilizar um modo de vida cristão que evoca identificações aos sentidos atribuídos a uma igreja centenária em que são portadores da promessa de salvação – conforme já discutido. Concomitantemente, constituem-se nas contingências contemporâneas, em que são portadores da condição de serem jovens, conforme evocam em suas narrativas: *A gente é jovem, quer sair por aí, se divertir, experimentar a vida!* Nesse caso, articulando os modos de

consumir e ser consumido pela fé às reconfigurações do presente, cujas promessas de felicidade se firmam na intensidade do momento, do aqui agora.

5.2.2 A *night*: do rito às interdições nas experimentações juvenis

Experimentar a noite é um dos elementos presentes na forma como os jovens sentem-se portadores dessa condição juvenil, conforme permite compreender Pais (2012), as saídas noturnas funcionam como uma espécie de rito de passagem que insere os jovens em uma nova forma de estar na vida. O que evidentemente não significa que ocorra sem tensões, seja pelas estratégias adotadas pelos jovens na dissuasão dos seus pais no intuito de adquirirem confiança para essa nova conquista, seja pelos sentidos diferenciados e por vezes divergentes que os modos de diversão podem assumir entre pais e filhos.

No caso dos jovens da pesquisa, os percursos juvenis pela noite não se limitaram aos eventos na igreja, aniversários e casamentos, assumiram outros itinerários desde a saída as lanchonetes, filmes nas casas dos amigos, encontros na praça, entre outros. É importante ressaltar que algumas experiências são interditas para aqueles que assumem um compromisso com a igreja, o que nem sempre ocorre sem dificuldades, já que reivindicam como estatuto *ter algo pra fazer*.

*As principais dificuldades quando tu chega na maioridade, uma delas é a bebida, é mulher, aproximação, né! Outra dificuldade? É tu ir numa balada... querer ir... Acho que essas são as principais dificuldades A questão do homem e a mulher, no caso, a bebida, a balada, e ter algo pra fazer*¹²⁶(Luciano, 21 anos, Canudos, 2013).

Experimentar a condição juvenil foi algo recorrentemente evocado pelos jovens da pesquisa, o que encontra limites aos interditos da igreja a determinadas vivências consideradas não condizentes com o modo de vida ensejado para aquele que segue a Cristo. Assim, determinados espaços de agregação juvenil são

¹²⁶ O termo *balada* refere-se às festas noturnas.

expressamente proibidos pela instituição por serem considerados propulsores de posturas inconsistentes com a crença e, inclusive, pecaminosas. Nessa direção, entendem que as vivências em determinados espaços como as “baladas” expõem os jovens cristãos a experiências consideradas promíscuas como as relações casuais do “ficar”, do “pegar” e do “curtir” – por vezes ainda envolvendo experiências mais intensas e expressamente proibidas na religião como o sexo antes do casamento. Outro elemento que estava vinculado a esses espaços foi o uso de substâncias psicoativas, desde a ingestão de bebidas alcoólicas ao uso de drogas, ambas consideradas ilícitas pela crença, o que foi tema recorrente nas narrativas das lideranças locais, as quais, na maioria das vezes, eram também jovens.

[...] Eu tento mostrar pra eles [jovens da congregação] que eu saí, que eu conheci lá fora, mas que não foi bom, eu podia ter muitas coisas mais, eu podia ter muito mais na minha vida se eu permanecesse na presença de Deus. Porque, até quando eu voltei, teve um amigo meu que muito me influenciava pra coisas ruins, até a primeira vez eu me envolvi com drogas foi ele que me influenciou, até que foi, foi, foi, nós fomos afundando... até o dia que eu voltei pra igreja, só que ele continuou. E Deus falava comigo: “Vai lá e fala com ele e tal”. Eu fui lá e comecei a falar com ele, comecei a puxar ele, assim aos pouquinhos, quando vê ele veio pra igreja, ele veio mas continuou, ele veio mas foi um processo. Dessa vez, ele veio mesmo e ficou, passou por vários problemas, acidente e tal, nesse tempo eu nem insistia, ele me influenciou pro mal uma vez, e eu estava tentando influenciar ele pra... e daí dessa vez ele se firmou (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Os jovens líderes ou professores das Escolas Bíblicas Dominicais que estavam atuando na orientação da juventude trouxeram fortemente presente nas suas narrativas a importância de serem exemplos para instruir seus pares a viverem o que consideram uma verdadeira vida cristã que, segundo explicaram, não poderia ser influenciada pelos modos como os amigos vivem o *mundo lá fora*.

Maria explica-me que a pressão é muito grande sobre ser evangélico e viver no mundo, conforme destaca, alguns jovens têm o que denomina “cabeça boa” e sabem o que são, já outros, são de um jeito na igreja e quando os encontra no “mundo lá fora” é outra pessoa. No seu caso, afirma que tem suas convicções, regras próprias e não é porque as amigas são assim que ela teria que ser igual. Essas convicções remetem ao que aprendeu nos bancos da Escola Bíblica Dominical e passou a ensinar as crianças das diversas classes que ministrou, a forma como orienta sua irmã dez anos mais jovem conduzir sua vida. O que, conforme explica, não significa que irão deixar de ser jovens porque são evangélicos ou que deixarão de

se divertir, mas que deveria ser sempre um modo de viver a juventude e de se divertir não destoante das convicções da crença. Isso significa que nem tudo é lícito para os jovens que buscam uma vida em conformidade as orientações da crença (Excerto extraído do diário de campo, 2012).

A esse respeito, os jovens geralmente assumiam para si narrativas presentes na própria igreja, ponderando que, apesar de também sentirem vontade de participar das chamadas *coisas do mundo*, esse modo de viver *não agradava a Deus*, apenas trazia malefícios a vida pessoal ao expô-los a experiências consideradas perigosas. O que evidentemente estava imbricado as orientações da igreja na condução de si, mas ainda tinha como resultado uma espécie de cálculo sobre suas escolhas, na ponderação dos riscos de viver uma vida às escondidas.

Logo quando eu comecei a sair assim e tal, eu estava na igreja e estava no mundo ao mesmo tempo. Estava seguindo um pensamento assim, muito influenciado pelos amigos que tinham saído da igreja, mas daí foi passando, foi passando o tempo assim e eu fui vendo que aquilo ali não ia me levar a nada. E tive algumas decepções também, bem grandes assim, e até que tomei uma decisão que eu ia voltar... mas que eu não saí e isso é muito errado. Não sei se tu consegui me entender que eu não saí da igreja. Eu continuei na igreja e fazia coisas erradas dentro da própria igreja e isso foi bem difícil. E chegou um ponto que eu perdi esse amor, não tinha mais, e daí foi bem difícil ter que reconquistar aquele amor, eu me arrependo muito (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

O arrependimento esteve fortemente presente nas conversas que tive com os jovens, referindo-se à pressão que sentiam em compartilhar experiências vivenciadas por seus amigos em relação às orientações presentes ao longo do seu crescimento na igreja. A tensão ocorria justamente porque reconheciam o que era ou não considerado lícito e optavam por experimentar outros mundos possíveis, na maioria das vezes, remetendo a vivências silenciadas às lideranças.

Então, hoje eu posso dizer que eu confio no meu líder, se eu contar pra ele algo... e mesmo assim, aconteceu algo meses atrás e eu não contei, porque ainda eu tenho aquele receio por causa dos outros líderes que eu tive, que sempre foram assim... se tu falar, tchau pra ti. Então o que a guria acaba fazendo vai ficar entre três ou quatro no máximo, e o guri a mesma coisa, vai contar pra três, quatro, cinco rapazes, até seis; ele vai contar um pouco mais, com certeza, mais gente vai saber. Só que jamais um pastor ou o líder vai saber Tu pode cuidar que são poucos os casos que tem. Porque a maioria faz e não acaba falando,

então eu, particularmente foi assim comigo. Quando caí eu não falei pro pastor, não falei pro meu líder porque eu não tinha coragem de chegar neles e falar. [...]E o arrependimento vai vim... tu pode ter certeza. Na hora vai ser bom, mas depois vai vim. E eu não contei. E eu deixei de tomar a santa ceia, eu mesmo me justifiquei, pedi perdão pra Deus e acredito que Deus me perdoou (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

O ensejo de viver *as coisas do mundo* geralmente remetia a ideia de que se tratava de uma fase complicada no ciclo da vida e que poderia ser superada quando os jovens se deixassem influenciar pelo poder do Espírito Santo na orientação e transformação de sua vida. Conforme explicava o jovem líder, tratava-se de uma experiência que muitos não acreditam, nem mesmo ele em sua adolescência acreditava verdadeiramente, razão pela qual o desvio da igreja narrado com arrependimento assumia outro viés, de testemunho do poder do transcendente sobre acontecimentos do cotidiano, conforme tratamos anteriormente.

[...] Têm muitas pessoas, muitos jovens que não acreditam, eu não acreditava, eu era assim, até eu ser transformado... esse negócio de só depois de casar eu ter relacionamento com uma pessoa, isso aí, pra mim não, mas a partir do momento que o Espírito Santo trabalha em ti é diferente, sabe?! Daí o negócio começa... tu começa a enxergar diferente, teus olhos estão fechados, a partir que o Espírito Santo começa a abrir teus olhos com uma realidade espiritual, tu consegue ser um jovem espiritual dentro da igreja. Os jovens de hoje em dia sofrem muito com esse ponto, esse ponto, eu posso dizer pra ti, principalmente os meninos, é um ponto chave, é um ponto que tem que bater na tecla, sabe?! É um ponto que tem que ter muita conversa, muita conversa aberta, que tu consiga tirar aquilo de dentro pra fora, e é esse o nosso papel, queremos, nós conversamos com os jovens, damos instruções pra eles, mas muitas das vezes, as nossas instruções não são suficientes, por que eles tem que querer, sabe?! Tem vários itens também, de doutrina que muitas das vezes isso impede de os jovens crescerem dentro da igreja, e nessa fase eles saem da igreja e começam a conhecer o mundo e depois batem a cara lá fora, depois tu volta arrependido e Deus começa a trabalhar, aí tu começa “Não, tá certo!” E aí tu conhece os dois lados, eu conheço os dois lados, eu nasci dentro de um lar cristão, saí e voltei, passei até os meus 15 anos dentro da igreja e voltei, e quando eu voltei eu comecei a ser trabalhado por Deus, e agora, hoje eu sou líder faz um ano e pouco, e nessa minha juventude que o jovem olha assim “Tu era daqui e saiu”, eu tento mostrar pra eles que eu saí, que eu conheci lá fora, mas que não foi bom, eu podia ter muitas coisas mais, eu podia ter muito mais na minha vida se eu permanecesse na presença de Deus (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

Como se trata de interditos, alguns percursos noturnos dos jovens não foram mencionados sem que houvesse instigação da pesquisadora sobre a questão, como

ir às chamadas baladas. Isso não remete ao entendimento de que seja um tema isento de tensões. Ao contrário, é notório como muitos jovens mostraram-se curiosos a respeito das experiências que perpassam esses espaços, algumas vezes, contando sobre momentos de afastamento da fé, outras narrando experiências de amigos ou expondo sua curiosidade, ainda que em todas as alternativas a conclusão fosse sempre de que é um modo de vida não condizente com a crença.

O que gerou divergências de opinião entre os jovens assembleianos foi um modelo específico de festa noturna oferecida ao público jovem cristão, a chamada balada *gospel*. Conforme remete a nomeação, trata-se de festas realizadas em espaços nos centros da vida noturna das cidades, muitas vezes vinculando-se a alguma denominação religiosa de maior flexibilidade que oferece aos jovens um espaço de convívio entre seus pares com músicas com letras voltadas ao público cristão, a chamada música *gospel*, conforme me explicava uma das jovens da pesquisa:

Ao longo da noite, conversei com Luiza a respeito das saídas noturnas em clubes e festas. Sempre extrovertida e enturmada com as galeras da igreja, a jovem explicava-me que os jovens assembleianos não costumam usufruir das saídas noturnas como os demais jovens da sociedade, ao menos no que se refere ao aval da igreja. A noite parece evocar experimentações que não condizem aos preceitos ensejados pela igreja, a qual parece entender que os jovens que vivem na “night” estariam vulneráveis a violência das cidades e expostos a relacionamentos sem compromisso, experimentação de sexo e drogas, influenciados pelo mundanismo, conforme me explica. Ao mesmo tempo, os jovens desejam se divertir, querem estar juntos, ir a festas, cantar, pular, experimentar a noite. Considera que a maioria dos jovens assembleianos também tem curiosidade sobre as coisas do mundo. Acredita que a igreja deveria oferecer espaços para se divertirem juntos, como outras igrejas começam a oferecer. Contou-me que igrejas como Sara Nossa Terra alugam espaços fechados para fazerem festas noturnas voltadas aos jovens com tema cristão: “Sabe a Unimed no centro? Ali pertinho tinha um café, agora o espaço é utilizado, mas não é sempre. De dois em dois meses mais ou menos a Igreja Sara Nossa Terra promove festa naquele espaço.” Conforme ia interpelando, a jovem contava-me detalhes sobre as festas, nem precisei perguntar se frequentava. Trata-se de bailes com música, dança, diversão, tal como demais festas juvenis; entretanto, as músicas não fazem apologia ao sexo ou a violência, mas ao relacionamento com Deus, inserindo nessas bailadas músicas que já fazem parte do repertório musical dos jovens evangélicos. Ao fazer a famosa afirmação-pergunta “Mas vai gente de tudo que é denominação, né?” Contou-me que principalmente assembleianos, pois

não tinham espaço para sair a noite, conforme justificava: “A gente é jovem, né. Não quer sair do culto e ir ver Zorra Total [risos].”¹²⁷ Argumentava que outras igrejas como a da Cristo é Vida promoviam estes eventos depois dos cultos para os jovens. “Quando não há espaços para os jovens na congregação, muitos acabam indo em outras festas [remetendo-se as seculares] e saindo da igreja”. Conforme explicava, seria uma forma de manter o jovem mais próximo da igreja, sem deixar de viver determinadas experiências próprias de sua geração, mas que seriam tuteladas de certa forma pela instituição, evitando que fossem procurar estas experiências em outros mundos... Durante a conversa, Luiza claramente reivindicava outro olhar da igreja sobre os jovens, pautando que muitas mudanças já eram percebidas, mas o tom da reivindicação sempre referia-se com muito respeito e carinho as pessoas do supervisor geral dos jovens e do pastor presidente: “Eu já disse isso pro supervisor, nada contra a Assembleia de Deus, com todo respeito, o pastor presidente também, nossa eu gosto muito deles... por eles acho que haveria esse tipo de abertura. Mas é que tem a Convenção ¹²⁸ que fica em cima. Lá por São Paulo, lá pra cima, tem que ver, eles ficam em cima [gestos com os pulsos firmes, mostrando rigor]”. Durante a conversa mostrei certa cumplicidade, afinal, esta movimentação por parte desses dirigentes parecia de fato ocorrer, mas existem concepções que não se desfazem por “encanto”, penso diante do rigorismo que percebia há alguns anos, já houve bastante coragem dos dirigentes com a “abertura” que visivelmente vem ocorrendo em Canudos. A jovem explicava-me que algumas mudanças já eram fatos como o uso de maquiagem e corte dos cabelos, por exemplo, ali na Igreja Assembleia de Deus. Ressaltei que isso havia me chamado atenção, pois nos quase dez anos sempre percebi muito zelo em relação aos usos e costumes, o que pareci estar mudando significativamente, sobretudo em relação aos jovens. Assim como parece estar havendo uma flexibilização em relação aos usos e costumes, não pude deixar de me questionar se isso de alguma forma estaria sendo pensado para a Assembleia de Deus em relação à balada gospel. Afinal, na pequena distância que separa a sede das proximidades dos setores dois e cinco existe uma nova igreja criada por um antigo fiel evangélico. Essa igreja traz justamente como chamamento aos jovens a possibilidade das festas noturnas no próprio salão após os cultos, conforme me esclareceu o obreiro desse local (Excerto extraído do diário de campo, 14 de outubro de 2011).

Ao considerar os argumentos da jovem fiquei questionando se a igreja, aparentemente mais flexível nos últimos anos para algumas questões como os usos e costumes, estaria também mais aberta ao oferecimento de espaços noturnos para os jovens assembleianos. Não foram apenas esses os indícios presentes no diário de campo que me levaram a entender como a igreja lidava com essa questão, na sequência da conversa com a jovem, o tema foi diretamente tratado no congresso

¹²⁷ Zorra Total refere-se a um programa humorístico veiculado aos sábados à noite após o horário nobre da novela na Rede Globo desde 1999.

¹²⁸ Refere-se a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB).

anual de jovens no dia seguinte, em que descrevo alguns trechos com transcrições que dão sequência aos apontamentos de campo.

O preletor da noite volta-se à igreja: “O que é que tem ocupado a mente dessa geração? O que é que tem ocupado o pensamento dos nossos jovens? O que é que tem ocupado a integridade moral dos nossos jovens? O que é que você pensa meu filho?” Então passa a articular sua indagação ao seu testemunho. “Eu vivi 16 anos da minha vida no mundo bagunçando, badernando, experimentando a lavagem de Satanás. Mas com 16 anos de idade eu aceitei Jesus, a minha mente mudou. Eu era um moço de periferia, gostava de baile noturno, gostava de rala-bucho¹²⁹, já estava quase entrando para o mundo das drogas. Graças a Deus, nunca fumei maconha, nunca cheirei cocaína, nunca vi uma pedra de crack. Não tenho nada deste tipo de testemunho, mas a minha vida era uma vida putrefata. Mas meu Jesus me achou e eu morri para este mundo. Eu que só pensava em baile noturno, eu que só pensava em obscenidades, eu que só pensava em coisas vergonhosas, vi de uma maneira extraordinária o Cristo vivo mudando de uma maneira extraordinária meus pensamentos. Fui liberto do baile, fui liberto da promiscuidade”. A narrativa volta-se sobre a postura do crente: “Nesses dias, eu cheguei numa grande igreja como essa para pregar, chego lá, algo estranho: uma geladeira, o povo todo disperso. Daí eu fiquei pensando: ‘Jesus o que tem errado aqui?’ Porque quando a gente encontra uma igreja muito fria ou o pregador está muito ruim ou o povo está ruim. Aí, então, acabou o culto. o povo todo de beca, um coral de mais de 500 vozes juvenis. Quando eu ouvi a regente do coral dizendo: ‘Deixem as becas aqui, ninguém leva beca para casa’, a rapaziada – irmãos não – a rapaziada; crente não – a rapaziada – começou a tirar as becas. Os miseráveis não prestaram para dar um glória a Deus o culto todo, mas aí começaram a tirar as becas. Aí eu vi: menina com tomara que caia! Eu sou evangélico do tomara que levante, não sou evangélico do tomara que caia não! [O público exalta glórias e aleluias em concordância a narrativa do pregador]. Aí eu vi tudo com roupinha, aquelas camisetinhas, tudo de baby look, tudo playboyzinho! Aquele cinturão de boiadeiro, aí eu pensei: ‘Segura peão! Porque esse aí tá descendo, esse aí tem que segurar mesmo Jesus.’ Aí eu parei na frente da igreja para oferecer DVDs para ver se alguém queria. De repente parou dois daqueles ‘companheirinhos’, dois daqueles ‘amiguinhos’ – irmãos não – dois daqueles amiguinhos. Pararam do meu lado e um disse: ‘tu vai?’. E o outro respondeu: ‘Não, hoje eu estou cansado.’ E o outro disse: ‘Não, vamos lá, a gente fica até umas três horas da manhã e depois a gente vai se embora.’ E ele disse: ‘Não, estou meio quebrado mano, não.’ E a criatura insistindo: ‘Não mano, te liga! Vamos lá! Vamos lá! Vai ser da hora! Tem umas mina lá!’. Eu estou aqui meu irmão, crente que eu sou, crente ruim de entender essa modernidade como eu sou, eu ouvi e pensei comigo: ‘Crente da igreja, acabou de sair do congresso, três horas da manhã, vai ter mina, mina deve ser irmã de igreja. São Paulo a gente chama de irmã, aqui deve chamar de mina..’. Pensei comigo: ‘É vigília! Crente até três horas da manhã? Vai na vigília!’ Aí eu olhei para o coleguinha e disse: ‘E aí irmão, beleza?’. Ele respondeu: ‘Beleza, pastor.’ E eu disse: ‘Então, aonde é que vai ser a vigília?’. Ele olhou para mim com uma cara feia e disse: ‘O que?’ Eu disse: ‘A

¹²⁹ Expressão utilizada pelo preletor para se referir aos bailes noturnos.

vigília meu irmão, você está dizendo aí que vai ficar até as três horas da manhã.’ Ele disse: ‘Se liga pastor! Você está maluco? Nós não vamos em vigília não. É que aqui todo o sábado a noite tem um lance aí.’ Eu disse: ‘Um lance? Que lance que tem?’ Ele disse: ‘A baladinha gospel.’ Eu disse: ‘O que?’ E ele: ‘A baladinha gospel.’ E eu disse novamente: ‘O que? A baladinha gospel, me explica, eu não sei o que é baladinha gospel.’ Ele disse: ‘É o bailinho pastor, a gente vai lá, coloca o som no remix e pá!’ Eu perguntei: ‘E vão lá fazer o que?’ Ele respondeu: ‘A gente vai lá dançar, pular, se alegrar na presença de Deus.’ Eu disse: ‘Se alegrar na presença de quem?’ E ele disse: ‘Na presença de Deus.’ Eu respondi: ‘Ah tá. E as mina? E as meninas? Dá namoro?’ E ele disse: ‘Não! A gente fica, dá umas bitoquinhas, dá uns amassinhos, a gente vai experimentando.’ Eu disse: ‘Experimentando?’ Ele disse: ‘É, experimentando.’ Eu disse: ‘Meu Jesus, isso não é assim não. Ficar? Que ficar é esse?’ E eu perguntei: ‘E o que vocês bebem lá? Bebem guaraná, bebem Fanta?’ Ele disse: ‘Não, a gente bebe cervejinha sem álcool.’ Eu pensei: ‘É, é a tal da baladinha gospel.’ Eu saí dali dizendo: ‘Jesus entendi porque esse negócio é uma geladeira, entendi porque ninguém dá glória a Deus, porque esse negócio de bailinho, esse negócio de sair do culto e frequentar as coisas do mundo não está certo não! Isso não é de Deus’” (Excerto extraído do diário de campo, 15 de outubro de 2011).

O preletor utilizou como recurso argumentativo no seu discurso a experiência vivenciada quando jovem nos bailes de sua cidade. Isso permitiu respaldar em sua explanação o poder de Deus ao retirar-lhe de uma vida considerada “putrefata” para fazê-lo renascer nos valores cristãos, como explicou, longe dos pensamentos impuros, da promiscuidade, da obscenidade que reiteradamente consideram estar presente nas vivências dos jovens na atualidade. A narrativa voltou-se a postura de vida que o convertido deveria demonstrar nos diferentes âmbitos, daquele que adora, glorifica e dignifica o nome de Deus, aviva a igreja com sua fé e visibiliza as marcas da crença diante do mundo, conforme tratamos anteriormente. Nessa direção, o preletor assumiu não ser um pastor “moderninho”, indicando qual é o entendimento de uma igreja centenária quando sabe por seus jovens que irão passar a madrugada fora de casa: *Crente até três horas da manhã? Vai na vigília!* Mas não é apenas esse o ensejo dos jovens, como evocaram na expressão mencionada: *Se liga pastor!*

As vivências dos jovens nos percursos noturnos pelas cidades foram narradas pelo pastor com ironia, mas não deixaram de trazer o debate tenso vivenciado pela igreja na contemporaneidade: *tomara que caia, cinturão de boiadeiro, lance, bitoquinhas, amassinhos nas minas, cerveja sem álcool..* Enfim, contextos distintos de igrejas mencionados pelo preletor para respaldar o que considera necessário: os interditos

da igreja sobre as experimentações dos jovens na vida noturna, especificamente tratando da palavra da ordem no momento, a chamada balada *gospel*. Para isso, argumentou que esses jovens não se portavam como irmãos, conforme descreveu com ironia, os “amiguinhos”, “companheirinhos” estavam mais preocupados em vivenciar *as coisas do mundo* do que glorificar a Deus, nessa direção concluiu: *Jesus, entendi porque esse negócio é uma geladeira.*

Não é por acaso que as saídas noturnas tornaram-se tema de discussão no congresso de jovens, se considerarmos que as experimentações noturnas foram requeridas por muitos jovens como forma de viver a juventude. O que não significa que fosse algo ensejado por todos. Alguns jovens assumiram para si as orientações apontadas pela instituição, considerando uma série de formas de experimentar a condição juvenil em que as baladas não faziam parte dos itinerários, conforme permite compreender a narrativa:

Maria me explica que a balada não é algo que faz parte do roteiro. Sabe onde e quando acontecem essas festas, inclusive que alguns jovens da igreja acabam indo para a balada gospel, a qual, como explica, acontece de tempos em tempos em espaços alugados no centro da cidade para dança evangélica. Considera que estes eventos são iguais as demais baladas, com diferença que não tem drogas, mas salienta que não aprova. As razões apontadas são semelhantes aos apontamentos dos pastores, agregando-se ainda ao exemplo trágico vivenciado pelo filho de um irmão da igreja em que o filho se desviou e foi numa balada noturna, ocasião em que se envolveu numa briga que lhe tirou a vida. Seus itinerários são outros: passeios turísticos com amigos da igreja organizados muitas vezes em excursões, como a Gramado na semana seguinte, casamentos, cafés com amigas, como precede os percursos da pesquisa¹³⁰ (Excerto extraído do diário de campo, 2012).

Narrativas como essa também estiveram fortemente presentes entre os jovens, permitindo compreender que, apesar da força em que se inserem os espaços noturnos destinados ao público jovem nas grandes cidades – inclusive no âmbito religioso através de investimentos de denominações eclesiais e paraeclesiais – não podemos disso depreender que todos os jovens necessariamente ensejem fazer parte das vivências experimentadas nas festas noturnas, escapando as interdições e controles da igreja e da família. Também

¹³⁰ Gramado é um município com forte característica turística localizado na serra do Rio Grande do Sul, na chamada Região das Hortênsias, acerca de 115 km da capital gaúcha Porto Alegre.

foram muito recorrentes as narrativas de jovens que destacaram outros itinerários de lazer, descrevendo que para se divertirem e se mostrarem portadores da condição juvenil não necessitam divergir das normatizações da crença. Afinal, evitar os riscos de desvio é uma das formas adotadas de manterem-se portadores da promessa de salvação.

5.2.3 Nos percalços da Geração *high tech*

As trajetórias dos jovens remetem ainda a novas relações e formas de se conduzir que se desenvolvem na contemporaneidade, imbricando-se a ruptura nas formas de significar e usar o tempo e o espaço, em que emergem outras relações com a família, igreja, trabalho, escola, lazer, amizades e afetividades (PAIS, 2003; VEIGA-NETO, 2002; BUJES, 2012). Em tempos marcados pela fugacidade, inconstância, descontinuidade e flexibilidade, as relações constroem-se num constante sentimento de ambivalência, em que coexistem a promessa de liberdade e o desejo de segurança.

Conforme ressalta Bauman (2004), vivemos em tempos que se abalam os sólidos marcos erguidos pela Modernidade, em que o sentimento de incerteza quanto ao futuro e a fragilidade dos vínculos humanos inspira e produz desejos conflitantes, numa incessante busca de pertencimento mediante a aproximação do outro e de despojamento de vínculos duradouros frente a promessa de liberdade.

Isso não significa que os relacionamentos sejam necessariamente perenes, fluidos, cambiantes, afinal a fluidez de nossa época não eliminou as formas sólidas da Modernidade, coexistindo diferentes modos de viver e se relacionar em tempos de flexibilidade. Nessa superfície, as relações de afetos, amizades, formas de sociabilidade se produzem em sentimentos ambivalentes, imbricados pela necessidade permanente do indivíduo investir em sua própria vida e assumir sobre ela os riscos de suas escolhas, estando preparado para se modificar a qualquer momento e descartar o que se torna obsoleto (BAUMAN, 2004).

Diante da sensação pungente de incerteza quanto ao futuro, as relações podem ser percebidas como investimentos nos quais o desejo de satisfação e felicidade se conjugam no presente, colocando na balança as vantagens dos compromissos firmados na lógica do “até que a morte os separe” e tornando visíveis o enlace em relacionamentos marcados pela intensidade de sentimentos e imprevisibilidade de sua duração.

Na década de 60, os versos de Vinícios de Moraes já compunham os modos de pensar sobre novas relações que emergiam, evocando outras formas de experimentar o amor, como se refere “(...) Que não seja imortal, posto que é chama, mas que seja infinito enquanto dure”.¹³¹ Os versos permitem fazer menção a importantes configurações nas estruturas sociais da época, em que uma das facetas que passa a ser abalada é o matrimônio como via única socialmente aceita de viver determinadas experiências e afetividades. O que talvez possa soar obsoleto, antiquado, inadequado, distante ou mesmo de alguma sorte evocado nas múltiplas possibilidades que os próprios jovens compõem em suas trajetórias na atualidade.

Nesse contexto, torna-se perene qualquer tentativa de encontrar versos que entoem as diferentes experimentações desses jovens em tempos de fluidez, na medida em que o desejo moderno de formar palavras, rimas e metrias parecem aprisionar sensações que se produzem e se dispersam nas trajetórias desses sujeitos. Afinal, as transições para vida adulta mostram-se cada vez mais labirínticas, conforme descreve Pais (2006): não são mais conduzidas por destinos predeterminados, como as viagens realizadas nas estradas de ferro no contexto europeu do pós-guerra, nem mesmo guiadas pela experiência ou intuição do motorista na seleção de itinerários, conforme recentemente eram pensadas. Perante estruturas sociais cada vez mais fluidas, as trajetórias dos jovens parecem marcadas por crescentes inconstâncias, reversibilidades, em movimentos oscilatórios de vaivém, “Como se os jovens fizessem das suas vidas um céu onde exercitassem a sua capacidade de pássaros migratórios” (PAIS, 2006, p. 9).

Na mesma direção, Marques (2013) afirma que “(...) nesse verdadeiro dilema que se manifesta num movimento constante de aproximação e afastamento do

¹³¹ Refiro-me ao *Soneto de Fidelidade* de Vinícios de Moraes, poeta, músico, compositor de MPB. Ver Antologia Poética, 1960.

outro, o sujeito contemporâneo, carente e despojado de vínculos, se conecta inventando e reinventando formas de viver seus afetos (MARQUES, 2013, p. 106)”. A esse respeito, a autora traz importantes contribuições acerca das sensibilidades desenvolvidas no contexto das culturas contemporâneas, remetendo às significativas mudanças nas formas de se relacionar dos jovens a partir dos usos das tecnologias em que antigas práticas ganham novas perspectivas, a exemplo das formas de sociabilidade e afetividade que se produzem nas redes sociais da internet.

Conforme argumenta, ao mesmo tempo em que informações, imagens, produtos, lugares e pessoas estão ao alcance de um *click* na internet, também a vida contemporânea configura-se como um farto *buffet* de oportunidades renovadas num movimento contínuo e dinâmico imbricados a redes de consumo em que diferentes modos de ser jovem são compartilhados e aprendidos, sendo o espaço virtual um dos meios possíveis de circulação e construção de saberes e discursos (MARQUES, 2013).

Nessa direção, Garbin (2003) permite questionar como podemos pensar a experiência desses jovens que se produzem em tempos em que o enlace de imagens associa-se a um intenso impacto de velocidade, oferecido pela cultura imagética, criando montagens e compreensões, a partir do *zapping* – seja na troca de canais ou de forma similar a rápida e constante navegação pelas zonas virtuais da rede que, numa espécie de *fast-food* de imagens acionadas por um controle remoto ou por um teclado, disponibiliza múltiplas opções de consumo (GARBIN, 2003)? Que estilos, escolhas e construções se constroem as culturas juvenis assembleianas? Como se relacionam às novas tecnologias digitais que abrem espaço para a intensa interatividade e que possibilitam novas formas de produção em que seus usuários são também produtores, agentes e sujeitos?

Ao longo das observações nos espaços institucionalizados dos eventos nas congregações fui constantemente instigada a pensar sobre a forma como as novas tecnologias digitais inserem-se nas gerações de jovens. Os novos aparatos de comunicação móvel (telefones celulares, *Ipods*, *smartphones*, etc.)¹³² parecem

¹³² Refiro-me a dispositivos de comunicação portáteis como o aparelho celular e demais outros que passam a ser oferecidos no mercado, cada vez mais, trazendo avanços nas funcionalidades: programas adicionais, capacidade de conexão com redes de dados e a internet, computador pessoal, gravações com alta definição de imagens, vídeos, áudios, etc.

extensões da própria vida cotidiana, neles se conversa com quem está ali ao lado, no mesmo evento, se troca torpedos que se somam aos olhares cruzados e passos apressados desse movimento de *vaivém*, neles se combinam encontros e se fazem encontros nas próprias redes sociais.

Muitas vezes, os jovens também acessam nessas tecnologias formas de consumo da Palavra: acompanham as citações bíblicas ao longo das pregações nas Bíblias em formatos digitais, acessam informações e registram momentos durante o culto através de fotografias e filmagens. O que inclusive possibilitou a pesquisadora fazer usos mais extensivos de registros de imagens e vídeos nos eventos das congregações, já que os usos das tecnologias se faziam de tal forma presentes que não causavam inconvenientes em determinados momentos da pesquisa, algumas vezes sendo até mesmo requisitada para registrar a ocasião, na sensação de uma *videomaker*, conforme descrevi no segundo capítulo.



Figura 52. Tecnologias. Registro de Prates (2011 e 2012)

A partir dessas assertivas, é possível inferir que há uma significativa mudança de atitude em relação às novas tecnologias. Conforme permite compreender Feixa (2006), os instrumentos digitais, que foram para as gerações predecessoras símbolo de *status* para construção de uma imagem requerida pela sociedade, hoje são objetos de usos cotidianos que se inscrevem em diferentes âmbitos sociais, ainda que possam perpassar diferentes condições econômicas e de acesso.

No âmbito religioso, percebe-se ainda que essa mudança de *status* diz respeito aos diferentes sentidos atribuídos aos usos das novas tecnologias atrelados a preocupação, sobretudo das gerações predecessoras, quanto ao acesso praticamente ilimitado a informações e experiências que não podem mais ser controladas pela mediação da família e da igreja. Dessa forma, muitas vezes, as

novas tecnologias passaram a ser concebidas como um risco a crença, já que poderia propiciar o desvio dos preceitos que orientam a igreja.

Desde a pesquisa de Mestrado, observo as formas como a igreja se articula às novas possibilidades que se constroem na contemporaneidade, entre as quais, as novas tecnologias recorrentemente foram entendidas como desafios à crença. A esse respeito, as *Lições* estudadas na Escola Bíblica Dominical no ano de 2007 prescreviam como os fiéis deveriam se conduzir diante da popularização das tecnologias como o telefone, a televisão, o computador e a rede da internet, conforme retomo na discussão desta Tese.

A tecnologia, com todo o seu aparato utilitário, pode ser bênção ou maldição. É dever do crente examinar tudo com sabedoria e só utilizar o que convém (LIÇÕES BÍBLICAS, 2007b, p. 41).

Nos registros da observação participante no espaço de estudos, parecia potente a discussão do professor em relação aos usos da rede de computadores, ressaltando os benefícios do computador para o estudo do Evangelho, ao mesmo tempo, alertava sobre os perigos em relação a conteúdos presentes na internet. O que não era consensual, já que um sussurro discreto de uma fiel o contestava durante sua locução, afinal os usos do computador estavam presentes na comunidade.

O professor, em seu comentário sobre a leitura, relacionou o uso da internet ao pecado em função de muitos conteúdos que circulam na mesma que levam, segundo o mesmo, à prostituição e a práticas ilícitas e imorais. Destaco, que, durante a lição, enquanto se ligava a ideia de pecado ao conteúdo presente nos computadores, uma das irmãs critica, em tom baixo, o uso do computador por membros daquela comunidade evangélica. O professor considerou que também há conteúdos importantes, como a própria página da CPAD em que se tem disponível explicações sobre a aula [fez intervenções quanto ao conteúdo que eu havia citado informalmente em outra circunstância e se referindo que serve como pesquisa para o conhecimento cristão]. Diferencia o uso mais restrito do computador e seu uso extensivo ao conteúdo da Internet, até para justificar a existência de um computador na sua casa e para que o utiliza [estudos bíblicos, filmes evangélicos...]. Afirmou que no computador se escolhe o que se põe lá dentro, havendo maior controle e que a Internet proporciona tanto conteúdos morais, como imorais (Excerto extraído do diário de campo, 15 de abril de 2007).

Na época da pesquisa de Mestrado, assistir televisão era uma atividade proibida no setor dois, embora isso fosse questionável, já que a televisão não era proibida em outros setores do Campo de Canudos conforme relatos. Sobre essa divergência, conversei com fiéis e lideranças da igreja na época. Alguns atribuíram a existência de diferentes medidas na comunidade assembleiana pelo fato de que os fiéis dos demais setores eram considerados com maior capacidade de instrução em relação à escolha dos programas televisivos.

Ressalto que essa “capacidade de instrução” estava relacionada com a concepção de que muitos fiéis do Setor 2 não tinham capacidade de discernimento de conteúdos, de compreensão. O que suspeito estava relacionado a questões tratadas no quarto capítulo: comunidade oriunda da forte migração em torno das fábricas, rápido crescimento no bairro, diferentes condições de moradia, intensas desigualdades sociais, comunidade com baixa escolaridade, etc.

Por fim, questões que não eram comuns somente a comunidade da Vila Iguaçu, mas construiu em torno dela a imagem de uma comunidade mais “limitada” e, nesse sentido, exigindo maior rigor da igreja na conservação dos costumes. No entanto, isso era contestado por alguns fiéis inquiridos a esse respeito, os quais ponderavam a proibição do uso da televisão, por considerarem que essa medida os mantinha desinformados sobre os acontecimentos no país e no mundo.

Ao longo da Dissertação realizada entre os anos de 2006 e 2008, pude perceber que a preocupação gerada pela popularização das tecnologias da informação difundidas sobremaneira no período após a Segunda Guerra e, no caso da internet, nas últimas duas décadas, remetiam preocupações que também se exerciam em relação ao controle do que e como se lê (vê).

O que mostrou semelhança às preocupações levantadas pela igreja diante da difusão da leitura bíblica após a Reforma, embora em suas especificidades, conforme passei a descrever nos excertos das *Lições* presentes no diário de campo:

A mídia visual e seus programas perniciosos

O mau uso do vídeo em geral

Mostra alguns problemas relacionados à televisão, argumentando, através de uma suposta pesquisa em que não menciona a fonte, que a TV estimularia a violência, como descreve: uma criança no Brasil ao completar 14 anos já teria assistido 11.000 crimes na TV; Tal tecnologia seria responsável por estimular o pecado, pois seria corriqueiro a apresentação de cenas de estimulação sexual. Sobre isso, adverte: “A Bíblia diz que não devemos por coisa má diante de nós” (Sl 101.2-4); Argumenta, ainda, que a TV modificaria a visão das coisas, principalmente nas novelas, mostrando como valores ultrapassados o amor conjugal verdadeiro e a pureza. Endossa a advertência com o uso das passagens bíblicas: “Ai dos que ao mal chamam bem...” (Is 5.20,21). As Escrituras sustentam: “Não meterás, pois, abominação em tua casa...” (Dt 7.26; Naum 2,4).

A mídia visual e o lar cristão

*Argumenta que se os pais ou responsáveis não conseguem controlar o que os filhos vêem na televisão seria preferível não ter o aparelho, o vídeo ou o DVD. Diz que as famílias cristãs deveriam observar o culto doméstico diário (Dt 11.18-21) como recurso espiritual para unir a família, pois, considera a ação do Espírito Santo, durante o culto doméstico, importante na abstenção dos programas de vídeos caracterizados como imorais, violentos e ocultistas. Conclui que deve haver dedicação aos filhos, pois seriam eles “heranças do Senhor” (Sl 127.3) e preciosos (Jr 31.20).
(Excerto extraído do diário de campo de 03 de junho de 2007).*

Na Lição, a interdição sobre o uso de computadores através da internet chegou a se relacionar à ideia de ameaça à família cristã, o que, na época, também não parecia tão distante dos discursos de variados âmbitos sobre os perigos de algumas informações na internet:

A internet e suas ameaças a família cristã

Presente em toda parte

Afirma que a vida moderna estaria vinculada à informação e a imagem. A tecnologia da informação estaria presente na vida moderna, conforme acredita ter sido prenunciado na profecia de Daniel 12.4: “[...] e a ciência se multiplicará”. Fala que se trataria de um grande desafio para família saber usar os meios de comunicação.

Ameaça para a família

*Argumenta que o FBI teria elaborado um documento que visa alertar os pais para o perigo de deixarem seus filhos a mercê da Internet e que muitas crianças, adolescentes e jovens estariam sendo induzidos à prostituição e ao relacionamento sexual promíscuo. Conclui afirmando que seria “a tecnologia a serviço do diabo”.
(Excerto extraído do diário de campo de 03 de junho de 2007).*

Após “alertar” sobre os malefícios dos usos das tecnologias, sobremaneira da internet, a *Lição* passou a ponderar possibilidades em que esses instrumentos podem se tornar benéficos ao cristão, mediante a aquisição da capacidade de discernimento sobre os conteúdos considerados adequados pela crença. Junto aos conteúdos sancionados mencionava, ainda, a possibilidade da popularização dos estudos e das mensagens bíblicas, através da internet, que outrora ficariam à disposição restrita aos chamados “eruditos”, como descrevi no excerto:

Vencendo o mau uso da tecnologia

Examinando tudo, mas só retendo o bem

Convoca o cristão a reter somente aquilo que seria considerado bom, santo, agradável, justo e útil (1 Co 6.12; 10.23). “Examinai tudo. Retende o bem” (1 Ts 5.21).

Valorizando o que é correto

Argumenta que o uso da Internet poderia trazer muita informação útil, até mesmo para a vida cristã: “Na internet há estudos bíblicos e mensagens que antes ficavam ao alcance de eruditos apenas”. Alerta, porém: “precisamos examinar todas as coisas com cuidado” (1 Co 2.15).

Avaliando aquilo que deve ocupar a nossa mente

Considera que Paulo, em sua carta aos Filipenses, capítulo 4, versículo 8, traria uma orientação sobre o que devemos acolher em nosso coração ou em nossa mente, solicitando que o leitor a procure nas Escrituras (Excerto extraído do diário de campo de 03 de junho de 2007).

A preocupação acerca das tecnologias permanece presente na igreja, enfaticamente sobre a internet. Entretanto, houve significativas reconfigurações nas normatizações da igreja no período precedente ao Mestrado, momento em que

houve a mudança no pastorado e, conforme foi discutido, em algumas prerrogativas à comunidade. Entre as quais, houve mudanças nas interdições quanto aos usos das tecnologias que passaram a ser permitidas pela igreja, com ressalvas. Permanecem presentes as orientações da crença quanto à necessidade de “vigiar” conteúdos e experiências disponibilizados nesses meios de comunicação para que não desviem da postura de vida cristã, conforme permite compreender o excerto do diário de campo, em que o preletor descreve:

Eu temo pela minha geração, porque a geração high tech é a geração do mundo digital, que é coisa boa meu irmão, ter meios de comunicação diferentes e tão eficazes hoje como nós temos. Mas o que me dá temor é que eu consigo ver gente a noite inteira no MSN! Fala com fulano, fala com beltrano, namora, desnamora, chama, deschama, xinga, desxinga... Consegue passar um tempão no MSN, mas a Bíblia dele está em stand by. Consegue mandar “tuite”¹³³ para um monte de gente, mas não conhece um “tuite” da Bíblia. Consegue mostrar a cara no Facebook, mas não consegue mostrar a cara no “Bíbliabook”, manda e-mail para muita gente, mas não recebe mais os e-mails da oração. Não, você não precisa se tornar um alienado digital não, o que você precisa é dar mais tempo para a Bíblia. A minha oração é que a minha geração se torne uma geração conhecedora da Bíblia (Excerto extraído do diário de campo de 16 de outubro de 2011).

A orientação da igreja em relação a essa geração já nascida numa sociedade conectada às novas tecnologias – denominada pelo preletor do congresso de jovens como *geração high tech* – pareceu centrar-se na preocupação de que os jovens não se desviem do compromisso firmado com Deus, sob risco de se tornarem uma geração *stand by* para fé. A esse respeito, é importante frisar que os usos da internet mostraram diferentes sentidos para os sujeitos da pesquisa, mas suas narrativas contundentemente trouxeram como prerrogativa a necessidade de estarem conectados, interagindo com suas redes sociais, o que também mostrou mudanças na igreja.

¹³³ Provavelmente referindo-se a comunicação na rede social *Twitter*, em que seus usuários recebem ou enviam atualizações pessoais através de mensagens de texto, as quais são conhecidas como *tweets*.

A Assembléia de Deus do Campo de Canudos e seu departamento de jovens, a UMADC, apresentam, além do site institucional, outras formas de comunicação, conectividade e interação na internet. Articulando-se a necessidade de também estarem conectados, interagindo com os jovens, a igreja se faz presente nas redes sociais. Inclusive, adequando-se as rápidas mudanças e migrações de redes, deixando para trás as páginas do Orkut para acompanharem seus fiéis no deslocamento para o Facebook.¹³⁴ Suas publicações centram-se em mensagens, pensamentos, testemunhos e reflexões em torno da Palavra, por vezes, articulando suas publicações a linguagens, estilos, gostos e vivências dos jovens.

Umadc
 A biblia diz que durante nossa jornada terrena, teremos dificuldades, tribulações e muitas lutas; porém, a mesma biblia diz que já somos mais do que vencedores em Cristo Jesus. Portanto, se você estiver indo para uma batalha, por exemplo, e soubesse que no fim desta seria vencedor, você lutaria mais animado, com mais garra! Não é mesmo?! Portanto, se você estiver passando por algum momento difícil ou quando for passar, vá para a batalha com a cabeça erguida; lute, combata com ânimo, com esperança e sabendo, pela fé, que a vitória já nos é garantida pelo nosso General!!


Uma ótima semana a todos.
 Um forte abraço,
 Magdiel da Costa.

Curtir · Comentar · Compartilhar · há 10 horas próximo a Novo Hamburgo · 🗨

Umadc
 Camiseta:29,90
 Calça :69,90
 Salvação e remissão dos pecados: o sangue precioso de Jesus!!

Você é especial para Deus, pois Ele deu seu único filho pra te salvar!

Um bom dia a todos!!



Curtir · Comentar · Compartilhar · há 11 horas · 🗨



ADORAR AO SENHOR
Esta Chegando
O Grande Dia . D
 Departamento Rede Jovem Geração Do Avivamento
Setor 5

Curtir · Comentar · Compartilhar · há 8 horas · 🗨



ENCONTRO DE ADORADORES
Dia 24 De Março
 E JÁ CHEGOU
 EN ESPRITO
 E EM VERDADE
 Setor 5

Departamento Rede Jovem Geração Do Avivamento Setor 5
 Adoração · Louvor · Lazer
 Informação Com Líderes
 De Jovens Do Setor 5
 OS ANJOS E PARÓCIS!

Atenção Jovens do Setor 5, passe seu nome para seu líder da jovem. Vá no domingo. ESTA CHEGANDO O GRANDE DIA

Curtir · Comentar · Compartilhar · há 11 horas · 🗨



Madrugada com Deus
 Quando: 06 de Abril - Sábado Desfile Jovem Feminino
 às 23:00 hrs - Haverá ônibus saindo em frente a Sede

Mais informações entre no Centro ou a Galeria de SEDE.

É preciso SABER após o Culto no Pólo de Eventos com o Dr. André Taboas venha para a Vigília.
 Ônibus saindo às 23:00 hrs da SEDE.
 Participação: Banda HOLY HOUSE.

Curtir · Comentar · Compartilhar · há 10 horas · 🗨



Culto central de jovens a nível de campo no setor 5. novo canudos

Culto Central DE ADOLESCENTES
Dia 11 Julho
A Nível De Campo
"CORAGEM DE SER DIFERENTE"

PRELTORES:
Geazi Macedo
 Setor 5

PARTICIPAÇÕES:
Cantores:
Luis Carlos
 &
Camila
 Lomba Grande

COM O COMPROMISSO DE FAZER A DIFERENÇA
 Local :Novo Canudos

Curtir · Comentar · Compartilhar · há 11 horas · 🗨

Ao longo da pesquisa, foi notório como as lideranças da igreja passam a utilizar as redes sociais como ferramenta de comunicação, articulando os convites entregues na entrada da igreja e os chamados "avisos gerais" presentes aos finais dos cultos a outras ferramentas que ultrapassam as fronteiras dos espaços culturais e se inserem no cotidiano de muitos jovens que fazem da rede mais que um espaço de comunicação, mas de estar juntos, conectados.

Figura 53. Igreja nas redes sociais. Registro de Prates (2013)

As formas como a igreja lida com os usos da internet se mostraram variadas. Conforme mencionado, nos período de realização da pesquisa de Mestrado foi possível observar que a igreja buscava controlar, limitar e até mesmo proibir o acesso à internet. O que ganhava sustentação mediante discursos sobre os riscos dos maus usos das novas tecnologias para a vida cristã ou, em alguns casos, passando para a lógica de que seus usos deveriam ser feitos com precauções. Isso assume outros sentidos, já que nem mesmo as igrejas que outrora se mostraram

¹³⁴ Refiro-me as rápidas transições de redes sociais, no caso citado, a migração dos usuários da Rede Social do Orkut para Facebook, o que também foi notório nesta Tese. Para aprofundamento no assunto, ver Marques (2013).

avessas à popularização da internet parecem escapar do imperativo da conexão e interatividade.

*Já aconteceu deles [supervisores] quererem fazer um culto central, e foi poucos jovens. Porque decidiram numa terça-feira fazer um culto central. Então, culto de terça-feira são poucos jovens que fazem. Então, para o culto central dar jovens, tem que ser divulgado um mês, em redes sociais, tem que ser divulgado por email, por mensagem. Então, o que meu líder faz? Até posso te mostrar a mensagem. Tipo, se tem culto nas quartas-feiras, ele manda uma mensagem pra todos os jovens. “Boa noite jovens. Nosso líder pediu para avisar vocês que amanhã vai ter ensaio e será feito amigo secreto. Favor não faltar ninguém. Grande abraço.” Tá entendendo? **Ele interagiu.** Foi uma simples mensagem que ele fez e acabou que não foram todos, mas 90% dos jovens foram (Luciano, 21 anos, Canudos, 2013).*

As observações tanto nos *espaços estriados* dos eventos nas congregações como por vezes nos percalços desses sujeitos nos interstícios da vida institucional na praça, nas lanchonetes e nos contatos pela internet permitem perceber a potência em que as tecnologias digitais perpassam o cotidiano dos jovens, interpelando constantemente esses sujeitos que já nascem numa época em que se torna imperativo estar conectado e uma exigência interagir com outros sujeitos, mostrando-se flexível as diferentes situações do dia a dia, conforme permite compreender Sibilia (2005).

Na mesma direção, a pesquisa realizada por Pais (2012) aponta que a maioria dos jovens se comunicam pelo computador, mas não prescindem do telefone celular, já que esse aporte configura a oportunidade de usufruto do que denomina *espaços privados móveis*, ou seja, em que se torna possível a interação entre seus pares com menor controle do conteúdo e tempo das chamadas por parte da família. Isso se torna ainda mais potente quando os jovens passam a ter acesso novas tecnologias que reúnem as funções de comunicação dos celulares a outras possibilidades de interatividade e conectividade da internet.

Assim o uso dos celulares, ou melhor, das tecnologias de comunicação móveis apresentam muito mais que a função comunicativa, conforme afirma Pais (2012) “Ele confere poder imaginário a quem o porta. Modifica também a relação com o tempo, contornando ou anulando distâncias” (PAIS, 2012, p. 115). Segundo o autor, as mensagens transmitidas através de SMS (*Short Messages System*) não

tem apenas a finalidade prática e utilitária de marcar encontros, transmitir conteúdos afetivos e sociabilísticos de forma menos dispendiosa e menos controlada pelos pais: “Quem não está conectado, não está em rede, está fora do círculo de sociabilidades” (PAIS, 2012, p. 116).

A esse respeito, considero fundamental fazer uso das palavras de Marques (2013):

Cada vez mais somos interpelados por um imperativo que nos impele a estar permanentemente conectados a outros sujeitos e aqueles grupos aos quais pertencemos, ou aos quais desejamos pertencer. [...] Basta desligarmos o celular ou deixarmos de ler os e-mails por um dia para que seja necessário dar uma série de explicações sobre porque não fomos localizados, porque não demos retorno, onde estávamos, com quem e fazendo o quê. Da mesma forma, somos cobrados a respeito de muitas outras coisas como, por exemplo, ter um perfil no *Orkut* ou no *Facebook* e mantê-los atualizados; ter assistido as últimas notícias veiculadas na mídia; saber quem são as celebridades do momento; as tendências ditadas pela moda; os lugares que estão em alta, etc. Para alguns, estar desconectados pode ser um verdadeiro pesadelo. Há uma permanente sensação de endividamento no ar, como se fosse impossível dar conta de todas as cobranças as quais somos submetidos (MARQUES, 2013, p. 66).

A partir de Sibilis (2005), Marques (2013) explica que esse amplo arsenal de ferramentas digitais que nos seduz, ao mesmo tempo, nos submete ao seu contínuo e frenético ritmo de interação, sob pena de sermos considerados obsoletos. Assim, os sujeitos são interpelados não apenas a fazerem parte da rede, mas ainda a promoverem mudanças sobre si, já que as exigências que movimentam a sociedade contemporânea remetem a constante capacidade desses sujeitos se adaptarem as situações diversas numa época em que a incerteza e a imprevisibilidade fazem parte da normalidade, conforme foi tratado no terceiro capítulo.

Nesses tempos, parece imperar uma ética de realização pessoal em que se torna preponderante o poder de escolha, permitindo que o indivíduo se torne mentor de sua vida, conforme ressalta Pais (2012) ainda que sua biografia não dependa somente de sua vontade. As trajetórias são construções marcadas pelo tempo e espaço em que vivemos, traçadas por escolhas que nem sempre são tão livres e igualitárias como outrora acreditamos, mas nos é atribuída a responsabilidade por nossas decisões, afirma Bauman (2003; 2007; 2010).

Nessa direção, Pais (2012) argumenta que o sentimento de comunidade o qual assegurava a sensação de proteção e estabilidade em suas formas consensuais de adesão, tendem a ceder espaço a rede sociais mais abertas à contingência e a fluidez dos relacionamentos, envolvendo os modos pelos quais os jovens constroem suas relações afetivas e sociabilísticas na contemporaneidade. Por essa razão, o autor argumenta que a noção de rede social parece mais apropriada para compreendermos os modos pelos quais os jovens produzem pertencimentos em trajetórias compósitas em que se cruzam amigos, namorados, pais, familiares, entre múltiplas socializações e reconfigurações ao longo de sua trajetória.

Isso não desfaz os vínculos de comunidade presente na pesquisa junto aos laços da família e da igreja, mesmo que possam guardar outros sentidos para os jovens da pesquisa. De qualquer sorte, o autor explica que essas redes interpenetram-se, já que a individualização não é um fenômeno apartado de formas sociais e comunitárias de identificação. O que se torna necessário é atentarmos aos modos pelos quais essas redes são tramadas, o que muitas vezes imbrica-se às novas tecnologias em tempos que a conexão e a interatividade se tornam imprescindíveis.

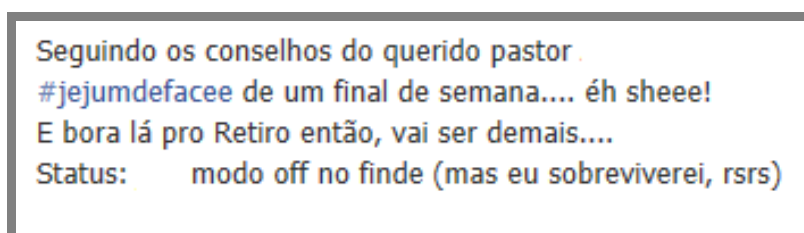
Ainda que não fosse previsto nesta pesquisa, o vínculo junto aos jovens estendeu-se as relações sociais também na internet, especialmente através do *Facebook*. Isso inicialmente não tinha fins de pesquisa, apenas atendia as demandas descritas por Marques (2013) de estar conectado, conforme os jovens recorrentemente me interpelavam através da pergunta: *Qual é o teu Face?* O que partia da suposição de que era evidente que eu também possuía um perfil na rede. No contato junto aos jovens nas relações de amizade virtual, tornou-se difícil observar e, por vezes, interagir nas suas publicações, sem interferir no modo como compreendia suas trajetórias nesta Tese.

Embora não se trate de uma pesquisa cujo instrumento de coleta ou espaço de análise seja fundamentalmente a internet, por questões éticas, considerei necessário apontar como esse olhar aparentemente desinteressado sobre aquilo que se torna público num dos espaços virtuais ocupados pelos jovens, o *Facebook*, interferiu nas discussões deste estudo. Isso porque estar com jovens na rede social

também da internet permitiu potencializar elementos observados na inserção em campo, estendendo o olhar em um dos espaços possíveis de encontro nas redes virtuais, momento em que passei a perceber as formas em que as relações desses sujeitos se estabelecem nas suas redes muitas vezes borram aparentes fronteiras do *on-line* e *off-line*.

Na mesma direção que apontam as pesquisas de Garbin (2003) e Marques (2013) realizadas junto a jovens nas redes sociais da internet, foi possível perceber que esses espaços permitem que jovens de distintas culturas estejam “onipresentes” na rede, possibilitando fluxos culturais que rompem as fronteiras territoriais e espaciais, criando outras possibilidades de partilhar a experiência de ser/estar jovem – o que evidentemente também se articula as formas de consumismo global. Entretanto, mesmo que sejam relações muitas vezes desterritorializadas e virtuais mantêm jogos semelhantes a conversas “reais”, conforme explica Garbin (2003).

Nesse sentido, foi difícil não observar a recorrência em que situações do cotidiano eram publicizadas nas redes sociais de amigos da internet, através de bate-papos, postagens, compartilhamentos de fotos, vídeos, pensamentos. Os conteúdos variavam desde relatos aparentemente mais banais do dia-a-dia, como que o que estão consumindo no almoço, dicas sobre como fazer um bolo de chocolate, conselhos e prescrições sobre os modos de se conduzir, até posicionamentos sobre manifestações quanto às acusações feitas ao deputado Feliciano ou mesmo em relação às manifestações de jovens no país que assumiram visibilidade pública no primeiro semestre de 2013.



Seguindo os conselhos do querido pastor .
 #jejumdefacee de um final de semana.... éh sheee!
 E bora lá pro Retiro então, vai ser demais....
 Status: modo off no finde (mas eu sobreviverei, rsrs)

Figura 54. Páginas dos jovens assembleianos no *Facebook*. Registro de Prates (2013)

Nessa direção, é possível afirmar que os jovens assembleianos estendem as conversas de suas redes de convivibilidade entre seus pares, familiares, membros da igreja, colegas de trabalho, da escola, da faculdade para as redes sociais da

internet, fazendo menção a situações vivenciadas no cotidiano, construindo nos espaços virtuais outras linguagens possíveis.

Em uma das primeiras pesquisas acadêmicas com jovens na rede de que tenho conhecimento, Garbin (2001; 2003) traz indícios sobre a linguagem dos internautas, apontando como esses jovens constroem códigos numa escrita abreviada, sincopada, repetitiva em letras, em palavras, reforçando sentimentos através da utilização de ferramentas como os *emoticons*. Desde então, surgiram e aprimoraram-se diversas outras manifestações discursivas que se transformam em marcadores culturais em que se visibilizam modos de pensar, gestos corporais, identificações, etc.

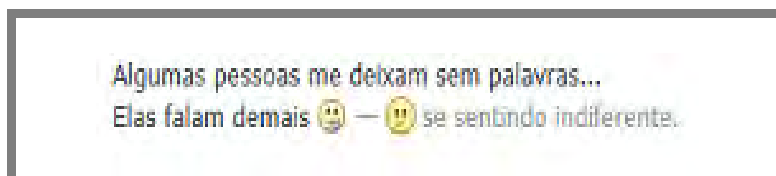


Figura 55. Páginas dos jovens assembleianos no *Facebook* II. Registro de Prates (2013)

Garbin (2003) argumenta que os jovens interagem virtualmente, discutindo interesses comuns, constroem laços com amigos virtuais, selecionam amigos, produzem identidades, estilos, pertencimentos e territórios. A rede se torna um lugar aonde se vai e se retorna, como um clube. Um lugar de encontro, de agregação, de busca de similaridades, uma vitrine em que as identidades se exibem e se reinventam, consomem e são consumidas (SILVEIRA, 2006).

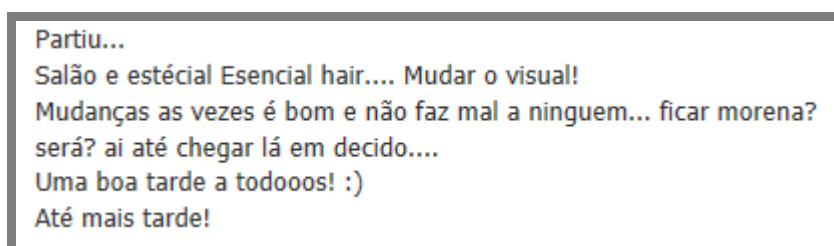


Figura 56. Páginas dos jovens assembleianos no *Facebook* III. Registro de Prates (2013)

Penteados, cor, corte de cabelos, roupas, acessórios não se restringem a mera preocupação com a aparência, conforme Garbin (2001), o *look* apresenta a função de sinalizar escolhas, marcas de pertencimentos. Mesmo que provisoriamente, dizem respeito à invenção de estéticas cotidianas, a composição

de estilos de vida a serem exibidos, correspondendo tanto a certos modos de vivenciar a condição juvenil na contemporaneidade que se imbricam, no caso dessa pesquisa, a distintas formas de consumir e ser consumido pela Palavra.

A questão assim de roupa é normal, tipo, ali no setor [cita o setor que participa], a gente se habituou a ir de jeans [risos]. A gente fez tipo uma modinha [risos], de ir de jeans e uma camiseta social ou uma camiseta normal, um terno. Mas se tiver muito quente vai só de jeans e uma camiseta social. Então, um estilo meio sertanejo que tá meio na moda. As gurias, pelo que eu percebo, também. Tá na moda aquele saião atrás e que aqui na frente não é muito, então, lá na igreja várias vão assim nesse mesmo estilo. Ou então vão com vestido, que voltou né! As gurias vão com aqueles vestidos também. Então acaba vinculando, né?! Teu amigo, um corte de cabelo assim, “Ah, ficou legal! Vou fazer parecido!”, vai lá e faz parecido, então acaba fazendo, querendo ou não tu... a influência da amizade, “Ah, escutei esse som, tu vai curtir e tal!”, ficou muito mais fácil. E o Face [Facebook] deixou as pessoas muito mais próximas. Antigamente era só o telefone ou torpedão, hoje o pessoal tem muito mais internet. Então acaba: “Ah, escuta essa música aqui!”, “Vê essa música aqui!”, “Olha só que show que tá nesse evento, vamos lá!”; tu acaba seguindo uma linha, o que é bem legal. Tipo, o teu grupo vai num certo estilo, querendo ou não tu vai seguir aquele estilo (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).



Figura 57. Compartilhando estilos. Registro de Prates (2011 e 2012)

São escolhas do cotidiano sobre como compor o *look* que despendem de tempo e planejamento frente ao espelho e dizem respeito aonde vão e com quem, afinal tais composições relacionam-se às imagens que esses jovens possuem de si mesmos e de como ensejam ser vistos frente aos outros, preocupação sempre presente nos diversos espaços que peregrinei para aproximar-me das narrativas desses sujeitos.

Luciano faz referência a uma preocupação recorrentemente narrada entre as jovens e que pareceu silenciada entre os rapazes a respeito do que denomina vaidade. Penso que isso não esteja relacionado apenas à forma como a igreja lida com o tema, mas imbrica-se ao modo como socialmente procurou-se produzir a imagem do homem forte, viril, em contraste a imagem da mulher, o que vem

assumindo outros contornos na contemporaneidade, conforme é possível perceber em seus comentários:

Típo, quando vai num coral, a gente pergunta: “Ô [nome do amigo], tu vai de terno ou vai social?”, então também tem. Não vou dizer... que as gurias já não, já liga “Como é que tu vai ir?”, detalhe e tal, “Vai botar uma pulseirinha?”, “Não vai botar?”. A gente só pergunta: “Tu vai...?” e tal, mas tem também, normal. A vaidade, porque é vaidade, também tem. Colocar um gel, acaba se tornando... não estou dizendo que é errado, porque eu uso, acaba se tornando uma vaidade, então, a mesma coisa. Tem amigos meus que fazem unha, normal [risos]. E essas coisas de hoje, tiram a sobrancelha e tal, essas coisas, as meninas também fazem (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).



Figura 58. Compartilhando estilos 2. Registro de Prates (2011 e 2012)

A escolha do visual remete sempre ao local e evento de destino dos jovens, em que são atribuídos distintos padrões e sentidos. Assim, dificilmente as escolhas do que vestir no culto dominical são as mesmas de quando se encontram com a turma nos ensaios, nos espaços de lazer da praça ou mesmo na escola.

O culto de quarta-feira, que é um culto de nomes que a gente tem ali, sempre esporte, o estilo sempre vai ser esporte. Agora num sábado ou num domingo, procura ir com um aspecto mais social. Se a gente vai a algum show é esporte também. Se tu vai numa festa de quinze anos de uma amiga tua, já vai ser mais social. Então vai ser sempre assim, tu vai se encontrar de tarde, na praça, tu já vai de bermuda, tu já vai mais... né! Então, sempre os dias que tu vai utilizando, mas no final de semana, geralmente, tu vai de social (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

A escolha do *look* é um elemento marcadamente presente nas narrativas das jovens, trazendo marcas dos grupos de pertencimento e produzindo distinções inclusive entre setores, conforme descreve Daiane:

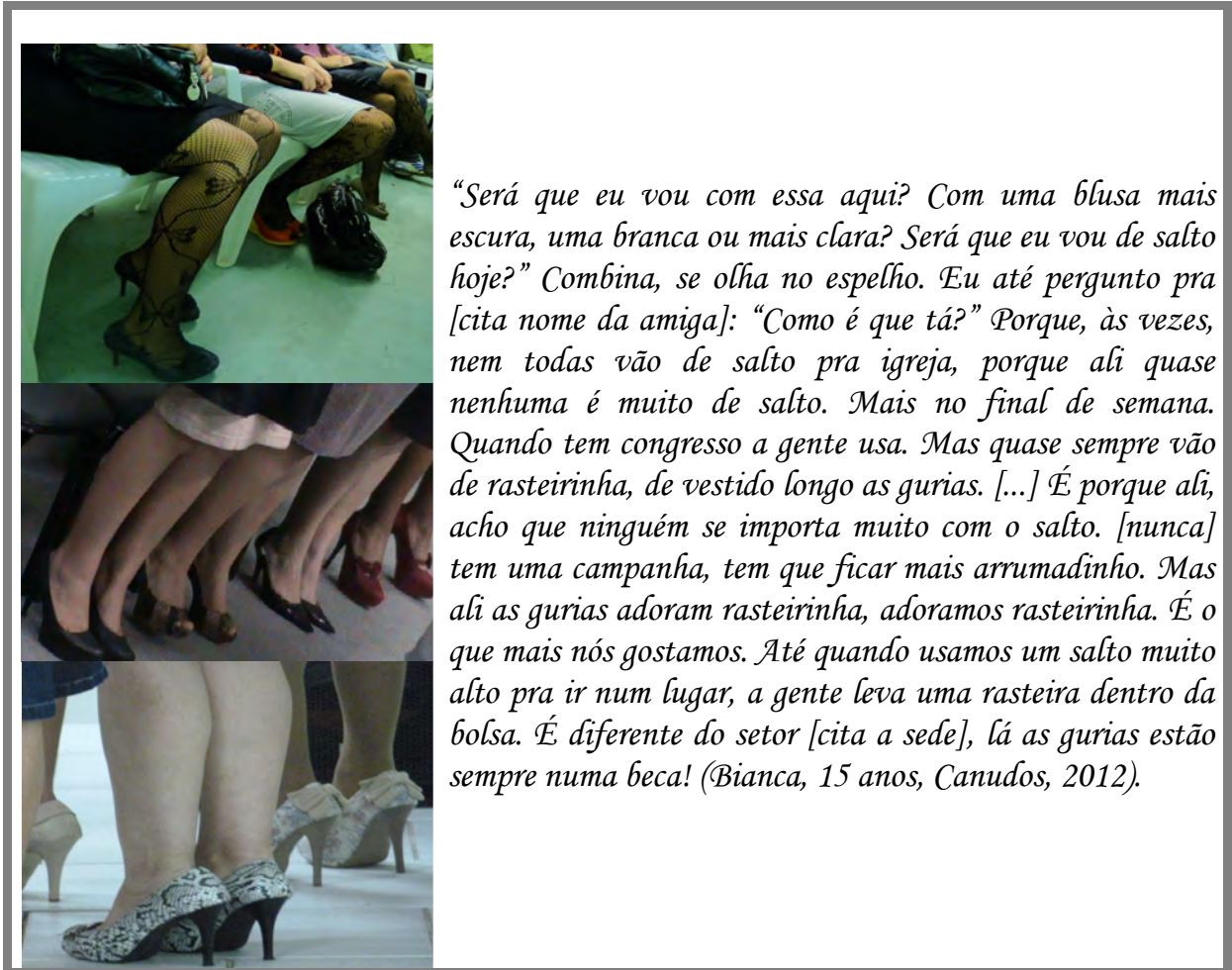


Figura 59. Compartilhando estilos 3. Registro de Prates (2011 e 2012)

As narrativas dos jovens assembleianos evocam outros modos de compreender a experiência de ser/estar jovem imbricada a fé, visibilizando composições, estilos e identificações que borram a imagem socialmente construída do homem de terno e gravata e da mulher de saia e cabelos longos, o que não significa que estejam ausentes, mas imbricam-se as tendências da moda, do marketing, das mídias. Enfim, criam estilos próprios a serem consumidos e ofertados, instigados pela constante necessidade de marcar a diferença perante o mundo secular.



A jovem assembleina “personal stylist”,¹³⁵ conta que, antigamente, a imagem da evangélica era de uma senhorinha de coque no cabelo, saia quadrada abaixo do joelho e uma camisa reta até o quadril. Hoje, as evangélicas também querem se vestir bem, seguindo tendências da moda, a exemplo de suas clientes que, conforme narra, são exigentes. Para isso, precisa pesquisar antes, observar tendências, cortes, texturas e caimentos de tecidos.



Diversas vezes pude observar as jovens que vieram a procurá-la no culto, mostrando algum modelo de roupa de sua confecção, perguntando sobre alguma encomenda e, outras vezes, solicitando que observasse determinado modelo de roupa que alguma irmã vestia no momento para copiá-lo. Certa vez, até mesmo a pesquisadora entrou no compromisso devido à solicitação das jovens para que eu registrasse a roupa da cantora que se apresentava no evento para fazerem a encomenda do novo modelo de roupa (Excerto extraído do diário de campo, dezembro de 2012).

Figura 60. Compartilhando estilos no Facebook. Registro de Prates (2013)

No contexto português, a discussão junto a jovens abriu espaço para outra faceta: na busca de criar novos marcadores geracionais que os diferenciem dos adultos através de estilos juvenis interpelados pelo mercado, os jovens criam similaridades, por vezes tamanha que parecem todos iguais.

¹³⁵ *Personal Stylist* como se denomina a jovem que atua no ramo da costura há anos, refere-se a profissional que traz orientações sobre como se vestir de acordo com o estilo pessoal e atuação na sociedade.



Em conversa com jovens assembleianas, Emily, 17 anos e Leonor, 14 anos, contam que as pessoas se relacionam muito pelas aparências: “E há tipo muitos grupos, muita separação, e depois as pessoas se tratam muito pela aparência. [...] Tipo há cá aquelas coisas de grupinhos, tipo aqueles que são melhores vão pra ali, aqueles que são piores pra lá, que não são populares.” Leonor, 14 anos, complementa: “É aquele é pobre vai pra ali, aquele é rico, vai para ali. Mas Emily torna a ressaltar: “É mais tipo aparência mesmo, tipo: ‘Ah, essa é bonita’. Tá se conhece, tipo vai se falar [...]. ‘Ah aquela é feia’. ‘Ah, essa é feia’, fica ali [...] Tipo essas cenas acabam também, sei lá, acabam por tirar um bocado da beleza da juventude”. Percebem que os jovens são muito influenciados pela moda, desejam ser diferentes. Mas para serem aceitos em algum grupinho, acabam tornando-se iguais.

Conforme Emily narra a respeito de suas colegas na escola: “O que acontece é tem Merrell,¹³⁶ calça de gangas, blusinha, casaquinho, é um estereótipo mesmo, tipo quem não for assim...” são todas muito parecidas! cangas e as mesmas blusas...”. Outras semelhanças narradas por Emily também poderiam ser observadas entre muitas jovens assembleianas no campo bíblico: cabelo castanho liso e com mesmo corte, calças gangas, blusas, botas ou tênis no mesmo estilo. A semelhança era tamanha que um grupo de meninos na fila do almoço puxava conversa com as garotas insistindo que tinham que ser gêmeas, já que eram tão parecidas. A conversa se esvaziou quando chegou a fila a terceira jovem do grupo, no mesmo estilo...pensei são agora trigêmeas! (Excerto extraído do diário do campo, 11 de fevereiro de 2013).



Figura 61. Jovens assembleianos em Lisboa compartilhando estilos. Registro Prates (2013)

¹³⁶ *Merrell* é uma marca de calçados muito apreciada pelos jovens lisboetas, sobretudo em relação aos tênis e botas femininas de inverno. Apesar dos preços elevados, os jovens narram que alguns colegas podem deixar de comer para tê-los, referindo-se a necessidade criada sobre o produto. Em outros casos, buscam produtos similares de outras marcas. Numa cena semelhante ao que é possível observar no Brasil em relação a marcas como *Adidas*, *Nike*, desta vez, entre os jovens assembleianos já que as meninas costumam utilizar saltos, rasteirinhas ou botas.

Ao longo da pesquisa, foi possível perceber que os jovens se inventam através de discursos e visuais descritos nas interações em suas redes sociais, o que se intensifica nas formas de interação das redes virtuais, se consomem e consomem ao outro. Os jovens apropriam-se de espaços nem sempre sancionados e sobre as marcas da forte ênfase na cultura bíblica ouvem e falam da Palavra. Concomitantemente, narram e compartilham fatos corriqueiros da vida cotidiana, de suas vivências pelos espaços que transita e sobre aspectos que permeiam a experiência de ser/estar jovem.

São jovens que navegam pela rede, partilham experiências com a fé em congressos, cultos, retiros espirituais, se reúnem em corais, formam grupos musicais atravessados pelas marcas religiosas do *gospel*, inclusive, vindo a imbricá-las a outros gostos, estilos ou movimentos, associados a expressões como *rock*, *rap*, *hip-hop*, *pop*, sertanejo universitário, entre outros.

5.2.4 *Vamos lá galera!* Consumos musicais assembleianos

O consumo perpassa diferentes instâncias do cotidiano, assumindo modos prosaicos, rotineiros, muitas vezes sem requerer grande planejamento. O ato de consumir pode ser reduzido a uma forma arquetípica do ciclo metabólico – ingestão, digestão e secreção – como condição necessária de todo ser humano para sua sobrevivência (BAUMAN, 2008). Evidentemente, consumir é uma operação ordinária e imprescindível ao desenvolvimento vital, mas assume outras dimensões na vida cotidiana – espiritual, emocional, cognitiva e sensorial (MOULIAN, 1999), que devem ser problematizadas contingencialmente. Afinal, consumir imbrica-se a constituição de variadas formas de vida e relações sociais ao longo da história que extrapolam sua condição metabólica.

Bauman (2008) argumenta que o fim do modo de existência dos povos coletadores na era dos excedentes e da estocagem cria condições para que se abra o espaço entre o ato de produção e de consumo, possibilitando que sejam

colonizados, administrados. Milênios mais tarde, houve um importante ponto de ruptura com a passagem do consumo para o consumismo, como explica o autor, do consumo entendido como ocupação dos seres humanos, para o consumismo entendido como um atributo da sociedade. Ou seja, como um tipo de arranjo social resultante da vontade de experimentar repetidas vezes, sendo assim necessário entender o que passa a ser almejado e como essas vontades estão mudando no curso da passagem ao consumismo (BAUMAN, 2008).

Nesse sentido, o autor ressalta que é possível pensar – embora incorreto – que a vontade que mobiliza o modo de vida consumista é a apropriação, posse e acumulação de objetos, seja pelo conforto que oferecem ou pelo respeito que seus proprietários adquirem socialmente. Como argumenta, o principal modelo societário na modernidade sólida foi a sociedade de produtores fortemente orientada para a segurança a longo prazo: “Nessa busca, apostou no desejo humano de um ambiente confiável, ordenado, regular, transparente e, como prova disso, duradouro, resistente ao tempo e seguro” (BAUMAN, 2008, p 42).

Numa era de fábricas e exércitos de massa, de regras obrigatórias e conformidade as mesmas, lançou-se mão de estratégias baseadas no disciplinamento, padronização e rotinização do comportamento individual. A satisfação parecia remeter a promessa de segurança a longo prazo, não ao desfrute imediato dos prazeres. Assim, os bens eram maciços, não se destinavam ao consumo imediato, deviam ser resguardados do desgaste e da possibilidade de caírem em desuso, já que se ostentava publicamente a riqueza com ênfase na solidez e durabilidade, numa lógica semelhante a das relações conjugais “até que a morte os separe” (BAUMAN, 2008).

No caminho que conduz a uma sociedade de consumidores, o desejo humano de segurança e estabilidade necessita se modificar, sobretudo porque o consumismo associa a ideia de felicidade não propriamente na satisfação de necessidades. Assim, a ênfase passa a se dar em um “volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes, o que implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la” (BAUMAN, 2008, p. 44). Na modernidade líquida, produz-se constantemente a exigência de novas necessidades, novas mercadorias para outras novas necessidades, tornando uma era de *obsolência embutida* dos

bens oferecidos diante da instabilidade dos desejos e da insaciabilidade das necessidades resultante de uma tendência de consumo instantâneo.

Miller e Rose (2012) analisam a composição do sujeito do consumo no período subsequente a Segunda Guerra Mundial na Grã Bretanha, entre 1950-1970, momento em que se tornam objeto de preocupações intelectuais e de críticas às relações entre propaganda e subjetividade do consumidor. Como afirmam, tratou-se de um período em que se produziu uma nova forma de administrar os indivíduos aos atos de consumo e aos objetos de consumo por meio de uma nova forma de *expertise*, dessa vez psicológica. Assim, agências de propaganda e companhias passam a promover suas mercadorias por meio de investigações acerca dos modos pelos quais os indivíduos fazem suas escolhas, a partir de opções que até então pareciam triviais do cotidiano, permitindo construir saberes capazes de mobilizar o consumidor.

O “consumidor” emergia como uma entidade altamente problemática, de forma alguma um passivo instrumento de manipulação dos publicitários, mas alguém a ser conhecido nos detalhes, cujas paixões e desejos deviam ser diagramados, para quem o consumo era uma atividade ligada a toda uma forma de vida que devia ser anatomizada e influenciada. Aqui não estava em questão tanto a invenção e a imposição de “falsas necessidades”, mas sim de um delicado processo de identificação das “reais necessidades” dos consumidores de ligar tais necessidades a produtos particulares e, em contrapartida, ligar estas aos hábitos de sua utilização. Inventar o consumidor exigia simultaneamente criar a mercadoria e juntar os pequenos rituais da vida cotidiana que confeririam aquela mercadoria significado e valor. Esta não é uma tentativa selvagem de impor desejos sobre uma massa plástica e indiferenciada, mas uma cartografia sem precedentes e meticulosa – parte imaginada, parte derivada de novas formas de experimentação – da vida diária de consumo e de seus pequenos prazeres e ansiedades (MILLER; ROSE, 2012, p. 144-145 [Grifo dos autores]).

A ampla discussão – abordada brevemente nesta Tese – se desloca da concepção de consumo relacionado diretamente à manipulação dos desejos para satisfazer o lucro privado, pois entende que isso reduz práticas cotidianas a simples relação de anestesia social e o fetichismo da mercadoria (MILLER; ROSE, 2012). Diferentemente, o consumo se constitui nas práticas ordinárias da vida cotidiana em diferentes tempos, portanto tendo que ser analisado contingencialmente. Os autores acrescentam ainda que a análise sobre o consumo na contemporaneidade exige

reconhecer como o conhecimento nos detalhes da população também se torna potente para o mercado, o qual passa a colocar em movimento as necessidades de cada segmento, impulsionando o consumo.

Embora esse não seja o foco desta pesquisa, neste momento, as análises se voltam para um ponto que percorreu a discussão ao longo desta Tese: a forma como o consumo da Palavra – entendida como verdade inquestionável no âmbito religioso – se estende por todo tecido social da vida assembleiana, através dos fortes investimentos da igreja e de cada um sobre si na busca do transcendente. Assim, as práticas de invocação à Palavra (leitura, louvor, oração) podem ser compreendidas como formas de consumo, cujo objetivo é produzir um tipo de relação com o transcendente mediante a apropriação da Palavra. Mais do que isso, considero que tais práticas são fundamentais na constituição dos sujeitos, na medida em que permitem mediar à relação de sua conduta com as orientações interpeladas pelo texto-fonte.

Ainda que se trate de práticas que atravessam diferentes tempos e espaços, os sentidos atribuídos não são os mesmos. Em tempos pautados pela lógica do presente, a invocação à Palavra baseada na promessa de salvação a longo prazo, pode ainda voltar-se a estados de felicidade vinculados a vida cotidiana, no aqui agora. Mas não são somente os sentidos que se modificam, os modos de consumo da Palavra também se reconfiguram imbricados a novos aparatos que se disponibilizam na contemporaneidade.

Nessa direção, o consumo religioso não se restringe as práticas de leitura do texto-fonte. Conforme tratei no Mestrado, a Bíblia permanece sendo a referência para os leitores assembleianos, porém, a partir das interpretações sobre ela e seus usos pelos leitores, criam-se outras possibilidades. Assim as diferentes práticas de invocação ao transcendente inscritas no cotidiano dos sujeitos têm como referência as Escrituras, seja através da Palavra lida, ouvida, cantada ou comentada.

A forte ênfase a cultura bíblica imbrica-se ainda a forte relação com o mercado que passa a oferecer uma série de produtos a esse segmento em expansão, a exemplo da imensa oferta de Bíblias de diversos tamanhos e cores, destinadas a distintos consumidores. Sobre a forte presença dos editores evangélicos na segmentação do público leitor, Lewgoy (2004) considera:

O sucesso de vendas da Bíblia levou os editores evangélicos a incrementarem o lançamento de Bíblias segmentadas ('para mulheres', 'de liderança', 'anotadas', etc.), em que se destaca uma ênfase no atendimento das especificidades do público feminino, responsável por mais da metade de fiéis leitores e neoleitores no mundo evangélico (LEWGOY, 2004, p. 59 [Grifo do autor]).

Possivelmente, também haja números expressivos a serem considerados sobre o público juvenil, tendo como referência a quantidade de títulos publicados. Embora não haja números exatos, estima-se que o mercado literário evangélico apresente uma vendagem de aproximadamente 15 milhões de exemplares de Bíblias, livros e demais publicações, conforme a matéria da revista *Veja*, de 3 de julho de 2003, como comenta Lewgoy (2004b, p. 59):

Uma vez aquecido o mercado editorial pela venda de Bíblias, é provável que várias editoras sintam-se motivadas a procurar os públicos de diversas denominações através de temas e categorias mais inclusivas ou, em direção oposta, investir num proselitismo mais aberto, apostando na abertura do fiel aos novos ideais evangélicos, a despeito da orientação de seu pastor.

No âmbito assembleiano, a editora CPAD passa a publicar e distribuir produtos fundamentados no texto-fonte, voltados aos diferentes segmentos presentes na igreja: homens e mulheres, crianças e jovens, leitores que buscam aproximação à Palavra e recém convertidos, revistas para orientação de classes de estudos bíblicos, materiais de aprofundamento bíblico para obreiros, professores, pastores e, ainda, diversos títulos de livros cujo ponto central é o fortalecimento da fé e da vida cristã.¹³⁷

¹³⁷ Para maior aprofundamento sobre o consumo da Palavra no âmbito religioso assembleiano, consultar Azevedo (2008).



Muitos desses produtos podem ser adquiridos nos próprios espaços das igrejas, sobretudo nos eventos, conforme pode observar nas vendas de artigos para diferentes tipos de leitores e leituras: diversos formatos, modelos, cores e linguagens de Bíblicas (crianças, jovens, mulheres, obreiros), artigos de consulta, estudos e aprofundamento bíblicos, títulos de livros considerados best-sellers,¹³⁸ a exemplo das publicações de Max Lucado. As bancas ainda podem conter CD's, DVD's, camisas, gravatas, cintos, abotoaduras, entre tantos outros produtos consumidos no meio evangélico.

Figura 62. Banca no Congresso de Missões em Lisboa. Registro de Prates (2013)

No caso das igrejas que pude conhecer no contexto português, todas dispõem de uma biblioteca para consulta e uma pequena livraria para venda de artigos religiosos, geralmente se tratando de publicações da CPAD. Foi possível ainda observar a venda de artigos religiosos no Encontro de Missões, ocorrido em na sede em Lisboa, prática que se mostrou recorrente em Canudos.

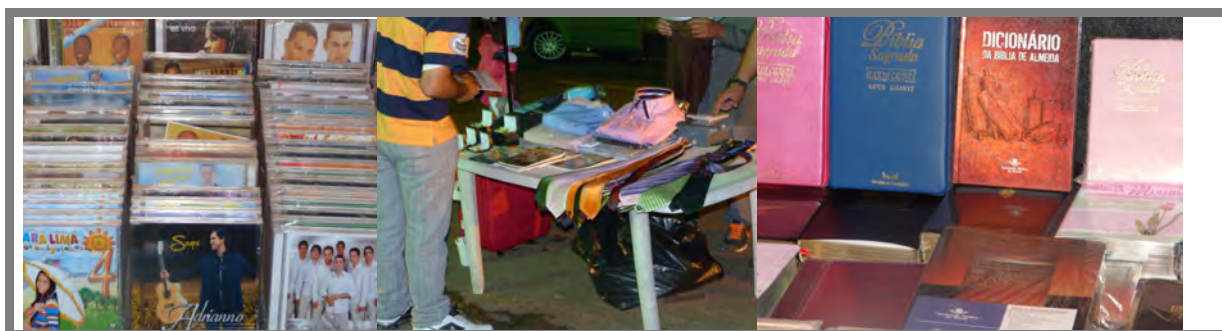


Figura 63. Bancas nos eventos religiosos em Canudos. Registro de Prates (2011 e 2012)

¹³⁸ Termo em língua inglesa para se referir a livros considerados mais vendidos pelo mercado editorial.

Nesse contexto, a disposição de uma imensa variedade de itens no mercado religioso musical foi presente na pesquisa, inclusive porque a maioria dos jovens cresceu entoando notas nos hinos e nos instrumentos musicais presentes nos espaços de louvor e adoração da igreja e da família. Esse consumo da música cristã passa a se articular aos interesses do mercado e, de forma contundente, destinados a consumidores jovens, afinal, a música produz sentidos para vida, correspondendo a anseios e modos de pertencimentos juvenis (GARBIN, 2001).

Nessa direção, o mercado passa a lançar mão de uma ampla variedade de cantores voltados ao segmento jovem, imbricando estilos musicais, *gostos que fazem a cabeça da galera*. No âmbito religioso analisado, existem cantores voltados à música *Gospel* amplamente conhecidos, ouvidos, cantados e *remixados* nos espaços culturais, inspirando práticas de louvor e o surgimento de novos talentos – afinal, muitos cantores desenvolveram habilidades musicais dentro das próprias igrejas.

As músicas que circulam nos espaços da igreja, embora também possam ser apreciadas pelos jovens, nem sempre fazem parte do seu repertório musical no dia a dia. Muitas vezes, os jovens reivindicam gostos próprios que os diferenciam de outras gerações, permitindo perceber a potência que esses estilos marcadamente juvenis assumem, haja vista a difusão de grupos musicais que se tornam amplamente reconhecidos entre os jovens assembleianos com quem conversei no Brasil e em Portugal.

Tipo, a febre agora é Thalles, então todo mundo escuta Thalles, Thalles, tal, celular é Thalles, Rosa de Shalon. Bom, pelo menos no meu grupo de amigos, se você for escutar outras pessoas pode ser que seja outras coisa. A maioria, vamos dizer 90%, é Thalles, Rosa de Shalon, Fernandinho. Então, acaba vinculando, né?!¹³⁹(Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

[...] Que nem tipo de música quase todo mundo é igual né: Thalles Roberto, Diante do Trono, Fernandinho... são músicas mais jovens, mais juvenis. A gente não escuta muito Cassiane. Até por causa do nosso estilo de culto né, é um culto diferenciado, é um culto de adoração. A gente canta hinos, a gente adora ao Senhor com as nossas palmas, com nossos pulos. E daí a gente acaba escutando mais algo desse meio né, uns hinos mais agitados, uns hinos mais de adoração, daí isso acaba influenciando né (Ester, 20 anos, Canudos, 2012).

¹³⁹ Trata-se de músicos voltados a música *Gospel* amplamente conhecidos entre os jovens assembleianos, inclusive no contexto português.

De música a gente escuta mais é Aline Barros, Fernandinho, André e Felipe, 4 por 1. [...] Eu gosto mais de sertanejo, tipo André e Felipe (Daiane, 16 anos, Canudos, 2012).

Eu gosto um estilo mais barulhento, eu gosto de rock! (Bianca, 15 anos, Canudos, 2012).

No contexto lisboeta, Thalles Roberto, Fernandinho, Aline Barros são reconhecidos e apreciados pelos jovens que podem trazer ainda em seus repertórios outros gostos que se distanciam das músicas voltadas ao público cristão. Embora possa gerar controvérsias entre os próprios jovens em virtude dos conteúdos das letras das músicas, foi notório nas narrativas de alguns jovens que gostam de outros estilos, como o *rock*, citando em seu repertório grupos como Iron Maiden, Guns N' Roses, entre outros. Acredito que esses repertórios variados também estejam presentes entre os assembleianos de Canudos, mas isso não foi observado no alcance desta pesquisa. Diferentemente, os jovens assembleianos de Canudos quando se identificam a algum estilo musical logo citam grupos reconhecidos como cristãos, a exemplo da Oficina G3.

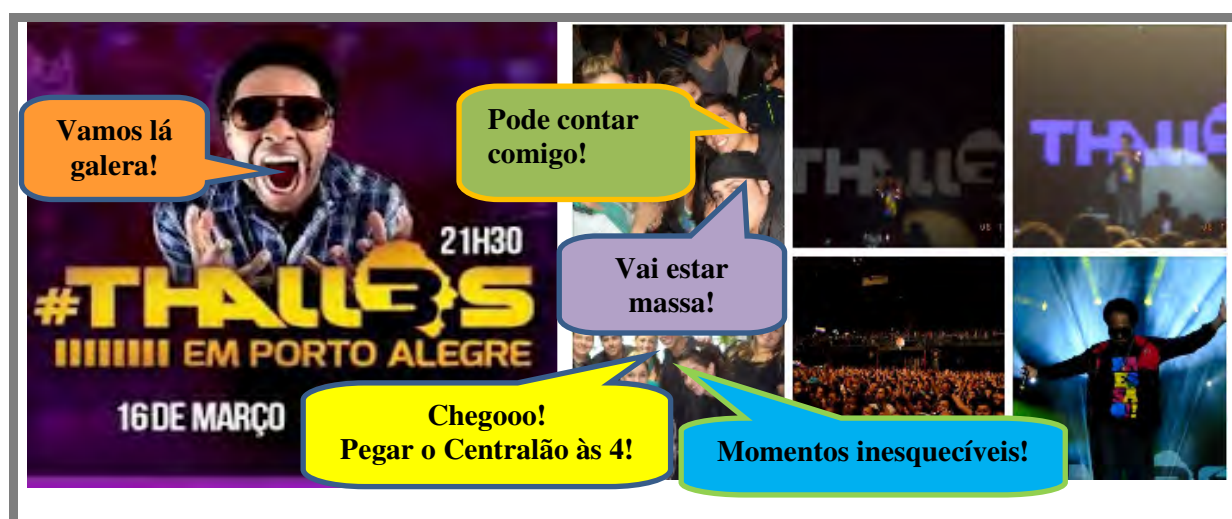


Figura 64: Jovens assembleianos nas páginas do *Facebook*. Registro de Prates (2013)

A música se torna presente no cotidiano, imbricando gostos e estilos, perpassando práticas de louvor e adoração exercidas nos espaços religiosos, familiares e de convivibilidade entre amigos, nas suas redes sociais. Inserem-se

entre os espaços de lazer, na legitimação desse tempo de espera, de diversão. A exemplo, o aguardado show do cantor Thalles Roberto em Porto Alegre, o qual mobilizou comentários, combinações, compartilhamento de músicas, imagens e vídeos do show entre redes de amigos assembleianos na internet.

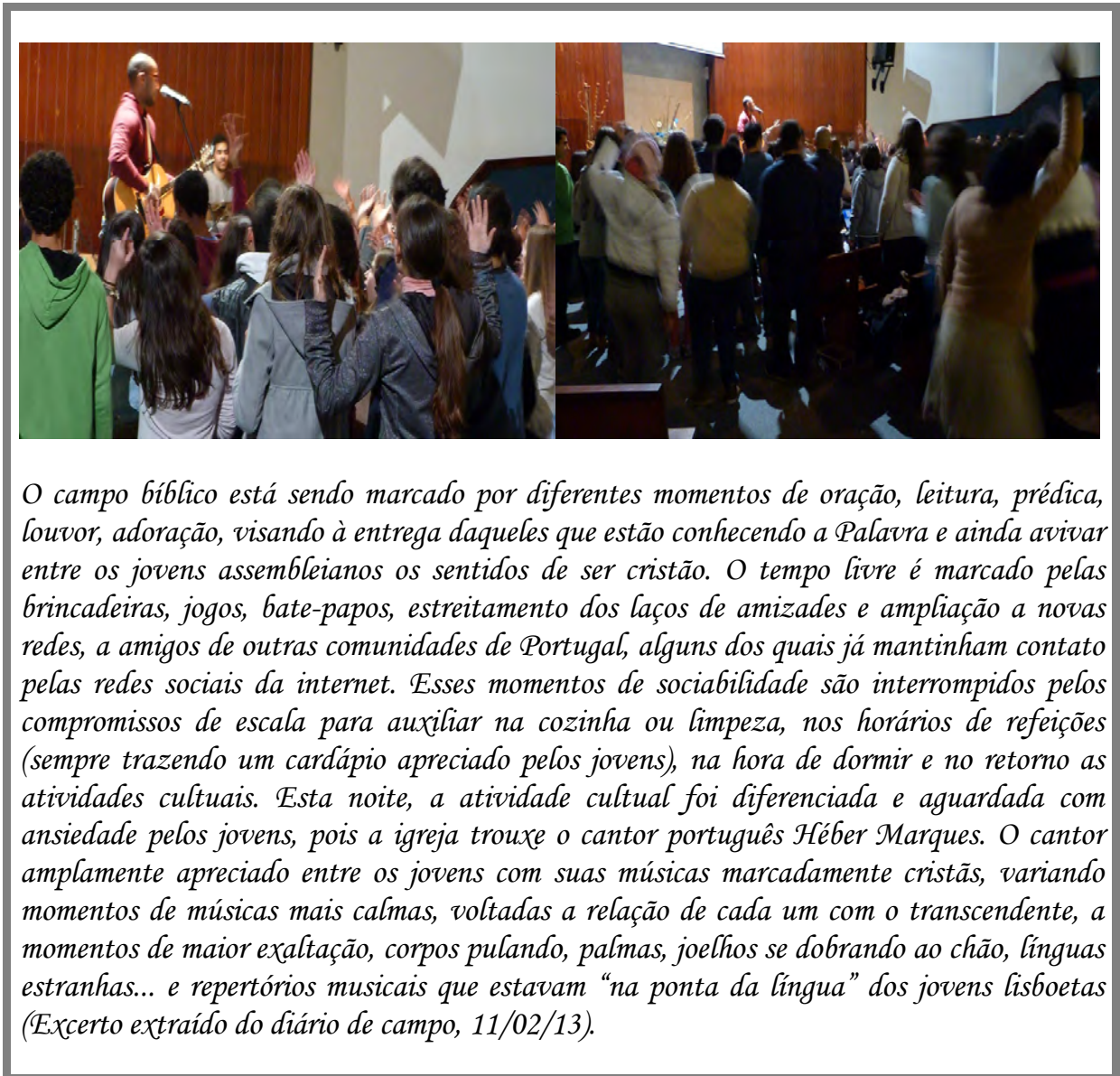


Figura 65: Héber Marques no campo bíblico. Registro de Prates (2013)

Ao longo da pesquisa, foi possível observar o movimento da própria igreja na aproximação das linguagens, estilos, gostos musicais desses jovens, inserindo em seus espaços culturais cenas que seriam inabituais há poucos anos, como a presença de grupos musicais marcadamente juvenis em importantes eventos,

conforme foi observado no caso lisboeta durante o retiro de jovens – ou campo bíblico como denominam.

Os retiros de jovens são amplamente conhecidos entre os assembleianos por afastá-los das relações do mundo durante alguns dias (geralmente nas férias e recessos escolares ou aos finais de semana), buscando aprofundar a relação desses jovens com Deus, (re)ativar a fé através da experiência com o transcendente, disponibilizada através de práticas culturais tratadas ao longo da Tese. O que parece uma tendência é a aproximação da igreja para algo que é evocado pelos jovens: a diversão. Isso pode remeter a um maior tempo livre para as sociabilidades, jogos e brincadeiras entre os eventos. O que pode ainda remeter a maior abertura para que irrompa entre as práticas culturais um cantor amplamente apreciado pelos jovens, sem que isso venha a divergir do propósito que fundamenta e justifica o evento: a presença do Espírito Santo.

Domingo retrasado a gente teve um retiro, onde foi muito legal! A gente acabou se reunindo com o pessoal, nos divertimos, deu pra esfriar a cabeça. Não foi um negócio assim, de tu ir no retiro e ficar escutando uma palestra, cantando. Mas não era bem retiro, era um culto. Tu ficava trancado dentro de um pavilhão cantando e pregando. Não estou dizendo que isso não deve ser feito. Tem que ser feito. É bom! Só que só ficava ali, passava o dia todo ali dentro. E isso foi legal, porque de manhã tu ficou a vontade, tu almoçou. E aí estourou duas horas da tarde a gente fez uma roda, tinha um espaço que tinha uma grama, fizemos uma roda na grama. Não foi nada formal dentro de um pavilhão de igreja, onde todo mundo olhava pra um lado, um olhava pro outro. Foi todo mundo numa roda, num círculo, e aí o [nome] trouxe uma palavra, a [nome] também trouxe, fez uma dinâmica sobre o perdão. Todo mundo interagiu. Foi numa roda no meio do mato e a gente... conversamos sobre Deus, falamos sobre Deus. Foi das duas até umas três e meia. Três meia voltamos pras piscinas e ficamos até umas sete horas. Então, foi um negócio bem diferenciado. [...] Foi um retiro literalmente, totalmente diferente. A gente jogou bola, a gente foi nas piscinas... foi um retiro pra tu relaxar, pra tu descansar mesmo. [...] E daí, “Ah, vamos fazer uma tarde de louvor.” Só que aquela tarde de louvor já está há muito tempo feita da mesma forma. Tem das duas até às quatro hinos, e das quatro até às cinco, uma Palavra. Eles não trazem, assim, uma coisa nova. Agora eles tão começando a fazer, “Ah, depois da tarde de louvor vai ter um cachorro quente.” Então, eles tão caindo em si, que tem que bolar algo que vai ter além de tu ir pro culto, que vai ter uma outra coisa, vai ter uma atividade pra ti fazer (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

Os jovens assembleianos de maneira geral parecem se incomodar com a imagem socialmente construída do crente a qual não prevê como possibilidade que

os jovens também se divertam. Nesse sentido, suas narrativas recorrentemente evocam a diversão como algo fundamental nos modos como vivenciam a condição juvenil. No entanto, ponderam que se trata de um tipo diferente de diversão que se articula a estilos de vida marcadamente cristãos, conforme vem sendo discutido.

Campo Bom quando tu passa na praça de lá, tu sabe, vai encontrar pessoas da sede, do setor cinco, do setor um, todo mundo se conhece. Tem aqueles que são amigos de todos. Se tiver um violão por perto reúne todo mundo. Lá também tem show de cantores gospel. Se derem algum grito para um evento, show, vai todo mundo. Como os prefeitos estão notando que o povo gosta destes shows evangélicos, eles estão investindo (Maria, 29 anos, Canudos, 2012).

Ainda que a diversão seja reivindicada entre os jovens com quem conversei como um estatuto indispensável ao jovem, é notório como há frequentes ponderações que distinguem o modo como o jovem cristão se diverte em relação à sociedade envolvente.

Esse Fernandinho [cantor Gospel amplamente citado pelos jovens]... eu conheço pouco assim, mas ele é uma benção, é um instrumento de Deus, mesmo! Só que muitas das vezes, essas pessoas que são convencidas, elas vão no show dele, mas não vão para prestar atenção, ou... ele dá uma Palavra sempre, o Fernandinho, né?! Não vão para isso, elas vão para outras coisas, elas vão para curtir o momento, para pular, para saltar e só, não vão para ter uma espiritualidade, entendeu? No momento em que tu vai para um show, é diferente de tu ir para um culto, ir num louvor, louvar a Deus. Tu vai para um show, mesmo que fale de Jesus, mesmo que ali cante hinos, é diferente! Não tem muito o que falar da questão do Fernandinho e dos shows. Eu já fui num show do Fernandinho e eu estava no meio do pessoal e... sabe, eu tive que entrar no ritmo deles. Mas eu não me senti assim, me senti como se tivesse num show de alguma pessoa que não fosse do meio evangélico, o que é normal. Tipo, é uma cópia. Tipo, cristão de antigamente, ele influenciava, o mundo queria ser igual ao cristão. Mas agora não, agora os cristãos é que estão copiando o mundo. Daí eu vejo assim, eu estava lá, a gente pulava e tal, mas eu saí de lá da mesma forma, sabe?! Claro que tem pessoas que saem de lá transformados e tal, de uma forma diferente, só que não criam raízes, sabe?! A verdadeira raiz, a que vai enraizar dentro do coração é a Palavra (Luís, 22 anos, Canudos, 2012).

A narrativa de Luís traz uma importante questão à pesquisa que é observada com certa cautela pela igreja, a forma como muitos jovens se aproximam da crença mas não são transformados pela experiência com a fé, o que não os torna *convertidos*, são o que no âmbito religioso denominam jovens *convencidos*. Trata-se

de jovens que frequentam o meio evangélico, mas não se converteram no sentido bíblico do termo discutido anteriormente. Podem ser considerados jovens convencidos aqueles que convivem com a comunidade, assumem comprometimento com a igreja através do batismo, mas não assumiram como consequência a vivência da Palavra no seu cotidiano. Considero que termo ainda pode se remeter a grande quantidade de jovens que se aproximam de eventos – não necessariamente vinculados a uma denominação – provavelmente pelas mensagens, linguagens, estilos e sociabilidades disponibilizados no meio evangélico. São jovens que se aproximam da Palavra, identificam-se como evangélicos ou cristãos, sem que isso acarrete como consequência a mudança no modo de ver e viver a vida, nem mesmo o comprometimento institucional.¹⁴⁰

Evidentemente que o mercado tem exercido grande influência na difusão da Palavra ao mobilizar outras formas de consumo e sentidos atribuídos aos conteúdos bíblicos. Inclusive, podendo ser citado como um dos pontos de apoio para importantes reconfigurações no campo religioso, como exemplo a articulação entre música e religião.

Ressalto que música e religião estiveram associadas em diferentes momentos do cristianismo – seja nos rituais do cristianismo antigo, nas variadas mediações entre texto e música nos hinos do protestantismo, à crescente popularização da mensagem bíblica.¹⁴¹ Entretanto tal articulação se produz sob novas feições na cena contemporânea, imbricando culturas, estilos e marcas a um amplo mercado *gospel* que não se restringe ao segmento evangélico e ao gosto musical, passando a se referir ao estilo de vida no âmbito cultural.

Em sua dissertação de Mestrado, Mendonça (2009) considera que a música *gospel* tem sua origem no movimento pentecostal norte-americano, apresentando também o importante papel de permitir o acesso a Palavra independentemente da

¹⁴⁰ O primeiro uso do termo *convencidos* na literatura foi localizado no trabalho de Eva Lenita Sheligga intitulado: “Convertidos, convencidos e descrentes”, apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul em 2003. O uso foi ainda reiterado na Dissertação de Alessandro Bicca intitulada: “Os eleitos do cárcere: etnografia sobre violência e religião no sistema prisional gaúcho”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social nesta Universidade em 2005. Em ambos os casos, o uso do termo se refere aqueles que mesmo batizados e participando das atividades da igreja não aceitaram totalmente a Palavra.

¹⁴¹ Sobre música *gospel*, ver Mendonça (2009).

capacidade de leitura, produzindo outras relações e experiências com o texto-fonte, imbricando a mensagem às expressões corporais.¹⁴²

A música *gospel* não era restrita ao espaço das igrejas, acompanhava as campanhas evangelísticas que muitas vezes não eram realizadas nos templos. Passou a ser configurada como um segmento do mercado num período em que as rádios e gravadoras seculares produziam um mercado para os seus discos. Conforme Mendonça (2009), a primeira relação da música *gospel* ao mercado remete a Homer Rodeheaver, articulando a música religiosa às músicas popularizadas, também conhecidas como *pop*, no intuito de atrair diferentes públicos, não restritos ao âmbito religioso. Posteriormente, foi tornando-se um negócio rentável e recebendo influências de canções seculares de sucesso, articulando textos religiosos e música secular, como explica Mendonça (2009):

No início dos anos 1980, a música cristã norte-americana experimentava uma nova conjugação de evangelismo e cultura *pop*, quando a CCM (*Christian Contemporary Music*) tornava-se a marca de uma indústria geradora de bilhões de dólares, enquanto estilos musicais *pop* de apelo juvenil – *dance*, *tecno*, *hip hop*, *rap* e, ainda, *acid*, *hard*, *punk* e outras variações do rock – recebiam letras de temática religiosa. Cantores de grande sucesso no meio *gospel*, como Amy Grant, Michael W. Smith, Carman e grupos como Petra, superavam o espaço institucional das igrejas e passavam a oferecer “entretenimento cristão”: uma oferta de diversão boa e tranqüila amparada em concertos de gigantesca estrutura de palco, público e publicidade (MENDONÇA, 2009, p. 85).

Sobre a cena *gospel* norte-americana que se difundiu no Brasil ainda na década de 80, Jungblet (2007) considera que, ao mesmo tempo em que se procura atingir o público não evangélico, busca-se também renovar o interior do universo cristão, articulando-se e de certa forma se atualizando às estéticas e comportamentos.

¹⁴² Trata-se de um período de forte segregação entre negros e brancos, presente também nas igrejas na virada do século XIX para o XX. A música *gospel* surgiu entre o movimento pentecostal negro norte-americano, articulando o texto à musicalidade, recorrentemente versando seu conteúdo à libertação espiritual do pecado e/ou à liberdade civil no contexto da escravidão. Os cultos eram marcados pelo êxtase, pela experiência da glossolalia e por fortes movimentos corporais, como bater palmas, saltar, rolar pelo chão, muitas vezes sendo instrumentalizados e associando-se aos estilos musicais da época: o *jazz* e o *blues* (MENDONÇA, 2009).

A este respeito, Camurça e Umbelino (2008) consideram que algumas denominações têm se flexibilizado para incorporar as linguagens dos jovens, possibilitando a inserção de outros estilos dentro da igreja, como é o caso da pesquisa realizada sobre *hip hop*.¹⁴³ Em suas arguições, apontam para a forma como o conteúdo de denúncia às situações de injustiça social e racismo no contexto da periferia presente no *hip hop* passa a se articular à mensagem bíblica e aos preceitos éticos e morais cristãos, já que muitas vezes não possuem um caráter denominacional.¹⁴⁴ Assim, em algumas denominações torna-se perceptível a inserção de outros estilos, como explicam: “os antigos fiéis tiveram então, de passar a se acostumar com um irmão vestido com bermudas largas, cabelo *black power*, correntes e anéis, além – claro – dos indefectíveis tênis coloridos” (CAMURÇA; UMBELINO, 2008, p. 18-19).

Também nos anos 80, o *rock gospel* e seus diversos subgrupos passam a ter maior visibilidade no país, como explica Jungblet (2007) a partir do seu estudo sobre um destes subgrupos, o denominado *white metal* ou, em outras palavras, o *heavy metal* evangélico:

Conhecido também por “*christian metal*”, “*unblack metal*” ou, simplesmente, “*metal* cristão”, trata-se de um *rock* geralmente pesado que, visto de fora, em nada difere do seu correspondente mundano, o *heavy metal*. Na verdade, o “*white metal*” é um termo genérico, tal como o “*heavy metal*”, para um conjunto mais amplo de sonoridades de *rock* pesado. Assim, se o *heavy metal* comporta sub-estilos como *death metal*, *black metal*, *trash metal*, *industrial*, *gothic*, *grind*, etc., também o *white metal* comporta os correspondentes evangélicos destes sub-estilos (JUNGBLET, 2007, p. 147).

A inserção destes estilos nas igrejas requer frequentes justificativas em relação à conduta cristã evangélica desejável, afinal, como afirma Jungblet (2007, p.

¹⁴³ O *hip-hop* é um movimento que traz as marcas da diáspora africana. Inicialmente se expressa na experiência cultural juvenil no final dos anos de 1970, sobretudo entre negros e hispânicos, num contexto de fortes transformações sociais e econômicas em Nova Iorque, inserindo-se em diferentes metrópoles mundiais. Traz os seguintes elementos: arte da dança (Break), arte do Grafite (ou Grafitti), a arte da discotecagem (Disk Jockey) e arte de rimar dos *Masters of Ceremony* (MC), articulando-se em forma de música e criando o *rap* – o que grosso modo pode ser entendido como a “voz” do *hip hop* (CAMURÇA; UMBELINO, 2008; DAYRELL, 2005).

¹⁴⁴ A pesquisa sobre o *hip hop gospel* foi realizada na “Igreja de Cristo” em Minas Gerais tendo como foco a juventude negra.

148): “Poucas são as igrejas mais tradicionais que lidam com naturalidade com esses jovens cabeludos, esteticamente rebeldes, cheios de tatuagens e *piercings*.” A dificuldade de aceitação não se refere apenas aos estilos e marcas do *rock*, mas também a sua frequente associação – na concepção de muitos evangélicos – a algo demoníaco, já que alguns grupos no âmbito secular trazem símbolos que remetem ao satanismo.¹⁴⁵

Ainda que estilos musicais como o *rock* estejam presentes nos repertórios musicais de jovens assembleianos, foi possível perceber uma forte preocupação com o conteúdo de suas letras afim de que não discorram dos parâmetros morais e éticos da crença. Mais controversa é a aceitação da cena do *rock* visivelmente marcada nos corpos juvenis, sobretudo entre igrejas com fortes prescrições a respeito dos modos de se portar diante do mundo.

A adoção de estilos musicais visibilizada nas vestimentas como evoca a cena do rock, não é recorrente entre os assembleianos. Ainda que a preocupação institucional pareça pautar-se mais na vivência dos ensinamentos do que na restrição das vestimentas no caso português, isso não significa que a adoção de determinados estilos seja amplamente aceita. Há controvérsias inclusive entre os próprios jovens da pesquisa que parecem ponderar a presença do rock no âmbito religioso, considerando que se trate de uma forma de louvar a Deus ou, diferentemente, vinculando sua expressão a ação do inimigo – o Diabo.



Figura 66: *Rock in cena*: o *rock* no cenário assembleiano português. Registro Prates (2013)

¹⁴⁵ Jungblet (2007) ressalta que é recorrente o exame por parte dos evangélicos para análise dos grupos de *rock* no receio de que alguns destes grupos possam associar-se a música *gospel* somente pelo mercado, passando mensagens não cristãs aos jovens.

Jungblet (2007) infere que estes estilos musicais aparecem muitas vezes associados no que denomina *cena underground cristã* referindo-se aos diversos eventos, espaços e organizações em que os mesmos são celebrados, reunindo um público majoritariamente jovem de diferentes denominações e abrangendo muitos evangélicos que encontram refúgio nestes locais para se expressarem na ausência destes espaços sancionados em suas igrejas.

Assim como diversos grupos evangélicos seguem uma rota de recusa a destradicionalização, procurando distanciar-se da chamada mundanidade, em outras denominações têm ocorrido a paulatina minimização do tradicional rigorismo puritano e a aproximação à sociedade envolvente, inclusive inserindo-se em inesperados espaços sociais em detrimento ao progresso sectarismo, como a mídia, a política e o *marketing*, e adotando novas estratégias proselitistas, articulado ao concomitante crescimento evangélico.

Jungblet (2007) argumenta que no interior deste quadro emergente vem ocorrendo um movimento cultural evangélico direcionado para a juventude, sobretudo nas últimas duas décadas, em que os jovens e seu universo estético e comportamental vêm se tornando um dos principais *fronts* de atuação do conversionismo religioso. Dessa forma, algumas instituições passam a incluir políticas e espaços destinados aos jovens, bem como organizam ações destinadas ao proselitismo conversionista nas áreas que considera de interesse da juventude, como cita: "(...) sexualidade, drogas, consumo, esporte, música, internet, educação, estilo de vida urbano, etc." (JUNGBLET, 2007, p. 145).

5.3 TRAJETOS E PROJETOS: RELIGIÃO, ESCOLA E TRABALHO

A partir das tramas teóricas tecidas ao longo da Tese, sobremaneira instigada pelas contribuições de Garbin (2003) e Pais (2003), é possível afirmar que os jovens, apesar de viverem problemas semelhantes no processo de transição para a vida adulta, experimentam maneiras muito diferentes de ser/estar jovem, imbricadas às diferentes condições sociais que os perpassam. Assim, quando narram suas

trajetórias, horizontes temporais e projetos, duas orientações tornam-se notórias: das conduções projetadas no futuro e das vivências no presente conforme argumenta Pais (2003) a esse respeito.

Em primeira análise, é possível perceber orientações marcadas por estratégias de mobilidade social voltadas ao futuro, muitas vezes em consonância as expectativas de estilos de vida conduzidas pelo mundo adulto. Nesse caso, os jovens costumam apresentar uma noção de tempo linear, de evolução e da não repetitividade, próprios da noção de tempo e espaço construída ao longo da Modernidade conforme foi discutido no segundo capítulo. Por essa razão, alguns jovens vislumbram no futuro um *projeto de trajeto* conforme define Pais (2003), diferentemente de outros que parecem não ter muito o que esperar do futuro ou, ao menos, não demonstram preocupações em grandes projetos, interessando-se significativamente pelo presente, no que o autor denomina como *trajeto sem projeto*.

Assim, é possível perceber a reivindicação de um futuro instantâneo, voltado ao presente, às experimentações do cotidiano (PAIS, 2003). O que está relacionado à forma como a condição juvenil se constitui num contexto de profundas transformações, imbricadas a ruptura radical nas formas de significar e usar o tempo e o espaço em que emergem novos modos de pensar o mundo que nos cerca. Nessa direção, criam-se novas relações e práticas sociais, inscrevendo de outras formas as trajetórias pessoais, muitas vezes, trazendo marcas da fugacidade e provisoriedade do instante vivido (BAUMAN, 2003; VEIGA-NETO, 2002; BUJES, 2012, DAYRELL, 2007). Nesse caso, os jovens vivenciam uma noção de tempo cíclica, de repetição, de ritualidades articuladas a conviviabilidade ou rotinas diárias conforme explica Pais (2003).

O autor argumenta que, segundo as teorias do curso da vida, o tempo presente não é somente determinado pelas experiências acumuladas do passado, mas ainda articulado a aspirações e projetos do futuro que colocam sobre o indivíduo o poder de decisão sobre sua vida. Desse modo, passa-se a dispor de um presente que se produz condicionado as projeções do futuro, avaliando estratégias, táticas, experiências do passado e antecipações do futuro para orientação de suas condutas.

Na igreja, o que eu quero é seguir a carreira na Escolinha Dominical. É daí cantando no coral. Eu ainda não decidi ainda. Eu já penso em acabar meus estudos, fazer uma faculdade e ter uma profissão. [...] Já pensei em ser advogada, juíza, médica. Daí não cheguei a mais uma conclusão. Vou terminar os meus estudos até o terceiro e me formar em Medicina (Daiane, 15 anos, cursando 8º ano, Canudos, 2012).

Só toco no coral, não sei, não sei ainda o que vou fazer... (Bianca, 14 anos, cursando 7º ano, Canudos, 2012).

Eu participava do [Seminário] Beréia,¹⁴⁶ mas encerrei, participava de outros seminários também. Pra ser bem taxativo assim, mesmo, eu estou buscando, pra mim, eu estou buscando... [silêncio] Bem direto mesmo, eu estou buscando ser pastor um dia. É uma coisa que cresceu dentro de mim, não foi de uma hora pra outra, mas já nasceu dentro de mim, sabe?! Ser um pastor! E eu sei que é isso. Tu pode ser um pastor que tem tudo e tal, mas ser um pastor bem informado, que busque conhecimento, faculdade e essas coisas assim... eu também, eu estou esperando o momento certo pra ingressar numa faculdade. Agora não é o momento financeiro e tal, mas eu quero ingressar numa faculdade. O meu chamado é pra, não sei se tu conheces ou vai entender, mas o meu chamado é pra pregar, proclamar, sabe?! Eu tenho essa coisa dentro de mim, que eu fui chamado pra pregar a Palavra, tanto pra jovem quanto pra pessoas, o meu chamado é pra abrir a boca e falar a Palavra de Deus. Então, nós temos que nos preparar, buscar conhecimento, buscar sabedoria. Cada dia tu vai vendo as coisas evoluindo na tua vida e vai entender que cada dia tu necessita mais de conhecimento, mais de sabedoria. Até mesmo o profeta Oséias diz assim: “Conheçamos o Senhor e prossigamos a conhecer”. Na primeira parte, ele está dizendo: “Conheçamos o Senhor”. Ele está dizendo na parte teórica, conhece o Senhor lendo, estudando. E, na segunda vez, ele diz: “e prossigamos conhecer”. Ele está dizendo na parte prática, nós temos que praticar, temos que ter uma vida de oração, de comunhão, uma vida congregar também, sabe?! É muito importante congregar. E o que eu busco pra mim, é um dia ser um pastor, e tem que estudar, tem que ir atrás. (Luís, 22 anos, Ensino Médio, Canudos, 2012).

Assim... até pouco tempo estava na [nome da banda], tu conheceu, né? Daí, quando eu estava com essa banda, a gente precisou dar um tempo. Agora eu estou com o projeto de montar uma dupla, que vai surgir aí ainda. Está em processo pra ver se vai fechar as horas, se vai dar certo, se não vai dar certo. E... mas ainda eu canto sozinho, estou sempre louvando a Deus. Sempre procuro ajudar muito o meu líder, a parte da liderança, dando aquele apoio. E eu sou uma pessoa que consigo muito... “Ah, vamos fazer tal coisa?”, “Vamos!”, assim, que todo mundo consegue (Luciano, 21 anos, cursando Ensino Superior, Canudos, 2012).

¹⁴⁶ Conforme já mencionado, o Seminário Beréia é destinado ao estudo aprofundado, sendo um caminho ensejado para aqueles que atuam ou desejam atuar no ensino da Palavra, como professores, pregadores, missionários, pastores.

Quando os jovens são inquiridos sobre seu futuro, assumem posturas diversificadas. Conforme argumenta Pais (2003), por vezes, projetam carreiras mais ou menos consistentes com as possibilidades de sua concretização, mas sobre a qual se mostram dispostos a conquistar. Outras vezes, antecipam a indisponibilidade de lutar por um futuro diferente daquele que lhes parece “destinado” pelo contexto social em que estão inseridos. Há ainda um número significativo de jovens que não fazem ideia sobre o futuro – talvez não desejem ou hesitem projetá-lo – afinal, para alguns, a incerteza pode se resumir a ideia de que “o futuro a Deus pertence” (PAIS, 2003).

Ah, no futuro [pausa] eu não pensei bem assim, mas deixo na mão de Deus, Ele sabe o que é melhor pra gente (Luana, 15 anos, cursando 7º ano, Canudos, 2012).

É possível perceber a forte relação do âmbito religioso nas formas como os jovens atribuem sentidos as suas trajetórias, podendo hesitar traçar projetos de vida pautados no desejo pessoal e vindo a enfatizar a preeminência da vontade divina na sua vida. Entretanto, isso não está desarticulado ao contexto de incertezas em que vêm se constituindo esses jovens, onde os rumos traçados não são mais vislumbrados de formas fixas ou predeterminadas, conforme se configurava nas trajetórias das gerações passadas. Contemporaneamente, tendem a ser produzidos por projetos duvidosos e trajetórias zigzagueantes, conforme permite depreender os registros de campo referente à conversa com a liderança e jovens do contexto de Algueirão Mem Martins em Portugal.

A rotina do jovem português começa bem cedo, às 6h da manhã precisa sair de casa, o percurso até a escola é longo, mais de duas horas. Às 8h25min começa a aula que somente termina às 5h25min da tarde. Ele realiza o curso profissional de programação, conforme explica os cursos profissionais têm maior carga horária que os cursos gerais, pois são voltados para o trabalho, diferentemente dos demais cursos, conforme narra: “Os cursos profissionais são mais práticos, quem acaba um curso geral vai para faculdade buscar especialização”. Mas isso não é o que está acontecendo em Portugal, conforme explica o líder de jovens: “Há muita especialização e pouco trabalho.” Compara a realidade de Portugal e Brasil, em relação a estudo e trabalho. “[...] Aqui por muito estudo que eles tenham parece que estão sempre na mesma vaga. Não há grande saída. A ideia de que irão tirar aquele curso e ele vai ajudar logo a abrir um negócio ou fazer alguma coisa [referindo-se a trabalhar na área], não está mais a existir. Por exemplo, hoje é muito fácil arranjar um

engenheiro para trabalhar numa portaria [risos]. Por que os engenheiros foram pra o Brasil? Abriu-se as portas para o Brasil. Os enfermeiros para França?. Nós somos de uma geração, e eu estou à parte porque eu não estudei por outras razões, que toda a gente se formava com facilidade. A maioria é formado, mas trabalha fora da área.” (Trecho extraído do diário de campo, 16 de março de 2013).

Os jovens se constituem em tempos de incerteza, que podem se tornar ainda mais desafiantes para as camadas populares, visto que, muitas vezes, estão imersos em contextos de constrangimentos estruturais, contando com menores recursos e margens de escolha conforme explica Dayrell (2007) a partir de Pais (2003):

Para a grande maioria desses jovens, a transição parece como um labirinto, obrigando-os a uma busca constante de articular os princípios de realidade (o que posso fazer?), do dever (que devo fazer?) e do querer (o que quero fazer?), colocando-os diante de encruzilhadas onde jogam a vida e o futuro (DAYRELL.2007, p. 1114).

Numa época em que os sólidos marcos almeçados no passado se abalam, a dúvida torna-se operante frente a constante necessidade de se adaptar flexivelmente as contingências do presente, conforme discutimos no segundo capítulo. Nesse contexto, não seria raro perceber silêncios e hesitações nas narrativas dos jovens sobre seus trajetos e projetos.

Este “não sei”, mais ou menos convictamente expresso, mostram-nos como alguns jovens encontram-se submersos num “mar de dúvidas” quanto ao futuro. Assim descritas – como flutuações, como vaivém de hesitações e de certezas, de ondas – as dúvidas revelam como, em relação ao futuro, esses jovens vivem uma posição de vida *dual*, bem expressa no *du* (dois) da *dú...vida*, duas vidas mais ou menos em perspectiva. Mas enquanto para alguns jovens este *mar de dúvidas* é uma espécie de paisagem marinha que lhes inspira presunções de naufrágio, outros preferem investir no presente como resposta a um futuro incerto, mesmo quando se trata de investir num presente sem futuro. Para estes jovens o futuro é fundamentalmente fluido e vago ou, então, um destino certo ao qual não é possível fugir ou sobre o qual pensam que não vale a pena especular. Nestes termos, a ausência de projetos de futuro pode ser tanto consequência de uma indeterminação provisória como de uma tendência duradoura ou ainda expressão da falta de correspondência entre a valorização de determinados objetivos e os meios (in)disponíveis para os alcançar.

Neste caso, a ausência de confiança no futuro leva-os à reivindicação de um “futuro instantâneo” (PAIS, 2003, p. 235).

Pais (2003) entende que essas diferentes orientações partilhadas pelos jovens nas formas como investem sobre suas vidas no presente ou no futuro imbricam-se as trajetórias de cada um, as quais perpassam pelas relações sociais e de identidades referidas a um dado contexto social: a família, a escola, aos grupos de amigos, a comunidade de origem e, podemos acrescentar, as comunidades religiosas.

Na verdade, as rotinas cotidianas desenvolvidas num dado contexto de relações (por exemplo, num grupo de amigos) podem ser influenciadas por valores e normas que derivam de outros contextos de relações (por exemplo, a família). É esta múltipla inter-reciprocidade que está na base de múltiplas estruturações de princípios elementares de identificação e reconhecimento que formam as bússolas cognitivas dos indivíduos. Estas, contudo, encontram-se continuamente sujeitas a um complexo processo de organização e reorganização, na medida em que as normas ou valores que constituem os pontos cardeais das referidas bússolas cognitivas – possuem, como os átomos, múltiplas “valências”, isto é, múltiplas possibilidades de combinações. (PAIS, 2003, p. 236).

Nessa direção, Pais (2003) explica que o grau de consonância ou dissonância que os jovens experimentam em relação às normas e valores vivenciados em determinados contextos articula-se a intensidade e importância que as mesmas assumem em sua vida, ou seja, aos sentidos de vida a que são atribuídos. O que, portanto, implica situar o campo de possibilidades desses sujeitos para entender os sentidos narrados em suas experiências, afinal, é notório que as profundas transformações socioculturais ocorridas nas últimas décadas estão articuladas as mudanças no mundo do trabalho, no acesso e permanência a escolarização e, como viemos discutindo, as significativas reconfigurações em diferentes âmbitos – inclusive religioso.

Conforme trata Dayrell (2007) a respeito do contexto brasileiro, sobretudo nas camadas populares, as formas de inserção dos jovens no mercado de trabalho vêm se alterando. O que gera postos de trabalho precários, desemprego e desassalariamento, atingindo diretamente o campo de possibilidades desses

sujeitos, suas trajetórias de vida e os sentidos que assumem a vivência juvenil. Nesse aspecto, o autor é enfático ao afirmar que, diferentemente dos países europeus, a juventude brasileira não pode ser caracterizada pela moratória em relação ao trabalho. Isso ocorre devido ao fato de que a maioria dos jovens somente experimenta a condição juvenil porque trabalha, o que permite ter acesso ao mínimo de recursos para o lazer e consumo.

Evidentemente que a crise econômica presente nos países europeus nos últimos anos altera os modos como esses jovens vivenciam e atribuem sentidos as suas vidas, conforme foi possível perceber nas trajetórias narradas dos jovens assembleianos no caso português. Porém, apesar das limitações que vêm sendo presentes em suas trajetórias, a inserção no mercado de trabalho sobreposta ao percurso escolar não pareceu presente na pesquisa.

Os jovens explicam que é muito difícil alguém aceitar menores de 18 anos para trabalhar, pois consideram que as punições legais inibem contravenções. Isso não significa que as trajetórias escolares não sejam interrompidas. A narrativa da jovem Luciana, 26 anos, casada, e ex-moradora da Cova da Moura nas localidades de Lisboa, permite perceber que em contextos periféricos os sentidos da escola podem ser outros. Conforme explica, mesmo que seja obrigatório estudar até o 12º ano e que precise ter concluído, no mínimo, o 9º ano para assumir qualquer posto de trabalho, em alguns lugares, a exemplo de Cova da Moura, há casos de jovens que interrompem os estudos. O que é explicado pela jovem por duas atitudes: alguns pais não têm tempo de “cobrar” dos jovens, outros continuam sem estudar mesmo quando os pais conseguem assumir tal responsabilidade.

No caso brasileiro, escola e trabalho são projetos que se superpõem ou sofrem ênfases diversas conforme o momento do ciclo da vida e as condições que permitem viver a condição juvenil, segundo explica Dayrell (2007, p. 1109): “Nesse sentido, o mundo do trabalho aparece como uma mediação efetiva e simbólica na experimentação da condição juvenil, podendo-se afirmar que ‘o trabalho também faz juventude’, mesmo considerando a diversidade existente de situações e posturas por parte dos jovens em relação ao trabalho (*apud* SPÓSITO, 2005 [Grifo do autor])”.

A diversidade de posturas em relação ao trabalho e aos estudos foi notória na pesquisa em Canudos, apontando a importância de situar o lugar social desses

jovens, inclusive em relação às condições e limitações dos lugares onde vivem, com as formas em que os sujeitos encaram suas trajetórias em dado momento da vida. Ainda que se trate de espaços muito próximos geograficamente, as observações e conversas junto a jovens dos Setores 1, 2 e 5 do campo de Canudos, parecem apontar para significativas disparidades.

Conforme foi tratado anteriormente, vários jovens do Setor 1, na sede do campo, residem na região mais central do bairro, com maiores condições de acesso a saneamento, transporte, bens e serviços. O Setor 1 abrange famílias oriundas das camadas populares, mas também dos setores médios e altos. Nesse aspecto, de maneira recorrente, as famílias parecem subsidiar condições para que os jovens vivenciem a condição juvenil, sobremaneira ao que se refere à escolarização. Os jovens com quem conversei mostram em suas trajetórias a ênfase preeminente na escola, raramente sendo interrompida pelo trabalho, embora, em certa altura da vida, geralmente quando terminam a Educação Básica, seus trajetos se direcionem para o mercado de trabalho e/ou casamento. Não raras vezes, esses jovens dão continuidade aos estudos, através da inserção crescente no Ensino Superior, conforme podemos depreender a partir da trajetória de Ester, 20 anos, que trabalha desde o final do Ensino Médio e recentemente ingressou na Universidade.

A minha [vida escolar] sempre foi tranquila. Até a sétima série eu fui aluna nota 10 e depois eu acabei dando uma relaxada nos estudos, estava na fase da adolescente rebelde, queria mostrar para mãe que podia e acabei relaxando nos estudos. Não dava pra me aguentar, a gente brigava bastante! Mas a Ester rebelde era uma Ester que obedecia a mãe, ia na igreja assim, mas daí quando chegava em casa batia na irmã mais nova e tirava nota baixa no boletim. Bah! Pensando agora nisso, eu me atrasei bastante, porque eu já podia estar na faculdade há uns dois anos. Cheguei a reprovar dois anos, não cheguei a reprovar na sétima, eu reprovei no Ensino Médio (Ester, 20 anos, cursando Ensino Superior).

Mesmo que esses jovens tenham resguardado um tempo de preparação antes do ingresso no mundo do trabalho, isso não significa que tenham garantido o sucesso escolar, por vezes, suas narrativas apontam para reprovações – momento em que é possível perceber como responsabilizam a si mesmos pelos resultados alcançados.

Eu sempre fui mais gordinha assim. Aí, quando eu estudava na [nome da escola da rede municipal], diziam: “Ah a balofa, não sei o que...”. Mas eu nunca levava a sério porque a minha mãe sempre me chamava de linda, então eu me achava! Daí no [nome do colégio da rede estadual] também foi normal porque eu nunca fui assim de ficar fazendo folia. A gente conversava, mas com as amigas, sempre fui mais quietinha. Na sétima série tive bastante problema em matemática, eu rodei mas era mais porque eu era meio relaxada, não estudava. Mas nunca fui rebelde de desobedecer a mãe, de ser malandra, eu sempre fui mais quietinha [...] (Valéria, 16 anos, cursando o Ensino Médio, Canudos, 2012).

Há casos de jovens que necessitam ajudar em casa, o que geralmente envolve pequenos trabalhos domésticos e cuidar dos irmãos mais novos, sobretudo para as meninas. Com menor visibilidade, é possível perceber a realização de alguns “bicos” no trabalho informal, mas raramente voltados ao sustento do lar.¹⁴⁷ Essa rotina é presente nas famílias com menor poder aquisitivo, não necessariamente culminando em rupturas nos trajetos escolares, mas sendo possibilidades.

Maria, 29 anos, estudante universitária, explica seu afastamento da escola por volta dos 12 anos de idade pela necessidade de ajudar a cuidar da irmã caçula, que entre os dois e três anos de idade estava sempre doente e não ficava com mais ninguém. Após alguns anos, sentiu falta dos estudos, conforme se refere, percebeu que *não era uma boa ideia*, razão pela qual decidiu retornar a escola, fez um supletivo e concluiu o Ensino Médio.¹⁴⁸ Nesse percurso, a jovem já havia se inserido no mercado de trabalho, primeiramente numa empresa e, posteriormente, na rede de lanchonetes *Mc Donald's*.

Na época, conversou com o gerente que pretendia parar de trabalhar e fazer algum curso, momento em que seu chefe a aconselhou a cursar culinária ou corte e costura, afirmando que (...) *toda mulher tinha que aprender a cozinhar e costurar*, conforme conta rindo. A jovem narra que aprendeu a costurar, pois tinha dificuldade em encontrar roupas do seu tamanho. Por essa razão, passou a se dedicar no ramo da costura, realizando cursos de aprimoramento, a exemplo do curso de modelagem. Atualmente, define-se no *Facebook* como *Personal Stylist* e, como pude observar, cria muitos modelos usados pelas jovens do campo de Canudos.

¹⁴⁷ Essa discussão no contexto português encontra-se presente em *Tachos, Ganchos e Biscates*, de José Machado Pais.

¹⁴⁸ O que, na época, se denominava 1º e 2º graus.

Diferentemente, sua irmã aos 19 anos narra uma trajetória de estudos sem rotinas de trabalho, estuda tardes e noites, revezando a conclusão do Ensino Médio e o curso técnico de *Design*.

Os jovens do Setor 5, localizado entre a Sede e as proximidades do Setor 2, em sua maioria são oriundos das camadas populares. Conforme suas narrativas, o acesso a determinados bens e serviços já se mostram mais limitados. Inclusive, muitos chegam a conciliar escola e trabalho em suas trajetórias para garantir recursos mínimos para o lazer e consumo, algumas vezes, vinculando o trabalho a sobrevivência da família. Embora a articulação entre escola e trabalho fosse recorrente entre esses jovens, trazendo algumas implicações no percurso escolar – como se referem ao rendimento escolar – isso poucas vezes significou o abandono da escola.

Semelhantemente ao Setor 1, muitos jovens com quem conversei concluíram o Ensino Médio. Alguns jovens já ingressaram nas faculdades locais, concretizando sonhos que pareciam distantes para as gerações anteriores – como seus pais, tios ou irmãos mais velhos – perspectivas que se tornaram possíveis, conforme por vezes relacionaram, através da aquisição de bolsas de estudos no PROUNI.¹⁴⁹

Muitos desses jovens são solteiros, trabalham para garantir o sustento de seus estudos, sobretudo aqueles que fazem faculdade, recursos que também são necessários para terem acesso ao lazer e ao consumo. Ainda assim, encontram em suas rotinas extensas entre casa, trabalho e faculdade tempo para dois elementos que parecem centrais em suas vidas: o louvor e a diversão.

De segunda a sexta-feira eu levanto às seis e meia, daí me arrumo, pego no serviço às 7h. Eu trabalho das 7h às 11h30. Ai tem intervalo. Volto 1h da tarde. Trabalho até às 5h18. Ai vem verão, vai até umas 7h. Ai, na segunda, depois que eu venho pra casa, segunda eu sempre tiro pra estudar. Tem trabalho da faculdade. A noite da segunda-feira é todinha pra estudar, vou até a meia noite, uma hora estudando. Na terça-feira eu vou pra faculdade,

¹⁴⁹ Refiro-me ao Programa Universidade para Todos, criado pelo Governo Federal em 2004 e institucionalizado em 2005 cujo objetivo central é oportunizar o maior acesso de jovens no Ensino Superior. Para isso, oferece aos estudantes brasileiros que comprovam baixa renda bolsas de estudos integrais e parciais em instituições particulares de educação superior, o que foi algumas vezes narrado como recurso fundamental para conseguirem cursar o Ensino Superior.

depois do trabalho. Na quarta eu tenho culto. Na quinta, ou tem algum culto central, a gente vai numa lancheria, a gente vai sair, ir numa lancheria... sempre tem alguma coisinha pra fazer. Se não tem, eu procuro ensaiar um hino pra cantar no final de semana. Na sexta-feira a gente sai, ou, se não tiver ensaio do coral, a gente segue pra algum lugar, ou a gente vai pra praça... sempre combinamos de fazer alguma coisa, na casa de alguém... sempre na sexta-feira. No sábado a gente vai no culto. Depois do culto a gente sai também. E no domingo, de tarde, a gente procura sair também, em algum lugar, ou mesmo de manhã. Domingo passado, “Ah, vamos pra Picada Café?”, “Vamos!”, aí foi todo mundo pra Picada Café. Foi decidido no sábado de madrugada e fomos¹⁵⁰ (Luciano, 21 anos, Canudos, 2012).

As comunidades dos Setores 1 e 5 dispõem de condições que pareceram ausentes ou precárias no Setor 2, o que causou-me incômodo dada a forte aproximação que tenho com a comunidade.

Conforme foi discutido, a Vila Iguazu em Canudos abrange moradores das camadas populares que residem em condições diversas de moradia e, muitas vezes, insuficientes em relação ao acesso a bens e serviços. Há anos acompanhando a trajetória de algumas famílias, percebo que a vida desses jovens não é fácil. Vivem num lugar marcado socialmente pela violência, pelo crime e pelas escassas condições de sobrevivência, sobremaneira sendo visibilizados pela imagem estigmatizada da vila, construída desde o auge das migrações e ocupações de áreas verdes.

Essa imagem dificilmente deixa margem para rupturas, para que se possa perceber trajetórias que irrompem e criam vida nesses lugares, ocupando e (re)apropriando espaços e tempos. Embora tenha procurado exercer certa vigilância a esse respeito – seja no papel de professora como de pesquisadora – foi sempre um desafio separar a “dura” realidade que vive parte significativa desses jovens do estereótipo que “engessa” qualquer possibilidade de percebê-los diferentemente.

Conforme pude constatar desde o Mestrado, muitas famílias tiveram menor permanência e, inclusive, acesso ao processo de escolarização, sobretudo as gerações de pais e avós. Por essa razão, muitos assembleianos eram concebidos pelo senso comum como analfabetos, embora as práticas de invocação à Palavra

¹⁵⁰ O município de Picada Café fica nas proximidades de Novo Hamburgo, fazendo parte da chamada *Rota Romântica* presente no turismo da serra gaúcha.

que são exercidas no âmbito religioso tenham produzido diferentes proficiências de leitura mediadas pela relação ao texto-fonte.

Em relação à escolarização, mesmo que muitos jovens valorizem e corroborarem o discurso vigente sobre a importância da escola “para ser alguém na vida”, isso muitas vezes não implicou na ruptura de trajetórias similares a dos seus familiares, já que para muitos jovens da pesquisa a inserção no trabalho acabou por interferir nos percursos escolares, algumas vezes culminando em repetências e/ou evasão escolar.

Além disso, é preciso ressaltar que a escolarização assume diferentes sentidos para um jovem que necessita trabalhar para garantir o sustento da família, ou para aquele que busca no trabalho o passaporte para o mundo do lazer e do consumo. Mesmo para aqueles jovens que vivem “duras” realidades e vislumbram um futuro diferente do que viveram seus pais, a maioria não deposita nos estudos a certeza do sucesso, já que entendem que o “canudo” não traz garantia de bons empregos ou de uma “boa vida” (PAIS, 2003).

Embora as observações não sejam determinantes, apontam algumas recorrências que não se distanciam dos problemas vivenciados nas periferias: jovens de famílias com baixa escolarização, desprovidos de condições mínimas de sobrevivência – muito menos de viver a condição juvenil – acabam por iniciar desde cedo em trabalhos precários.

Foi presente na pesquisa o ingresso em atividades nas diversas fábricas de calçado de “fundo de quintal” que captam mulheres e, por vezes, algumas jovens de 13, 14 anos da comunidade para trabalhar na costura e colagem de calçados. Por vezes são tarefas que podem ser realizadas na própria casa envolvendo todos os familiares, inclusive crianças.

Outra atividade presente foi a inserção de crianças e jovens nos pequenos estabelecimentos locais como ajudantes (armazéns, lancherias, etc.), ou ainda a inserção no mercado de trabalho atendendo a demandas específicas do comércio, a exemplo das recorrentes contratações de jovens como empacotadores e caixas em supermercados a partir dos 16 anos.

Daiane trabalha pela manhã no Atelier junto com seu tio. Conforme narra, lá são todas mulheres da própria comunidade, conhecidas, poucas são tão jovens como ela, apenas uma guria de 17 anos e Bianca de 15. A rotina é a colagem de sapatos, geralmente colocando strass. Depois que sai do trabalho, às vezes cansada, vai para aula. Ela estuda na 8ª série. Lá se diverte bastante, tem bastante amigos, nem todos são da igreja. Nas quartas-feiras ainda ensaia no coral da igreja. Na sexta, é o dia da faxina, precisa ajudar sua mãe. No sábado, é mais faxina, dessa vez, a mais pesada. A tarde vai para Escola Bíblica Dominical onde está atuando junto a demais jovens de sua idade como auxiliar da professora na classe infantil. Quando termina a classe, lá pelas seis horas, sai com as amigas, “bater perna por aí”, outras vezes na própria igreja tem festas de aniversário ou confraternizações (Trecho extraído do diário de campo de 02 de novembro de 2012).

Estava absorvida pela leitura de “Tachos, ganchos e biscates,” fui interrompida pela notícia [fornecida pelo meu esposo]: “Daiane está trabalhando aqui pertinho, de caixa no supermercado!”. E o texto ganha vida, enquanto a jovem ex-aluna também procura ganhar a vida para ajudar em casa e guardar ainda algum recurso para o lazer e consumo (excerto extraído do diário de campo, agosto de 2013).

A rotina de alguns jovens dificultou até mesmo a organização de horários para conversar fora do espaço institucional da igreja. Esse foi o caso de André, 17 anos, que iniciava seu dia na madrugada trabalhando como padeiro. A rotina que se arrastava há alguns anos não parecia fácil. Durante anos, conciliou trabalho, escola, igreja, ainda assim, sempre procurou tempo para se divertir – ao menos nos finais de semana – conforme me contava sorridentemente.

Aliás, foi esse jeito alegre, diria “brincalhão”, que inicialmente me chamou atenção sobre o jovem: sempre rindo, transitando em grupos diferentes da igreja, por vezes contestando, encontrando brechas, as voltas das meninas, concomitantemente, aparentando responsabilidade em relação aos compromissos da igreja. André esteve presente na maioria dos espaços por onde peregrinei. Mesmo quando eram campanhas em outras congregações, o observei acompanhado das lideranças de seu setor, o que me fez considerar que se trata de um jovem que vem sendo investido para assumir esse lugar e/ou almeja tal papel.

Outro ponto observado entre alguns jovens mais velhos remete ao afastamento da escola para assumir compromissos com a igreja, no ensejo de “ser alguém” no âmbito religioso. Nesse caso, acompanhei um jovem de 26 anos que já havia abandonado anteriormente a escola para trabalhar. O jovem retornou sua

trajetória de escolarização e estava concluindo o Ensino Fundamental na modalidade da Educação de Jovens e Adultos (EJA) numa escola pública local. No entanto, durante o ano de 2011, estabeleceu como projeto de vida – ou *propósito com Deus* conforme denominam – que dedicaria maior parte do seu tempo ao trabalho na igreja no próximo ano, visando ascender aos degraus almeçados na instituição. O que não é fácil, conforme foi discutido no terceiro capítulo, ascender nos cargos da igreja exige anos de dedicação o que, no caso desse jovem, resultou na reincidência do abandono escolar.

É importante salutar que muitos desses jovens que projetam atuar no trabalho evangelístico da igreja, seja por terem recebido o chamado divino ou por incentivo da igreja, acabam por dar continuidade aos seus estudos ainda que em espaços não escolarizados, como é o caso dos espaços de aprofundamento nos estudos bíblicos. A esse respeito, além dos cultos de estudos bíblicos semanais e das escolas dominicais de jovens e adultos, a Assembléia de Deus de Canudos dispõe de um espaço especializado na formação religiosa: a Escola Bíblica Beréia, mencionada nas narrativas como um lugar frequentado ou que se deseja frequentar.

No caso português, os jovens também possuem um espaço de referência especializado na preparação para o trabalho evangelístico, nesse caso, o Seminário de Fanhões. Diferentemente do caso brasileiro, os jovens que participam desse seminário terminaram a escolarização básica e, ao invés de ingressarem no ensino superior, inserem-se nesse espaço de estudos. Os cursistas com quem pude conversar residem no próprio seminário, alguns são casados e, nos pequenos quartos individuais improvisam pequenos apartamentos. Para auxiliar o custeio das despesas, é possível auxiliarem nas diversas atividades promovidas no local. A exemplo de Pedro, 29 anos, que reside no seminário com sua esposa, a qual encontrei diversas vezes nos trajetos de retorno do seu trabalho em Lisboa.

Pedro estava escrevendo um trabalho com seu notebook e anotações a punho. Interrompeu os estudos quando percebeu que o observava. Contou-me a rotina intensa de aulas de segunda à sexta-feira pela manhã, trabalho no seminário à tarde, já que reside lá e, como norma, precisa auxiliar no trabalho. A noitinha vai para a biblioteca e depois vai para o quarto, na verdade um mini apartamento praticamente, todo decorado com objetos, quadros de casamento, móveis de sua própria casa que levaram no limite do espaço de uma peça e

banheiro, conforme pude observar quando estive presente no local. Ele explicou-me que a realidade de lá era diferente do Brasil, população muito católica, Portugal tinha apenas 30.000 assembleianos, e muitos estudando para atuar conforme o “chamado”. Só na turma dele, há cerca de 40 jovens oriundos de Lisboa, Porto e outros lugares. Em Portugal, há apenas três seminários destes, sendo os outros dois batistas. Pedro mostrou-se apreensivo com o futuro, mas também preciso lembrar que é um pouco o clima incerto e tenso do país que se coloca em questão, sobretudo quando não há tantas igrejas assim para atuarem, o que me parece haver é um grande incentivo para que atuem fora nas missões (Excertos extraídos do diário de campo, 10 de março de 2013).

A tensão vivenciada com a crise financeira foi amplamente debatida em diferentes âmbitos sociais no período que estive em Lisboa, o que considero se articular aos sentidos que esses jovens atribuem para seus projetos de vida. Como no caso de Pedro, foi possível perceber a dificuldade de fazer planos sobre o futuro, o que não resulta apenas da crise, mas dos próprios tempos de incerteza de nossa época. Nessa *superfície*, torna-se difícil fazer previsões, inclusive ao que se refere a uma trajetória traçada no *chamado de Deus*, como se o futuro nem mesmo a Deus pertencesse.

O clima de incerteza foi pautado diversas vezes nos espaços institucionais, como rememoro nos pedidos de orações, ajuda, força para superar o que consideram um momento muito difícil. Outras vezes havendo interrupções nas práticas culturais com despedidas saudosas de um dos entes da família – geralmente pais ou tios – que retornavam a Angola para garantir o sustento da família, o que justificavam pela falta de empregos em Portugal ao mesmo tempo em que lutaram muito para toda família abandonar o “sonho” construído: moradia, maior segurança, escola para os filhos.

Alguns jovens com quem conversei nasceram e cresceram uma significativa parte de suas vidas em Angola. Ao longo das narrativas, descreviam dificuldades enfrentadas como aprender outra língua, costumes e práticas, inclusive no contexto escolar. Nesse caso, remetiam-se a preocupação em passar nos exames, sobretudo até superarem as diferenças curriculares entre os países.¹⁵¹

¹⁵¹ No período que estive em Lisboa, não eram apenas imigrantes africanos que buscavam oportunidades em Luanda, soube de muitos brasileiros que foram trabalhar na capital. As notícias nos telejornais também traziam situações de subempregos e, até mesmo, denúncias de trabalho escravo em países europeus vizinhos em que trabalhadores portugueses acabavam por se submeter.

Hoje pela manhã procurei chegar no horário exato do início da EBD e não participar das práticas de louvor e oração que se iniciam uma hora em meia antes, às 7h30min da manhã. Isso foi muito bom, pois mais uma vez encontrei um grupo de jovens (2 meninos e 1 menina entre 13 e 15 anos, da turma de adolescentes da EBD e um outro menino da turma de juvenis, Meny, 17 anos) no caminho do metro para a igreja. Invés de ir de ônibus, segui caminhando com eles, ouvindo suas conversas num momento sem quaisquer tutelamentos institucionais. Passos apressados, seguiram conversando, o assunto era futebol. Delmar é desportista, explicava-me Meny. Contava que ele esteve com fome em um evento pois não havia almoçado, nem levado lanche como havia recomendado seu treinador. O que, segundo ele, era bom, pois jogava melhor com fome. Meny, o mais velho do grupo, assumia uma postura de dar conselhos. Neste momento, explicava que o corpo deveria ter equilíbrio, não poderia ficar sem comer. Também deu exemplo ao contrario, daquele que come em excesso, afirmando que Deus não se agradava daquele que come de gula. E logo um perguntou o que era gula. Após explicar, dando o exemplo de sua mãe que na juventude era magra e, ao envelhecer, o corpo foi mudando, ficando mais “cheinha”... logo eles entenderam que não fazia bem e era pecado, concordaram. A prosa seguia, às vezes ritmada pelos passos e tropeços na estrada. Em seguida, falava em alguma das irmãs dos rapazes, explicando que também não fazia bem dormir muito tarde, trocar a noite pelo dia, pois o corpo se acostumaria e não faria bem, seria uma pessoa noturna, como explicou, me pareceu se referindo a ideia de que teria dificuldade já que teria muitas responsabilidades durante o dia... O assunto do futebol não retornou diretamente, mas em seguida Delmar comentava que iria pedir para sua mãe lhe comprar um tênis em determinada loja...fiquei pensando onde seria e o como este item se torna essencial aos jovens. Também percebi na caminhada como estes jovens tem uma serie de compromissos durante a semana, como descreveu Meny: “escola, jogral (igreja), hap ...” Sobre escola, comentavam que não tinham tanta dificuldade, mas logo a fala cúmplice reconheceu que o ensino seria “mais puxado” em Portugal do que no Brasil ou em Angola, inclusive a respeito da aquisição da língua, exigindo muito estudo. Para eles, não foi tão difícil, estão no 8º ano e apenas Meny no 9º, alguns vieram pequenos, a exemplo do próprio Meny, aos 3 anos. Mas Delmar, por exemplo, veio aos 11 anos. Para superar as dificuldades e não “chumbar” na escola, Meny comenta que é muito importante a ajuda da professora (Excerto extraído do diário de campo de 10 de março de 2013).

A maioria dos jovens portugueses recorrentemente está envolvida em outras atividades, muitas das quais desportivas ou artísticas oferecidas no turno inverso da aula. Como a rotina de estudos é intensa e muitos não residem perto da igreja, não há exigências que participem dos cultos durante a semana. A rotina é exaustiva conforme narraram alguns jovens, o que pareceu ainda mais presente para aqueles que voltam suas perspectivas para o futuro. Nesse caso, soma-se a necessidade constante de superar-se nos estudos, buscando caminhos possíveis para realização de seus sonhos, conforme narrou o jovem José, morador de Lisboa.

José, 14 anos, conta que deseja ser engenheiro, por isso se esforça para não reprovar. Conforme narra, nunca “chumbou” nenhum ano, pois dedica muito tempo para estudar, embora às vezes, em função dos jogos [futebol], este tempo diminui, como agora que estão jogando contra Portugal inteiro, explica. Além do futebol, José joga basquete, faz musical na escola, entre outras atividades... (Trecho extraído do diário de campo de 14 de abril de 2013).

Para muitos dos jovens de Lisboa a perspectiva parecia voltar-se ao presente, sem maiores detalhes, pouparam o trabalho de detalhar-me sua rotina, mais uma vez, resumindo-a pela lógica *de casa para a escola*.

Juliana, 12 anos, 7º ano, divide a rotina entre casa e escola: “(...) enfim tenho uma vida assim um pouco parada”. Depois de algumas conversas percebo que outras rotinas fazem pare da sua semana, com muito gosto complementa que nas segundas e quintas tem vôlei depois das aulas (Excerto extraído do diário de campo, 2013).

Meny, 17 anos, 9º ano, segue a mesma lógica: “é de casa a escola, ensaios, peças...”. Mas seu primo Meny relembra que ele também faz teatro (Excerto extraído do diário de campo, 2013).

Vanina, 18 anos, faz curso de organização de eventos, também resume sua vida à escola e casa. Às vezes, dá alguma volta sem rumo certo com as amigas e, sem ver muito sentido no que faz ou conversamos, logo conclui: “Não tenho mais nada de interessante para falar” (Excerto extraído do diário de campo, 2013).

Patrícia, 14 anos, 9º ano, mesma rotina: casa-escola. Em casa, precisa tomar conta do irmão mais novo porque seus pais trabalham. Sempre procurou enfatizar que faz questão de estar nos ensaios, cultos, reuniões de jovens, conforme afirma “Gosto de participar de quase tudo.” (Excerto extraído do diário de campo, 2013).

Samantha, 17 anos, 9º ano, é de casa para escola, está no primeiro ano do curso de música, então faz gosto de ouvi-las, aumentar o repertório, estudar para conhecer, afinal, conforme explica: “é diferente de louvar”, por isso está estudando muito (Excerto extraído do diário de campo, 2013).

As jovens mais velhas não estudam mais, Camila, 23 anos, faz estágio, vem à igreja nas quintas, faz grupo gospel aos sábados ensaios. Já Maira, 28 anos, explica que, durante a

semana, tem um tempo especial para Deus, leva uma vida crente, culto na igreja que costuma frequentar, ensaios, EBD... E Meny, depois de muitas prosas ressalta: “Esqueci de dizer uma coisa importante, calma [pausa], no meio disso tudo, eu ainda consigo ler a Palavra e falar com Deus” (Trechos extraídos do diário de campo de fevereiro de 2013).

Crescer e dar bons frutos é algo ensejado pela igreja, pelas famílias e pelos jovens, entretanto, assumir um compromisso com a fé e vivenciá-lo no cotidiano não traz implicações nas razões tratadas, no caso de Canudos, de repetência e abandono escolar. As trajetórias de fracasso escolar são problemas social e historicamente presentes no Brasil, sobremaneira nos setores mais pobres da população em que o direito ao acesso universal a Educação Básica não desfaz as desigualdades e contradições que perpassam a vida desses sujeitos.

A esse respeito, Dayrell (2007) explica que, até recentemente no país, as camadas populares não tinham expectativas de conclusão para além do ensino fundamental, resultando no fato de que as escolas públicas no ensino médio se restringiam a educação das camadas médias e altas da população. A partir da década de 90, a expansão da educação trouxe um contingente cada vez mais heterogêneo de alunos provenientes de uma sociedade profundamente desigual, o que trouxe para dentro dos muros escolares, conforme explica Spósito (2005), conflitos e contradições de uma estrutura social excludente. Concomitantemente, houve a migração dos alunos das camadas médias e altas da população para escolas da rede particular de ensino, produzindo uma nova face da elitização do ensino que consolidou a imagem do ensino público como uma “escola para pobres”, o que teria reduzido seu prestígio e poder de atuação para o zelo da qualidade conforme afirma Dayrell (2007).

Os sentidos do ensino médio, até então, restringiam-se as trajetórias dos jovens das camadas médias e altas da população que tinham como propósito a inserção no ensino superior. Para esses jovens, a ênfase nessa etapa da educação como período preparatório para a inserção nas universidades não se alterou, passou a coexistir com os sentidos atribuídos ao ensino médio para a maior parte dos jovens que são capturados para as necessidades do mercado de trabalho no final do percurso da escolarização, muitas vezes antes (DAYRELL, 2007).

Na pesquisa, mesmo essa trajetória pareceu um desafio para a maioria dos jovens com quem conversei no Setor 2 de Canudos, onde as repetências – sobretudo nos anos finais do Ensino Fundamental – parecem propícias a interromper sonhos narrados de terminar a escola, fazer faculdade, trabalhar em determinada profissão e, como narraram a maioria dos jovens, depois casar.¹⁵²

Dayrell (2007) considera que, apesar da abertura da escola, parece que a mesma não conseguiu estruturar um ponto de diálogo com os sujeitos que nela se inserem e suas outras realidades, muitas vezes contraditórias e conflitantes em relação ao aluno idealizado pela escola moderna. Conforme destaca o autor, a escola continua firmando seus propósitos na formação de alunos, esquecendo o jovem que existem neles. Quando assume alguma perspectiva sobre os jovens, predomina a representação negativa, remetendo a uma visão de juventude projetada no futuro, como um “vir a ser”. O problema ainda se assevera quando se trata de jovens pobres, sobretudo negros, que passam a ser vistos na perspectiva da falta, da irresponsabilidade, da desconfiança, dos riscos que representam, tornando impossível perceber quem são de fato esses jovens, o que pensam, desejam e o que são capazes de fazer.

A lógica da ausência pode ainda se apresentar sobre outras facetas. No caso desta pesquisa, as narrativas dos jovens levaram-me a inquietante interrogação sobre as relações entre os modos de ser, pensar e vivenciar a fé nos bancos escolares. Enquanto professora, já havia presenciado diversas posturas de colegas, pais e alunos marcadamente evangélicos nas suas relações no âmbito escolar. Apesar da forte presença de hinos, músicas cristãs, histórias bíblicas e marcas da fé que atravessavam o cotidiano escolar, situações conflituosas mostravam-se presentes.

Por vezes, os conflitos remetiam as posições de algumas famílias evangélicas quanto a determinadas festividades como São João ou *Halloween* que demarcavam o calendário escolar.¹⁵³ As desavenças também se mostravam presentes, por vezes,

¹⁵² O casamento foi reiteradamente presente nas narrativas dos jovens sobre seus projetos de vida, o que tem relação com o fato de ser algo almejado também pela igreja, torno a ressaltar: o casamento é necessário para assumir ou ascender os “degraus” da instituição.

¹⁵³ São João consiste, *grosso modo*, a uma festividade de origem católica que ocorre no final do mês de junho em várias localidades do Brasil e que, em muitos casos, imbrica-se a imagens socialmente construídas da vida no campo, como vestir-se de caipira, casamento na roça, etc. Já os festejos de

entre os próprios alunos, geralmente remetendo a desagradáveis apelidos denegrindo a imagem dos estudantes evangélicos, a exemplo das jovens de saias e cabelos compridos serem chamadas de “crente do rabo quente”. Rememoro ainda outros momentos em que as narrativas fortemente discriminatórias vinham justamente dos adultos, inclusive de professores, quando utilizavam os mesmos comentários depreciativos em relação aos evangélicos, como se fossem, como declarou certa vez uma professora, “alienados”.

A expressão preconceituosa da professora não pode ser pensada isoladamente, remete a discursos circulantes em diferentes âmbitos, inclusive acadêmicos, conforme foi tratado no terceiro capítulo. A questão é novamente problematizarmos: em relação a quem os evangélicos são considerados alienados? A parcela da população que não professa nenhuma religião? Ou que estão inseridas nos movimentos sociais ou sindicatos? Ou a maioria da população que, como essa professora, declara-se católica?

Devido a essas vivências no cotidiano da escola, causou-me surpresa que os jovens de Canudos silenciassem esses episódios ao narrarem seu percurso escolar. Passei a considerar que eles não se sentiam a vontade para falarem de determinadas questões tendo ciência de que sou professora. Inicialmente, construí diferentes estratégias para observar se narrariam algumas questões sobre as relações no âmbito escolar, assunto que foi relatado somente quando diretamente abordado. Ainda assim, algumas vezes, tendendo ao incômodo silêncio, razão pela qual coloquei em suspeição a questão ao longo da pesquisa.

Eu tive professores que respeitavam e tive professores que não respeitavam. Eles não... Tive uma vez um caso, que eu estou recordando agora, que ela abriu a seguinte questão: deu um anúncio... não sei se tu lembra na época da [Igreja] Universal que roubaram não sei quanto de dinheiro, que deu na TV e tal. E daí eles comentaram... na aula ela comentou que os crentes eram tudo ladrão. E saiu assim. Eu sei que ela saiu tem um tempo já. E ali, aqui no [nome da escola] tinha bastante evangélicos na minha sala, e aquilo ali levantou um pânico muito grande. E eu já tive professores que preferiram nem comentar o assunto, nem tocar no assunto, que religião não se discute, política não se discute... e aí entra aquela filosofia. E já tinha professores que gostavam de discutir. Tinha a professora [nome da professora], que

Halloween não são próprios do Brasil, ainda assim, a festa de dia das bruxas, como também é conhecida, vem ganhando espaço inclusive nos contextos escolares.

dava aula de português, e ela sempre tinha aquela curiosidade enorme de saber como é que é. E eu não tinha vergonha de falar, eu perdi a minha vergonha até porque eu fiz teatro quando era adolescente, então quando eu fui ali pra juventude eu fiquei sem vergonha, vamos dizer assim [risos]. E daí então, ela gostava de sempre ter essa curiosidade. Tive poucos professores que eram evangélicos... muito poucos. Se eu tive dois foi muito! [...] Já na faculdade agora é diferente. O pessoal [professores e colegas] tem uma ampla visão, que tu não precisa... “Ah, mas o que que tu faz?”, eles não precisam, “Ah, mas tu não pode fazer isso?”. Eles não, eles já tem uma ampla visão. Que a gente tem uma vida social normal, que é normal, que isso não é... sabe? Então tipo, quando eu falei que era evangélico, todo mundo achou numa boa. Não precisei dar explicação. Se eu falasse a 4 ou 5 anos atrás...Meu Deus! (Luciano, 21 anos, cursando o Ensino Superior, Canadá, 2012).

Outro apontamento possível para que os jovens pouco tenham narrado tais experiências pode ter relação com a crescente visibilidade pública do *ser evangélico*, talvez alterando as relações fora da igreja. Conforme narrou Luciano a respeito de sua experiência na Universidade, diferentemente da época da escola, atualmente não precisa mais dar explicações quando se identifica como evangélico, visto que a maioria de seus colegas e professores já parece entender do que está falando. Talvez, nessa direção, deixando as trajetórias escolares do passado no passado.

Em contrapartida, os jovens assembleianos no contexto português muitas vezes se mostraram incomodados com os sentidos atribuídos à crença nas relações sociais, inclusive no âmbito escolar, assunto que se tornou pauta constante de suas narrativas, dessa vez, sem qualquer esforço no debate.

Ser jovem, é sempre diferente. Lá fora [no mundo secular] há dias mais fáceis e dias mais complicados. [...] Pensamos quem somos mesmo o que queremos ser. Mas lá fora [dos pares da igreja] temos aquela tendência de que, por exemplo, para estar num grupo és uma única pessoa cristã e o resto é tudo lá do mundo então há sempre aquela tendência de ser puxado por aqui ou por ali e nós, digo por mim, de vez em quando deixamo-nos levar. [...] Eu depois arrependo-me, do que se passa não que sejam coisas muito graves [pausa], mas invés de dizermos não, acabamos por nos deixar levar. Que somos, o que é mesmo que queremos ser. Somos todos cristãos e o mundo é ... pronto, digamos que é, mas podemos ser livres e assim lá fora eu sinto muito, muita [pausa] pressão. Principalmente, tem um livro de higiene, adolescências, em que as professoras, no primeiro período, por exemplo, eu sentia na aula tanta raiva porque depois falam e depois falam um bocadinho do cristianismo, mas quando a pessoa começa a tentar explicar digamos que ridicularizam, pronto não entendem! É aquela coisa que começam a fazer gozo e depois fazem cada tipo de pergunta e a pessoa ao tentar explicar eles não querem saber, e começa a explicar eles fazem gozo e, pronto, chega

uma altura que é muito chato realmente, muito difícil, mas pronto. [Pausa] E depois há certas perguntas, porque ser cristão é pela fé, não se pode explicar tudo, mas como não se pode explicar tudo fica assim... é chato. Uma coisa difícil é que lá fora as pessoas tem uma ideia muito errada sobre o que é ser cristão. Antigamente, as pessoas tinham a ideia de não matar, não mentir, não isso, não aquilo... as pessoas viviam religião, e não viviam o cristianismo verdadeiro. E tinham ideia errada de que basta não mentir, não roubar, não fazer isso que vão logo para o céu. E depois têm pessoas, por exemplo, tenho um colega que estamos sempre nessa coisa de discutir religião. Para ele, a religião foi criada porque as pessoas tem necessidade de sentir que não pode ser só isso, que depois de morrer tem que haver sempre algo, portanto a gente não foi criado pronto para sustentar essa esperança vaga de que quando morrer vai haver sempre algo. E tento explicar que ser cristão é pessoal, é algo pessoal, é mesmo um sentimento. A nossa vida mesmo é uma prova e a nossa vida mesmo é uma prova é muito pessoal não se consegue mesmo explicar. Por exemplo meu professor de inglês costuma dizer que Ah hoje em dia as pessoas encontram descanso, paz, conforto, pronto por meio de música e não sei o que e que não precisamos de Deus para sentir assim. Eu tento explicar que não há como comparar de jeito nenhum as coisas de Deus com o mundo lá fora é completamente diferente não se pode mesmo comparar. Eu não sei o que é diferente. Uma coisa é que eles têm tendência é de mudar, estão sempre a mudar, hoje gostam disso, a manha gostam daquilo. E tipo sempre aquela pessoa a se desiludir. E aqui temos fé em Deus é uma coisa completamente diferente não se pode mesmo comparar. É [pausa] é uma luta mesmo muito constante e eu fico, como já tinha dito, fico numa aula toda tremendo, porque fazem cada comentário, dizem cada coisa, cada insinuação, que chega um momento em que, olha a pessoa quer evaporar daquele sítio, mas pronto eu sei que tenho que aguentar. E infelizmente uma coisa que me abalava é que quando ouvia qualquer coisa sobre Deus ficava toda ferida, ficava a duvidar entre aspas. Mas agora não tenho esse problema, porque eu orei muito e agora eu consigo ficar mais confortável num ambiente em que pronto falam mal de Deus, isso e aquilo, estou mais habituada, mas antes era [Pausa, comoção na narrativa] muito difícil (Suzana, 17 anos, 9º ano, Portugal, 2013).

Os jovens lisboetas de maneira abrangente consideraram que são vistos e tratados de maneira diferenciada na sociedade, o que narraram também vivenciar nos espaços escolares, conforme remeteu a jovem Roberta, 22 anos: *Tudo muda quando dizemos que somos cristãos.*

“Há professores que ridicularizam, aproveitam qualquer coisa para levantar uma boca”, ou seja, para fazer um comentário como explica Roberta. Conta um exemplo de um colega na escola em que fazem estágio. A aluna comentou a ele que iria pedir ajuda a Deus no exame. Ele então teria questionado se ela já havia visto Deus, caso contrário, não deveria acreditar Nele. “Nem dão espaço, sempre a cortar, sempre a fazer com que a pessoa se sinta quase ridícula, ou muito burra, ou ignorante por acreditar em Deus. E eu acho que os professores também tem que ter a mente aberta para perceber que há alunos, há pessoas na escola, que

não têm a mesma perspectiva, mas que isso também não quer dizer que sejam burras é simplesmente uma forma diferente de ver o mundo. É neste caso que é bom o teu estudo [referindo-se a presente Tese] para perceber porque é que são assim, porque é que têm este comportamento e a partir do momento que conheçam comecem a respeitar mais.” (Roberta, 22 anos, cursando o Ensino Superior, Portugal, 2013).

Cabe salutar a retomada dessa questão em conversas pelas redes sociais no período que retornei ao Brasil, no *bate-papo* pelo *Facebook*, a jovem mostrou-se muito interessada em estudar, conforme compreendi, os desafios de ser professor evangélico no contexto português, o que é raramente citado e observado, mas se torna objeto de muita discriminação, conforme narrou. No que se refere à relação desta Tese aos sentidos atribuídos pela jovem, fiquei particularmente contente que tenha proporcionado o questionamento de sua vivência como futura educadora imbricada ao fato de ser fiel assembleiana. Inclusive porque expressou claramente que gostaria de continuar os estudos após se formar e juntar recursos para realizar a pesquisa no Mestrado. Por outro lado, essa vontade expressa pela jovem remeteu a tensão vivenciada e, acredito muito silenciada, nos espaços escolares. Nesta direção, penso que o desconhecimento sobre o fenômeno religioso e suas implicações impossibilita colocar em questão posturas intolerantes ou indiferentes diante da diferença – o também se produz nos espaços escolares.

Não foram somente os jovens lisboetas que narraram experiências conflituosas no percurso escolar, os pais também rememoraram situações adversas que acompanharam na vida escolar de seus filhos.

*Na conversa em Alqueirão Mem Martins com um casal assembleiano, contam sobre o filho de oito anos que voltou da escola para casa comentando que não havia gostado do filme assistido na aula de ginástica, porque parecia filme de adulto. Então, os pais buscaram na internet se informar sobre o filme que se chama *Sexy Denis*, um filme que, conforme consideram, seria para o 3º ano. Narram que, ao conversarem com a professora, sentiram-se compreendidos, até que souberam pelo filho o que aconteceu após a conversa. O filho contou que, ao retornar a sala, a professora havia perguntado aos “miúdos” o que tinham achado do filme, e que praticamente todos havia gostado. A situação ficou como se apenas o menino e os pais não tivessem gostado, portanto, estaria tudo certo e o menino ficaria de lado. Como comentam, “agora com oito [anos] ele já é separado”. Em virtude da crença, o pai explica que, como virou hábito comemorar Halloween, carnaval na escola, nesses eventos procuram não mandar o filho para aula. Essa medida foi adotada porque, ao procurar conversar sobre*

isso na escola se sentiam como se fossem “bichos raros”, como se estivessem a “tapar os olhos dos seus filhos”. Como conta: “Somos vistos como esquisitos nessa sociedade, sentimo-nos como se fossemos bichos raros.” (Trecho extraído do diário de campo de 10 de fevereiro de 2013).

Quando os assembleianos lisboetas narraram serem tratados como se fossem *bichos raros*, pareciam expressar a sensação vivenciada de uma minoria religiosa num país tradicionalmente católico que, apesar do direito garantido pelo Estado liberdade religiosa, continuam vivendo a condição de minoria.

Cruz (2002) explica que o conceito de liberdade religiosa não é unívoco, surgiu como um direito cívico na primeira geração de direitos, sendo concebido de forma restritiva à consciência individual e não como um direito social, coletivo das igrejas, o que culminou no constante conflito de pensadores e religiosos. Na maioria dos países europeus, havia uma confusão entre Estado e Igreja, assim a defesa do direito individual era vista como uma oposição ao Estado e, por conseguinte, a defesa de liberdade religiosa do indivíduo como uma contraposição dele à Igreja.

Conforme Cruz (2002), o desenvolvimento das Ciências Sociais permitiu o conhecimento sobre o fenômeno religioso, possibilitando perceber a liberdade religiosa como um direito que deveria ser coletivo, visto que a religião não poderia ser entendida como um simples sistema de crença, concepção que permitiu contemplar não apenas a necessidade de liberdade de pensamento, mas de culto. Nessa direção, os direitos surgidos na história dos direitos humanos após a Primeira Guerra Mundial – chamados de direitos de terceira geração – reclamam ao Estado não apenas a defesa do cidadão, mas a uma série de direitos sociais que deveriam ser garantidos, como a liberdade religiosa.

No caso brasileiro, a forma como se conquistou esses direitos não se deu de igual maneira, conforme descreve Carvalho (1995), dois conjuntos de fatores influenciaram outros rumos para construção da cidadania no Brasil. Herdados do período de colonização portuguesa: os portugueses deixaram uma enorme colônia dotada de unidade territorial, lingüística, cultural e religiosa, e, ainda, uma população analfabeta, uma sociedade escravista, uma economia baseada na monocultura do açúcar e no latifúndio, um Estado policial e fiscalizador, de maneira que, no final da Colônia, o autor sustenta que não havia nem cidadãos brasileiros, nem pátria

brasileira. Nesse período, a luta pelos direitos ficou centralizada na independência política do país e na construção da identidade nacional.¹⁵⁴ Alguns autores corroboram a ideia de que, no Brasil, embora alguns pressupostos estivessem presentes desde o Império, a consolidação dos direitos políticos e civis ocorreram posteriormente à conquista dos direitos sociais, nesse ponto diferenciando-se de outros países.

O direito a liberdade religiosa não é apenas um direito individual, hoje também é reconhecido como um direito social nas sociedades democráticas, permitindo exigir garantias por parte dos poderes públicos. Nessa direção, Cruz (2002) considera que o Estado possui como obrigação reconhecer juridicamente as igrejas, embora isso não signifique que venha dando conta do reconhecimento das diferenças sociais dessas religiões em cada sociedade. O Estado moderno deveria reconhecer a representatividade das forças sociais, chamar os interesses sociais para instâncias da vida pública, não devendo tratar preferencialmente ou privilegiadamente determinada confissão religiosa. Segundo o autor, o Estado precisa reconhecer a diversidade de confissões em relação umas as outras, seja em sociedades majoritariamente católicas, protestantes ou islâmicas (CRUZ, 2002).

Ao longo do centenário da Assembleia de Deus em Portugal, experimentou-se a condição de não ser reconhecida como igreja pelo Estado, um direito hoje assegurado *in jure*, mas que *in facto* não garantiu outra condição senão de uma minoria religiosa num país tradicionalmente católico. O que não significa que estejam “isolados”, os próprios assembleianos ajudaram a fundar a Sociedade Bíblica de Portugal no século passado, comungando uma série de ações com demais igrejas, as quais não incluem determinados setores neopentecostais, nesse caso, porque sequer são reconhecidas como igrejas, carregando ainda a imagem pejorativa de “comércio da fé” – devido a escândalos midiáticos envolvendo seus dirigentes (VILAÇA, 2006; BLANES, 2006).

Conforme discutimos no terceiro capítulo, a história narrada de um povo minoritário, perseguido por sua fé trouxe marcas que são reiteradas constantemente pelos assembleianos. No caso brasileiro, ainda que os assembleianos reconheçam

¹⁵⁴ Para maior aprofundamento ler José Murilo de Carvalho na obra “Cidadania no Brasil, um longo caminho”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

não fazer mais parte de uma minoria devido ao vertiginoso crescimento da população evangélica nas últimas décadas, reiteram narrativas persecutórias em situações que se sentem ameaçados. Como exemplo, o caso de uma lei que tramitava no congresso na década passada para limitar o volume sonoro nas cidades, o que foi interpretado e amplamente veiculado por diversas igrejas evangélicas como uma ameaça ou ainda perseguição às igrejas evangélicas, conforme descreve Mafra (2002). Segundo a autora, o viés persecutório é muitas vezes acionado pelas igrejas evangélicas como mecanismo de atuação diante da sociedade quando se veem desprovidos das mesmas “armas” que lhes assegurem seus direitos (MAFRA, 2002).

Nessa direção, é mister ressaltar que o segmento evangélico não cresceu apenas em população, mas ainda na articulação de seus representantes em diferentes âmbitos sociais (políticos, midiáticos, educacionais, etc.), conforme apontam os estudos tramados na Tese, o que parece ter contribuído para seu maior reconhecimento social, mesmo que não seja isento de controvérsias.

Outro ponto que considero pertinente na discussão refere-se à ênfase na diferença experimentada em nossa época que se articula no caso brasileiro ao reconhecimento e valorização de um país plural: diferentes culturas, raças, etnias, religiões, etc. O que se mostra potente nos discursos circulantes em diferentes âmbitos sociais e se efetua como direitos – ao menos *in jure*. Isso talvez também se articule a construção de outras imagens sobre os evangélicos. Conforme registrei recorrentemente no diário de campo, parece que ser evangélico no Brasil não é mais razão de silêncio quando 26% da população declara-se evangélica e, um contingente ainda maior, parece familiarizado com alguns sentidos desse *ser evangélico* ou *ser cristão* evocado, entre outras razões, pela influência do mercado *gospel*.

Esse ponto parece marcante já que a inserção do mercado *Gospel*, embora crescente também em Portugal, não apresenta a mesma potência experimentada no Brasil em que suas marcas parecem tecer-se nos mais inusitados espaços sociais. De forma crítica, muitos jovens assembleianos, em diferentes momentos, corroboraram a concepção de Luís (22 anos, Canudos, 2012) ao afirmar que [...] *ser evangélico hoje virou moda, todo mundo se diz evangélico [...]*. Narrativa que vai ao

encontro do que descreveram os pastores em diversos momentos, conforme remeto aos excertos transcritos no diário de campo referente a pregação durante o Congresso de Jovens da UMADC.

[...] Deus levantou Jeremias [personagem bíblico descrito na pregação] no seu tempo para falar dessas coisas, do povo que se dizia crente, mas não tinha comportamento de crente. Eu tenho andado pela nação brasileira, parte dela na verdade, porque eu não conheço o Brasil todo. Mas onde eu tenho passado, tem gerado no meu coração uma preocupação: hoje em dia, parece que ser crente virou moda. Todo mundo está querendo virar crente, todo mundo está querendo dizer que tem Jesus. Fazem fitinha de Jesus para colocar na cabeça, fazem camisetinha de Jesus “I love Jesus”, “I am Jesus”, “ai” [ironicamente referindo-se a primeira pessoa do singular na Língua Inglesa, “I”] não sei o que Jesus... Fazem bandaninhas, fazem tornozeleirinhas, fazem pulseirinhas. Fazem Marcha de Jesus, passeata de Jesus. Mas quando olho para Jesus parece que vejo ele dizendo: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz”. Eu me lembrei duma passagem de Paulo. Paulo diz assim: “Se já ressuscitasse com Cristo, só ressuscita quem já morreu”. O apóstolo Paulo está dizendo, portanto se já ressuscitasse com Cristo, só pode ressuscitar para Cristo quem já morreu. Então a Bíblia é verdadeira, porque a Bíblia manda, quem quer viver com Cristo precisa morrer para este mundo, tem que morrer para este século, tem que morrer para o pecado! (Excerto extraído do diário de campo de 15 de outubro de 2011).

A evocação do *ser evangélico*, articulada a exploração da mídia e do mercado, não é bem vista nas narrativas dos assembleianos, na medida em que sua visibilidade poderia destoar da imagem que socialmente deseja se construir de um modo de vida cristão, o que não poderia apenas estar vinculado a gostos e estéticas, conforme se referem. Por outro lado, a própria igreja parece se beneficiar desse *boom* no mercado religioso, já que seus produtos e serviços acabam também sendo mais procurados, favorecendo o crescimento da igreja em todas as dimensões e a visibilidade de uma imagem positiva da crença que tende a se inserir em diversos espaços sociais, inclusive escolares.

O que não significa que a questão religiosa seja um tema tranquilo, ninguém deixa para fora dos muros da escola os modos de pensar e viver em relação ao mundo. Ainda que se possa buscar *posturas mais abertas* às diferenças conforme reivindicou a portuguesa Roberta, isso não isenta ninguém de suas crenças – sejam atreladas ou não a alguma religião ou a ciência.

Parece reinar a concepção construída ao longo da Modernidade de uma espécie de isenção do que somos por meio da racionalidade que subsidiaria a base para a produção de uma almejada sociedade, vinculada aos ideários do progresso, da ordem e da ciência, que supostamente a isentaria de suas crenças. Nessa direção, a laicidade do Estado tornou-se fundamental para construção da almejada sociedade, inclusive para garantia do direito a liberdade religiosa, conforme explica Cruz (2002). O que não significa que o Estado deva estar alheio ao fenômeno religioso, ao contrário. A laicidade deve garantir que o Estado não seja confessional, mas isso não deveria isentá-lo de ter uma atitude de reconhecimento, identificação e respeito à liberdade religiosa.

Sabemos que a educação escolar foi vista como essencial para a construção dessa nova sociedade, por sua vez, sinalizando que a escola pública também deveria ser laica. Nesse caso, a laicidade significa que a escola pública não pode ser confessional, novamente: o que não significa que esteja indiferente a realidade religiosa que, imbricada no tecido social, também se faz presente nos espaços escolares. Mas que sentidos assumem para os jovens? Como percebem essas relações?

Eu tenho um professor de história que está sempre a reclamar comigo, eu queria apenas e eu poder dizer da fé, do que a Bíblia apenas fala e ele não dá pé porque, eu digo que a Bíblia não é assim, ele diz o contrário. Estamos sempre assim na sala de aula, eu e o professor. Os colegas às vezes até ficam sem intervalo quando acontece isso. Quando eles ficam zangados [referindo-se a quando os colegas brigam] eu vos digo a Palavra, eles dizem que não está a dar, não querem ir a Igreja, isso não é pra mim, que o inferno é só o calor que dá pra virar igual na praia (risos). E quando nós tentamos corrigir algo dizem que nós somos malcriados, dizem que nós é que sabemos tudo, que nós é que temos que cuidar da nossa vida, que nós não temos nada a ver com eles [...]. Nós aqui na igreja temos mais liberdade de falar aquilo que queremos porque quando nós falamos de Deus nas aulas eles começam a discriminar a gente, começam a dar conta, uns começam a afastar-se [...]. Se eu estou a fazer alguma coisa má eles já vão a falar [...]. Por isso, às vezes, é difícil (José, 14 anos, 8º ano, Lisboa, 2013).

Meny, 17 anos, cursando o 9º ano, trouxe comentários complementares a José. Explicou que entre seus colegas costuma procurar aqueles que são cristãos, pois recorrentemente ouve “chacotas”, entre as quais lhe dizem que irão fazer *pacto com Diabo* para provocar-lhe qualquer reação, embora sejam eles mesmos que lhe

procuram para conversar, pedir conselhos. O que, segundo o jovem, não é fácil, pois para não deixar-se influenciar pelos colegas no que denomina *coisas do mundo* precisa fazer muitas renúncias, pois precisa fazer escolhas que mostrem sua postura de cristão perante os colegas, assumindo para sua vida um compromisso firmado com a crença.

Já Patrícia descreveu-se como uma pessoa muito intempestiva fora da igreja, conforme narrou em relação aos professores e colegas do 9º ano:

Eu sou uma pessoa muito explosiva, né. Então na sala de aula eu explodo mesmo. Na sala de aula, chamam-me de Jeová. Quando eu falo de Jesus eles já falam “Ah a Jeová já vai falar” [...]. Eu como sou uma pessoa muito explosiva começo a falar: “Não sou Jeová! Não sou Jeová! sou cristã! sou cristã! sou cristã!” E eles não querem saber: “É Jeová, é Jeová!”. Então Isso também quando tipo quando pedem alguma coisa e eu digo que não, ou quando querem passar a frente e eu digo que não, e eu falo assim: “Não”. Eles dizem “Ah, dizes que é cristã e depois não ajudas”. E eu fico: “Mas o que uma coisa não tem a ver com outra?” E a gente começa a discutir e depois quando eu estou a discutir é porque e se eu sou cristã não posso discutir, eu não posso fazer muitas coisas porque sou aquilo, estás a ver? Então, às vezes, eu tento não responder ou ir embora. E isso, às vezes, é muito difícil, porque eu sou uma pessoa muito explosiva com estes assuntos. Quando estou aqui sinto-me bem, sinto-me em família, é sempre aquele embaló, estamos todos bem. Quando a gente discute também, pronto é aquele perdão, a gente conversa, eu sou uma pessoa difícil de conversar (Patrícia, 15 anos, Lisboa, 2013).

Outros jovens demonstraram conseguir se relacionar melhor com os professores e colegas, embora tenham ressaltado que nem sempre entendem os sentidos daquilo que proferem, conforme relatou Vanina.

Eu sou uma pessoa muita extrovertida e me dou muito bem com todos e também com os professores, mas às vezes não compreendo algumas coisas que eles dizem. Por exemplo, eu tenho uma professora que diz que queria ir pro inferno porque lá tem discoteca e essas coisas. E pronto, acho que às vezes eles dizem coisas que não tem nexo (Vanina, 18 anos, 9º ano, Lisboa, 2013).

Na mesma direção, Lúcia rememorou a sua relação na escola com professores e com outras colegas evangélicas da mesma classe no 9º ano, o que também foi debatido, na sequência por José:

Na minha escola nós somos três raparigas evangélicas e graças a Deus porque eu nunca estou sozinha, nas minhas ideias eu nunca estou sozinha (...). Às vezes também assim, por exemplo, estamos lá envolvidas com as outras colegas, e toda a gente sabe lá que nós somos evangélicas, (...) e às vezes assim, por exemplo, em determinadas músicas por exemplo eu saio a cantar e a minha amiga evangélica diz assim: “Vai crente, vai!” Eu fico a pensar: “É melhor parar.” Ela é como se fosse um anjo para me guardar e para me dizer o que estou a fazer errado e o que estou a fazer certo. E depois também os professores, os professores às vezes, tipo alguns quando falam sobre preceitos bíblicos e eu defendo, alguns estão abertos a assim a ouvir as ideias. Assim, por exemplo, uma professora de geografia minha no ano passado, eu lhe contei tudo as diferenças entre católica, evangélicas, que aqui não era padre era pastor, que não adorávamos imagens e que não nos batizávamos quando pequenos, só quando quiséssemos e ela ficou emocionada e disse que um dia gostava de vir a uma igreja evangélica. Eu também tive uma colega que, uma amiga minha, ela acredita que Deus existe, mas nunca entrou numa igreja e nunca sentiu assim o poder de Deus. E houve um dia em que eu e minhas duas amigas [também evangélicas] estivemos a evangelizar e houve um momento em que ela queria mesmo aceitar, mas nós não deixamos porque ela não conhecia bem, ela só ouviu tipo o que Deus fez em nossas vidas, ela não sentiu o poder de Deus e não tinha bem aquela certeza. [...] Mas no verão ela vai a igreja conosco (Lúcia, 16 anos, 9º ano, Lisboa, 2013).

Às vezes a gente fica assim, porque a Bíblia é mesmo muito mal contada e... alguns já chumbaram [reprovaram] duas ou três vezes. É aquilo, é aqueles tipos de miúdos que os pais estão separados, então eles ficam às vezes frustrados. Então, às vezes, o professor não consegue dar aula. E quando dá aula, ah como às vezes eles são católicos, são muçulmanos, eles começam a dizer o contrário e às vezes lutam com o professor, e têm sempre as dúvidas contrárias é...seus processos disciplinares. E aqueles que são pacientes, que tem alguma compaixão com os outros, eles vem ter comigo, eles pedem alguma ajuda, às vezes eles pedem dinheiro para comprar algum livro ou alguma coisa assim, e eu empresto, depois eles querem me dar de volta e eu digo que não é preciso, é como se fosse uma benção de Deus. Então, alguns, às vezes, ficam curiosos em conhecer, e eu já trouxe dois aqui a igreja. Eles aceitaram Jesus e agora estão a frequentar a igreja da Amadora, [...] que era uma igreja que eu conhecia, que era mais perto deles, quando eles estudavam lá e vieram a frequentar nossa escola é uma igreja, eles moram lá e agora conheceram a Jesus (José, 14 anos, 8º ano, Lisboa, 2013).

No caso brasileiro, as maiores dificuldades narradas pelos jovens remetiam a postura de alguns professores em saber como mediar às relações entre os sujeitos, conhecimentos ensinados e modos como se colocam diante das diferentes crenças. Nesse sentido, a preocupação dos jovens não era propriamente em responder nos trabalhos e provas o que lhes foi ensinado sobre o conteúdo de evolucionismo, por exemplo, mas ao modo como o professor o desenvolveu na sala de aula.

Conforme o que já foi argumentado nesta Tese, é possível compreender que alguns conteúdos escolares podem ser contrários ao que ensinam as igrejas (independente de qual seja), mas isso não significa que o seu desenvolvimento no espaço escolar necessariamente ocorra de forma afrontiva. Considero que isso depende da maneira como o professor está preparado para abordá-lo, podendo fazer da discussão suscitada pelo conteúdo – provavelmente existente – uma “verdadeira profissão de fé” [em que ambos os lados defrontam-se em favor de suas “verdades”] ou uma produtiva oportunidade de diálogo. Oportunidade essa em que o objetivo não é a defesa de uma “verdade”, da ciência ou de alguma religião, mas ensinar aos jovens – e aprender junto a eles – a compreender a existência de diferentes concepções, sem que isso remeta a deixar de ensinar o conteúdo previsto. Tal afirmação não pretende se firmar em prescrições sobre o papel do professor, ao contrário, apenas explicita o caráter político que mobilizou esta Tese.

Em outra perspectiva, entendo que a igreja assume outras posturas em relação aos espaços escolares, percebendo neles algo mais que o “risco” de que os jovens assembleianos fossem “influenciados” pelos colegas com os valores do mundo. Os registros em campo permitem apontar que os espaços escolares passam a serem vistos como espaços potentes para evangelização, nesse sentido, remetendo a necessidade dos jovens assembleianos “influenciarem” seus colegas, conforme destaque no excerto de diário de campo referente a observação na Escola Bíblica Dominical em Lisboa.

Após a realização das práticas de louvor e oração, deu início a Escola Bíblica. As diferentes classes costumam ficar reunidas nas fileiras de bancos da igreja. A classe das crianças é denominada “Pequenos Missionários”, a classe dos adolescentes chamam-se “Soldados de Cristo”, a classe de Juvenis intitula-se “Chamaste para servir”, a classe de jovens compreende a idade de 30 a 35 anos e, a partir desta idade, há a classe de senhores denominada “Heróis da Fé”. Após a oração e cânticos iniciais da escola, cada turma dirigiu-se para suas pequenas salas separadas por divisórias ou biombo. Acompanho a classe de Juvenis dirigida por uma jovem professora. Era primeira vez que acompanhava especificamente aquela turma, tendo sido acordado anteriormente com a professora minha participação. A aula orientada pela Revista Juvenis da EBD contava ainda com o planejamento da professora, previamente registrado numa espécie de roteiro da aula numa folha de papel destacada do caderno. Era visível que minha presença não a deixava confortável, mostrava-se preocupada em exercer autoridade perante os jovens para que se comportassem, conforme chamava constantemente a atenção da gurizada. Inicialmente,

teve problemas em relação às revistas, um havia esquecido no banco da igreja na semana anterior, o que eu mesma havia observado naquele momento, outros sequer tinham trazido. Parecia cena escolar: alunos narrados como indiferentes, professora “dando um pitão” e explicitando quais as consequências se os jovens tornassem a esquecer suas revistas. Acredito que pelo constrangimento com minha presença, as medidas tenham sido impensadas. Aos poucos a professora foi tomando segurança e desenvolvendo a aula, mas estava muito conturbado, havia barulho demais vindo da turma de adolescentes ao lado, dificultando até mesmo de entender o que se dizia. O tema da aula foi retomado da aula anterior, lição 10, “Chamado para testemunhar Cristo”. A aula iniciou sem oração, já que feita em conjunto com a igreja anteriormente, começando então pelo que chamou de texto áureo, o enfoque bíblico, desta semana e da anterior (2 textos) Atos 1.8 e Mt 5,16. Na parte da aula denominada “Pense nisso”, são escolhidos alunos como responsáveis para preparação da temática. A aluna não parecia recordar-se muito dos acordos, mas os colegas muito participativos não deixaram de discutir a proposta. Ao longo da aula, não lida, mas explicada pela professora, foi se destacando a importância de serem “sal e luz para o mundo”, exemplos para sociedade, sobretudo na sua relação na escola, tendo um comportamento exemplar, que refletisse no dia a dia, nas boas obras, refletindo em suas vidas o próprio Cristo em si, conforme narra a professora devendo se portarem como uma “cidade construída em cima do monte”, exposta para todos os verem. A professora ainda ressaltou a importância de afirmarem sua identidade religiosa, orientando que ficaria feio para eles se os colegas descobrissem que eram evangélicos e não diziam, num discurso creio que pronto da revista. Mas um dos jovens refletiu por outro viés, explicando que quando os colegas descobrem que são evangélicos é certo que são ridicularizados na escola, ainda que o jovem reconheça que deveria enfrentar essa “luta” assim como o exemplo de Jesus (Excerto extraído do diário de campo 17 de março de 2013).

A preocupação de que os jovens influenciem seus pares através de sua postura diante do mundo voltada a fé mostrou-se presente em diversos momentos da pesquisa no Brasil e em Portugal, sendo observada nos cultos, nos encontros, nos espaços de estudos e, como exemplifico, na Escola Bíblica Dominical. Entretanto, levar adiante a *boa nova* entre seus pares não parece ser uma tarefa fácil.

Após sensibilizar os jovens quanto a importância de influenciarem seus colegas e amigos com a Palavra, a professora trouxe um vídeo para aula. O vídeo disponível na rede no Youtube intitula-se “Oito razões para não compartilhar a fé”. Traz cenas de jovens no ambiente escolar no convívio entre amigos e colegas. A dificuldade de um dos jovens se inicia diante do desafio proposto pelo colega: promulgar o Evangelho. Nesse momento, começam a surgir oito cenas de justificativas do jovem de porque acredita não estar preparado para compartilhar o Evangelho. Embora seja um vídeo que trate do assunto de forma engraçada, percebi que, conforme se desenrolava a trama, as risadas iam diminuindo, cedendo espaço para atenção, silêncio e, reiteradas narrativas cúmplices. Isso porque as

cenar foram identificadas pelos próprios jovens como temores vivenciados no seu dia-a-dia. No final do vídeo, as oito razões acabam sendo entendidas como “oito desculpas para não compartilhar a fé”, conforme a professora e o vídeo passam a explicar cada uma das situações vivenciadas do ponto de vista da igreja. Na turma, observei que muitos jovens se mostraram preocupados com a situação de não saberem o suficiente para evangelizar, no caso de alguém lhe fazer perguntas. Mas a professora logo orientou: “Façam como os professores (se incluindo) digam que não sabem e que irão pesquisar. O que se faz quando não sabe? Pesquisa”. Enquanto respondia sua indagação, “O que se faz?” Uma jovem logo irrompeu a questão com a resposta: “Olha na internet.” O que se mostra muito presente na vivência dos jovens. Ao final, com certa apreensão foram escolhidos dois rapazes para explicar a aula às demais classes, no momento em que novamente se reúne todos os grupos. Meny estava de aniversário, desde então baixou a cabeça e só ficou fazendo isso. O outro mais despojado, não mostrou grande preparação, mas mostrou-se bem à vontade na hora de explicar no microfone. Os demais prestavam atenção, hora se cutucavam, diziam algo... após percebi que Meny continuava escrevendo de cabeça baixa. Estudando? Lendo a Lição? A preocupação era outra, Meny dava continuidade a brincadeira iniciada na semana anterior por uma das colegas. Escrever e colar no peito um cartaz com os dizeres: “Dê-me um abraço”. No caso dele que estava de aniversário, escrevia: “Dê-me um abraço. É meu aniversário”. Ao final da aula, enquanto os jovens se despediam, um dos rapazes abre a mochila, objeto que parece acompanhá-lo em diversos itinerários de sua trajetória. Rapidamente guarda uma enorme Bíblia. Fiquei pensando, ao passar por ele na rua, se não o conhecesse e parasse para refletir sobre o que carrega na mochila, objeto quase que indispensável entre os jovens, dificilmente imaginaria que ali dentro carregava uma Bíblia, e que sentidos esse objeto guarda a sua vida (Excerto extraído do diário de campo 17 de março de 2013).

O trecho do diário do campo apresenta a discussão na classe de estudos bíblicos Juvenis em Lisboa que tratava sobre a importância dos jovens levarem aos espaços escolares o exemplo de uma vivência cristã, mobilizados pela ordem máxima da crença: *Idé*. O que se configura um imperativo a igreja, apresenta sentidos diversos para os jovens, cuja preocupação maior parece findar-se no modo como vão ser tratados pelos seus pares fora do âmbito religioso.

Isso não significa que os jovens não assumam para si os compromissos firmados com a crença, apenas não deixam de ser jovens, vivenciando medos, dúvidas, anseios comuns de sua geração, cujo principal sentimento parece vincular-se a necessidade de se sentirem aceitos entre seus pares. Assim, não é propriamente o receio da opinião, da desavença ou da descrença do professor que os aterroriza, é a forma como isso se reflete no modo como os colegas passam a vê-los. O que permite reiterar algo potente nos modos pelos quais os jovens

assembleianos se constituem na contemporaneidade, conforme foi tramado ao longo da Tese – o ensejo de comungar – além da fé – experiências próprias de sua geração, o que perpassa diferentes instâncias: religiosas, escolares, midiáticas, etc.

6 (RE) ITINERANDO A TESE: NOTAS FINAIS

Há uma frase que a tenho escrita em minha Bíblia desde há muitos anos, acho que é de Martin Luther King “Quem não tem uma razão para morrer, não tem uma causa para viver”. [...] Acho que o mais importante que nós precisamos ter é uma razão para fazermos as coisas ou uma causa que nós possamos empenhar a nossa vida. Se nós não tivermos isso, seja evidentemente para quem não é crente isso poderá significar muitas coisas, um grande carro, uma grande casa, lutar por isso. Para quem é crente, cristão, nascido novo, tem uma relação com Deus, sabe que a maior causa porque possamos dar a nossa vida é Cristo. Se nós não estivermos dispostos a fazer isso, o nosso cristianismo vai ser sempre sem sabor. Nós temos que estar, se existe uma palavra que toda a gente poderá entender, devemos estar apaixonados por alguma coisa. E que essa coisa, entre muitas outras que eu gosto: eu gosto de me divertir, eu gosto brincar, eu gosto do desporto, eu gosto de minha família, mas acima de muitas outras coisas e de tudo, eu tenho que estar apaixonado por Deus em primeiro lugar. O resto, a vida funciona: momentos bons, momentos maus, coisas boas, coisas más, vitórias, derrotas, é lógico, faz parte da vida. Mas se nós tivermos uma causa para morrer, se nós entendermos que aquela causa é suficientemente importante para darmos a nossa vida por ela, nós vamos nos esforçar ao máximo para cumprir isso. Então vale a pena viver, vale a pena fazer alguma coisa, vale a pena lutar por isso (Pastor, Lisboa, abril 2013).

Ao (re) itinerar as principais arguições sustentadas ao longo desta Tese, considero necessário revisitar uma noção presente nos diferentes espaços peregrinados na investigação e que se visibiliza na narrativa do pastor citada anteriormente: a vontade que mobiliza, que convoca, que pede correspondência, que não passa, *perpassa*, que produz *novos estados* – o que se torna fundamental

na constituição do sujeito-jovem assembleiano, problemática central que mobilizou a pesquisa.

Instigada pelo incômodo espaço do pensamento que desconfia dos discursos assertivos, no final da Dissertação de Mestrado, coloquei em movimento de suspeição as arguições até então construídas, ensejando compreender os modos de constituição de sujeitos mediados por espaços, discursos e práticas operantes no âmbito religioso, mas que se articulam a outras possibilidades presentes na contemporaneidade. Assumindo o caráter de provisoriedade da escrita, considerei potente no Doutorado problematizar como se constituem sujeitos-jovens marcadamente assembleianos. Para tanto, a investigação desenvolveu-se a partir de um duplo movimento: perceber os investimentos institucionais que operam na constituição desses sujeitos e os investimentos de cada um sobre si. Nessa direção, busquei pistas para compreender como experimentam a condição de ser/estar jovem imbricado a crença, mas ainda interpelados por outras instâncias que também educam.

Ainda que se trate de movimentos imbricados, as análises foram apresentadas com ênfases distintas na escrita desta Tese. Primeiramente, foram analisados os investimentos institucionais da igreja e da família na condução de sujeitos marcadamente assembleianos, permitindo perceber relações que operam sobre o sujeito, através de espaços voltados a educação desde sua inserção na crença. O que pode ocorrer de diferentes formas, mas incide sobre duas trajetórias: *crescer no Evangelho* ou *se converter ao longo da vida*. Nesse sentido, a investigação sobre espaços, discursos e práticas que operam na constituição de sujeitos-jovens assembleianos foi apresentada, entre outras possíveis formas de discussão, a partir de suas próprias trajetórias de inserção e educação na crença.

Ao percorrer as trajetórias desses sujeitos, a partir dos registros produzidos na inserção etnográfica, passei a observar a recorrente evocação às trajetórias de migração e conversão das gerações antecessoras como responsáveis tanto pelo crescimento do bairro, como da igreja. Isso se articula, por um lado, aos discursos desenvolvimentistas e, por outro, ao movimento de missionação. Argumento que esse movimento fundamentado na ordem bíblica: “Ide e profetizai”, multiplica a

capacidade de crescimento das igrejas evangélicas ao estender a cada novo converso a missão de evangelização.

Imbricando-se as profundas mudanças sociais provocadas pelas alterações nas formas de significar o espaço-tempo, ocorrem reconfigurações no campo religioso na contemporaneidade. O que permite visibilizar múltiplos estilos de vida, organização social e de afirmação de culturas, possibilitando a emergência ou reapropriação de valores éticos e morais em tempos de encurtamento das fronteiras e alargamento da diversidade de opções, que impulsionam sucessivos fluxos migratórios e movimentos de missionação, sobremaneira analisados no caso evangélico, no qual se insere a Igreja Assembléia de Deus.

Dessa forma, percebe-se o deslocamento de ênfase das grandes narrativas religiosas sustentadas na promessa de salvação no plano transcendente que passa também a se articular às questões do cotidiano, trazendo para o plano imanente a felicidade como satisfação instantânea, lógica que se fundamenta na ação divina sobre cada um através do que denominam *bênçãos, vitórias* do dia a dia. Isso aponta para o que podemos chamar de um duplo movimento de salvação, por um lado, corroborando as narrativas religiosas pautadas na promessa futura de salvação da alma, por outro, assumindo como ênfase uma característica marcante no mundo contemporâneo: a *presentificação*. Portanto, permitindo perceber que as formas de constituição dos sujeitos-jovens no âmbito religioso não estão na ordem do *desencaixe* em relação à sociedade, ao contrário.

Nesse *efeito-superfície*, as tradições religiosas não se repõem automaticamente, assim, os pertencimentos religiosos também se tornam escolhas que necessitam ser frequentemente reativadas pelas diferentes crenças. A disputa de definições não se restringe ao plano intrareligioso, afinal, pressupostos e valores que eram comumente ensinados no âmbito da família, igreja e escola, passam por diferentes instâncias que também educam: sociabilidades, lazeres, mídias, etc. O que desloca das mãos das instituições o papel do adulto de conduzir os mais jovens, conferindo também a eles o papel de se educarem.

As reconfigurações presentes no campo religioso se visibilizam na constante tensão da igreja e da família no papel de educação dos jovens, numa espécie de *jogo de cordas* como permite entender Pais (2012 [Grifo meu]). No caso investigado

da Assembléia de Deus, evoca-se o papel de uma identidade centenária como forma de sustentar parâmetros socialmente construídos ao longo de sua história, o que traz implicações no *ethos* e nos costumes. Concomitantemente foi possível observar a *pressão* exercida pelas novas gerações de fiéis que trazem mudanças à instituição.

A maioria das trajetórias analisadas dos jovens assembleianos de Canudos indica que, diferentemente dos percursos das gerações antecessoras, cresceram em famílias evangélicas ou, como denominam, *cresceram no Evangelho, cresceram nos bancos das Escolas Bíblicas Dominicais*. Nessa direção, foi notória a relação de aliança entre família e igreja nos processos de educação, sendo a família instrumento de governo, de condução, na busca de constituição de determinados tipos de sujeitos imbricados aos parâmetros éticos e morais orientados pelas interpretações da Palavra. Saliento que esses parâmetros são apresentados a partir da posição do mundo adulto sobre o que enseja para os jovens, os quais podem assumir para si tal posicionamento ou ainda produzirem outros sentidos nos seus trajetos e projetos de vida.

Em relação aos investimentos institucionais, por se tratar de uma cultura enfaticamente bíblica, a Assembléia de Deus assume como eixo central na condução dos fiéis uma vida voltada à Palavra, ao Evangelho, considerado *luz que ilumina, manual* de vida para o fiel. Nessa direção, coloca em circulação uma série de discursos pautados nas interpretações dos ensinamentos bíblicos incitando em cada um a condução de si, fazendo-os voltar-se sobre si mesmos, examinando atitudes e pensamentos, através de práticas de leitura, meditação e oração. Concomitantemente, dirige todos e cada um a se voltarem em uma relação profunda de (re) ativação da fé, através de práticas de louvor, de adoração, do que denominam avivamento da crença.

Esses discursos e práticas orientam a condução dos sujeitos, distribuindo-se em todo tecido social, o que permite visibilizá-los em espaços de estudos bíblicos, como seminários, escolas bíblicas, cultos, nos grandes eventos de avivamento como congressos, perpassando ainda os espaços domésticos da família. Assumem como ponto comum os espaços privados na medida em que se voltam às relações de

cada um com os modos de se conduzir diante da comunidade e de experimentar a fé na sua vida.

Esse modo de viver a fé traz implicações à vida do fiel já que exige correspondência, transformação ao que denominam uma vida cristã. Ou seja, a inserção e aprofundamento a um modo de existência pautado nas interpretações bíblicas sobre exemplo de Cristo, daquele que renuncia a própria vontade para voltar-se a vontade divina, empenhando a sua vida a uma causa, conforme permite compreender a narrativa do pastor anteriormente citada. Essa força mobilizadora capaz de levar a *novos estados* é comparada a um sentimento que considera inteligível: a paixão. A alusão da proximidade do discurso religioso ao discurso amoroso foi analisada na Tese a partir de Latour (2004), o qual argumenta que ambos discursos trazem como exigência para a relação a necessidade de envolvimento a fim de produzir *novos estados* – o que é fundamental para a experiência de conversão à crença, mas também de avivamento da fé.

Conforme ressaltado, em tempos que os pertencimentos precisam ser frequentemente reativados, produzir *novos estados* – através de práticas de avivamento – torna-se operante nos espaços religiosos, embora não seja suficiente. O modo de vida voltado a Cristo necessita ser recorrentemente reativado através da fé, mas evoca-se ainda que o fiel visibilize as marcas da crença em si mesmo, o que remete a formas de agir em relação a vários aspectos da vida, demarcando sua diferença no mundo, como *sal da terra*, enseja-se que façam *a diferença no mundo secular*, sendo *movidos por uma causa que é Cristo*. Caso contrário, a igreja incorre o risco conferido no excerto sobre a narrativa do pastor: esse *cristianismo vai ser sempre sem sabor*.

Alves (2009) considera que, no caso assembleiano, marcar a diferença não pode ser reduzido a um “viver a parte”, numa espécie de *guetização*. Explica que, sobretudo entre os mais jovens, configura mais como *estar no mundo* mostrando a diferença. Nessa direção, *minha Tese é que os modos de constituição dos sujeitos-jovens assembleianos por mais que não estejam isentos de tensões, assumem como verdade as marcas da promessa de salvação, que são colocadas em exercício por meio de uma estratégia circular de governo mobilizada pelo imperativo bíblico: “Ide e pregai o Evangelho”. O que, por um lado, opera na condução dos*

sujeitos levando-os a assumir Jesus como Salvador, nesse sentido, implicando constantes práticas de reativação da fé, seja para aqueles que cresceram no Evangelho ou se converteram ao longo da vida. Por outro, mobiliza esse sujeito capaz de exercer práticas de governo sobre si a ser instrumento de condução de outros jovens, dessa forma, estendendo ao outro sua experiência com a fé. Nessa relação, procura-se produzir determinados modos de ser/estar jovem que visibilizem as marcas da crença em sua vida. Trata-se de processos de reafirmação da mesmidade a partir da normalização de formas de ser, estar e conviver no mundo produzidas e reguladas pelos valores éticos e morais fundamentados na Palavra. O que não se configura como um “viver a parte”, ao contrário, procura-se constituir jovens atuantes no projeto de missionação da igreja nos diferentes âmbitos sociais. Ao mesmo tempo em que buscam se manter portadores da promessa da salvação, os jovens assumem outros sentidos a suas vivências imbricadas a crença e interpeladas por uma série de instâncias que também educam, afinal também ensinam ser portadores da condição juvenil, não necessariamente resultando em modos de resistência a igreja, mas a outros modos de existência.

Ressalto que isso se coloca como verdade a partir das definições fundamentadas no texto-fonte, as quais procuram produzir constantemente consensos. Concomitantemente, as tradições do grupo imbricam-se a (re) configurações em tempos que a multiplicidade de escolhas não se restringe apenas ao plano intrareligioso, coloca-se a disposição de cada um nos diferentes espaços da vida cotidiana.

Nessa direção, outras instâncias também interpelam os modos como esses sujeitos se constituem imbricados a crença: escola, trabalho, mídias, sociabilidades, consumos, lazeres, etc. Afinal, como eles mesmos definem: *a gente é jovem!* Ou seja, partilham experiências comuns a sua geração, entre as quais a diversão foi reiteradamente evocada, razão pela qual esse ponto se tornou um dos focos de análise em que incidiu esta pesquisa. Assim, foi fundamental andar nos percalços dos jovens buscando pistas para compreender os modos como experimentam a fé, e que sentidos assumem em suas vivências, nos modos como expressam coletivamente a condição juvenil.

Nesses percursos, foi possível perceber que as relações de pertencimento que se constroem e se tornam potentes desde a infância para aqueles que *cresceram nos bancos da Escola Bíblica Dominical*, estendem-se a amizades de longa data, percorrendo as brincadeiras pelo bairro, os vínculos de irmandade e amizade entre famílias, compartilhando marcas culturais nas linguagens, modos de vestir, se portar, pensar e se relacionar com o mundo. Ao mesmo tempo, experimentam de outras formas a condição juvenil, nas relações que estabelecem com os espaços da cidade, por onde perpassam diferentes condições de viver esse tempo de espera, de *ficar de bobeira* como se referem, numa das atividades mais características das culturas juvenis: o “não fazer nada” (PAIS, 2003). Isso significa percorrer passos por vezes dispersos entre becos e ruelas, deixando rastros sobre o chão de terra, ou deleitando-se pelo asfalto das ruas, irrompendo o trânsito e deixando-se atropelar pelo tempo. Concomitantemente, inscrevendo-se em outros tempos, outras relações com as marcas da instantaneidade, interatividade e conectividade que perpassam suas redes sociais.

“Andar por aí de bobeira”, sem maiores vigilâncias ocorre principalmente durante o dia, sobretudo para os mais jovens que não apresentam compromissos de trabalho, num vai-e-vem pelas ruas, nas conversas pelas escadarias e esquinas, a sombra das árvores nos trajetos de casa para a escola durante a semana. As opções se mostram mais abertas aos finais de semana, já que a maioria dos jovens da pesquisa estuda e/ou trabalha. As escolhas sobre o que fazer são realizadas entre rápidas ligações pelo telefone celular, nas combinações pelas redes sociais na internet, ou ainda quando os jovens se reúnem na igreja em momentos como ensaios ou cultos. Embora os itinerários em busca de diversão desses jovens muitas vezes fossem incertos, eram mobilizados por um pressuposto: *é muito difícil ir para a igreja e voltar direto para casa.*

Os itinerários variam desde a ida a casas de amigos para ver filmes, escutar músicas, “jogar conversa fora”, até idas a lanchonetes, sorveterias, pizzarias e, muitas vezes, na praça do município vizinho, Campo Bom. Ficar entre amigos em casa aparece por vezes como uma opção limitada pelas negociações familiares, quando a *corda encurta* ou o dinheiro não é suficiente. Dessa forma, foi possível

observar o ensejo dos jovens em conquistar espaços de maior autonomia, o que envolve questões etárias, de gênero e condições econômicas.

A maior vigilância sobre amizades ocorre entre as jovens, o que se evidenciou na interdição a determinados lugares e experiências que pudessem denegrir a construção de uma imagem “casta”, tendo em vista a preocupação quanto a integridade física e reputação da jovem, considerada fundamental para conquista de um “bom partido” para o “mercado matrimonial”. Para aqueles que vivem em lares assembleianos, o ensejo é que as relações matrimoniais se efetivem entre jovens que compartilham os mesmos valores da igreja, inclusive porque o “bom” casamento é um atributo desejável aqueles que pretendem ascender nos “degraus” da igreja. Nesse sentido, foi possível observar que a vigilância sobre os jovens não cessa até o matrimônio, sobremaneira em relação às meninas, procurando mantê-las acompanhadas de responsáveis nos espaços de convivibilidade.

A preocupação que se estende a todos os jovens quanto a inviolabilidade do corpo, entendido como *templo divino, vaso na mão do oleiro*, traz fortes marcas das orientações da crença. Ressalto que tais orientações não se voltam apenas aos chamados usos e costumes e ao modo de se portar em sociedade, mas ainda aos investimentos mais íntimos sobre si, sobre suas ações e pensamentos, com forte implicância na vivência da sexualidade. Assim, foi possível observar espaços, práticas e discursos religiosos voltados a dirigir os jovens a lidarem com sentimentos, paixões, desejos considerados comuns nessa fase de vida. Embora potente, tal discussão não foi aprofundada nesta Tese, visto que há literatura já existente que aborda com propriedade a temática, conforme confere o caso da pesquisa de Doutorado realizada por Alves (2009) cujo foco de suas análises é justamente o modo como jovens assembleianos de Pernambuco vivenciam a sexualidade.

A forte preocupação institucional quanto à inviolabilidade do corpo atrela-se também ao medo da violência que assombra as formas de vivenciar a condição juvenil, sobretudo nas periferias reconhecidas socialmente como mais perigosas, conforme confere o caso de Canudos, nesse sentido, interferindo nas escolhas dos itinerários de diversão desses jovens. Ao longo da pesquisa, foi possível observar que as formas de transitar pela cidade voltavam-se ao próprio bairro durante o dia,

aos arredores da escola e da igreja para os mais jovens, estendendo-se a outras possibilidades, especialmente entre os mais velhos, os quais geralmente têm maior mobilidade de transitar entre diferentes lugares, inclusive à noite. O que mostrou envolver constantes negociações familiares e orientações da igreja, já que os percursos juvenis pelos espaços da cidade à noite se constroem distantes dos tutelamentos do mundo adulto.

Experimentar a noite é um dos elementos presentes na forma como os jovens sentem-se portadores da condição juvenil, funcionando como uma espécie de rito de passagem que insere os jovens em uma nova forma de estar na vida (PAIS, 2012). O que mostrou não ocorrer sem tensões, seja pelas estratégias adotadas pelos jovens na dissuasão dos seus pais no intuito de adquirirem confiança para essa nova conquista, seja pelos sentidos diferenciados e, por vezes, divergentes que os modos de diversão podem assumir entre adultos e jovens.

A esse respeito, as *baladas* noturnas aparecem como espaços fortemente interditados pela igreja na medida em que incitam a experimentações não condizentes com a crença. Embora os jovens corroborem desse entendimento, isso não necessariamente desfaz o ensejo expressado por alguns em experimentar a noite, sobretudo quando outras denominações passam a oferecer festas noturnas para o público jovem evangélico, a *balada gospel*, como é conhecida. Por outro lado, é necessário salutar que a *balada gospel* não faz parte dos itinerários da maioria dos jovens com quem conversei. Isso porque, para manterem-se portadores da condição juvenil, consideram que não necessitam divergir dos preceitos da crença, os quais interditam experiências que possam desviá-los da fé e, assim, afastá-los da condição de portadores da promessa de salvação.

Foram presentes tensionamentos gerados pelas diferentes alternativas de diversão que se colocam a disposição dos jovens, sobretudo diante de um movimento cultural evangélico que passa a articular o universo estético e comportamental dos jovens às mensagens religiosas, tornando a juventude um dos principais *fronts* de atuação do conversionismo religioso. Dessa forma, é possível observar uma série de instituições eclesiais e paraeclesiais que passam a incluir políticas e espaços destinados aos jovens, imbricadas a áreas do interesse juvenil (linguagens, estéticas, consumos, sexualidade, redes de interatividade e

conectividade na internet, festas noturnas, acampamentos de jovens, shows com ícones juvenis da música *gospel*, etc).

As tensões vivenciadas no cenário religioso contemporâneo são visibilizadas pelas diferentes posturas assumidas pelas igrejas. Por um lado, muitos grupos evangélicos seguem uma rota de recusa a destradicionalização, procurando distanciarem-se da chamada mundanidade. Por outro, em diversas denominações, têm ocorrido a paulatina minimização do tradicional rigorismo puritano e a aproximação à sociedade envolvente, inclusive inserindo-se em inesperados espaços sociais em detrimento ao progresso sectarismo, como a mídia, a política e o *marketing*, e adotando novas estratégias proselitistas que se articulam ao crescimento evangélico.

Essas relações que se dispõem de diferentes formas no campo religioso na contemporaneidade, assumindo sentidos plurais dentro de uma mesma denominação – conforme confere o caso da Assembléia de Deus – têm como ponto comum as formas como as igrejas vêm se (re) configurando ao articular suas grandes narrativas às questões que perpassam o cotidiano de seus fiéis. Afinal, nesses tempos, parece imperar a ética de realização pessoal em que se torna preponderante o poder de escolha, permitindo que cada um se torne mentor de sua vida, ainda que não dependa somente de sua vontade (PAIS, 2012).

Assim, o sentimento evocado de comunidade, o qual assegura a sensação de proteção e estabilidade em suas formas consensuais de adesão, tende a ceder espaço a redes sociais mais abertas à contingência e a fluidez dos relacionamentos. Isso envolve os modos pelos quais os jovens constroem suas relações afetivas e sociabilísticas na contemporaneidade, sendo mais apropriado assumir a noção de rede social, para compreendermos os modos pelos quais os jovens produzem pertencimentos em trajetórias compósitas em que se cruzam amigos, namorados, pais, familiares, entre múltiplas socializações e reconfigurações ao longo de sua trajetória (PAIS, 2012).

A noção de redes sociais não desfaz os vínculos de comunidade presentes na pesquisa junto aos laços da família e da igreja, mesmo que possam guardar outros sentidos para os jovens da pesquisa. Afinal, essas redes interpenetram-se, já que a individualização não é um fenômeno apartado de formas sociais e comunitárias de

identificação. Portanto, tornou-se necessário nesta Tese atentar sobre os modos pelos quais essas redes se tramam, o que muitas vezes, esteve imbricado às novas tecnologias em tempos que a conexão e a interatividade se tornam imprescindíveis.

Ao longo da pesquisa, foi possível perceber que os jovens se inventam através de discursos e visuais descritos nas interações em suas redes sociais, o que se intensifica nas formas de interação das redes virtuais, se consomem e consomem ao outro. São jovens que navegam pela rede, partilham experiências com a fé em congressos, cultos, retiros espirituais, se reúnem em corais, formam grupos musicais atravessados pelas marcas religiosas do *gospel*, inclusive, vindo a imbricá-las a outros gostos, estilos ou movimentos, associados a expressões como *rock*, *rap*, *hip-hop*, *pop*, sertanejo universitário, entre outros.

A orientação da igreja em relação a essa geração já nascida numa sociedade conectada às novas tecnologias – *geração high tech* como denominam – pareceu centrar-se na preocupação de que os jovens não se desviem do compromisso firmado com Deus, sob risco de se tornarem uma geração *stand by* para fé. Apesar dos diferentes usos e sentidos atribuídos às novas tecnologias, as narrativas dos jovens contundentemente trouxeram como prerrogativa a necessidade de estarem conectados, interagindo com suas redes sociais. O que mostrou mudanças também na igreja, que passa a articular suas formas de condução aos novos dispositivos disponíveis, por exemplo, nas redes sociais da internet, inclusive potencializando sua ação de divulgação da Palavra; ao mesmo tempo, permitindo visibilizar seus efeitos nas relações com a sociedade, através do que suas redes de amigos expõem em suas publicações. Isso permite perceber que a igreja se faz presente em diversos espaços percorridos pelos sujeitos no seu cotidiano, capturando e transformando-os em espaços de *governamento*.

Reitero que não é apenas a família que é utilizada como instrumento de condução das condutas, a partir do imperativo “Ide e profetizai” todo e qualquer fiel passa a ser instrumento da igreja. Isso ocorre mediante a uma estratégia circular de *governamento*: primeiro desenvolvendo estratégias de condução em que uns operam sobre os outros – seja para aqueles que cresceram no Evangelho ou se converteram ao longo da vida. A partir disso, o sujeito passa a se subjetivar e assumir para si as verdades da igreja fundamentadas nas interpretações do texto-

fonte, passando a exercer sobre si práticas constantes de reativação da fé. A partir de então, o sujeito passa a ser utilizado como instrumento para converter outros fiéis e, portanto, exercendo práticas de *governamento* de uns sobre os outros. Em outras palavras, o que permite ao fiel exercer essas práticas de condução sobre os outros é anteriormente tê-las exercido sobre si, assumindo as prerrogativas da igreja como verdade em sua vida e visibilizando seus efeitos no seu cotidiano. Por essa razão, considero que o sujeito-jovem assembleiano se constitui a partir de uma estratégia circular de *governamento* em que as formas de condução dos outros e de si se sustentam mutuamente.

Outro ponto que mobilizou as análises e, diria, a escrita desta Tese, foi a forma como as relações desses sujeitos se exercem em outros espaços como os escolares, o que pode ser percebido a partir de suas narrativas sobre trajetos e projetos de vida. Por um lado, as narrativas dos jovens de Canudos permitem perceber que ser evangélico é uma condição que assume outros sentidos na contemporaneidade, o que se articula a visibilidade pública que assume o fenômeno evangélico mediante o aumento significativo no número de adeptos que corresponde atualmente a 22,2% da população brasileira e da sua inserção em diferentes e inusitados espaços da vida pública, como a política, mídia, *marketing*. Por outro lado, ser evangélico, cristão, conforme relatam, tornou-se algo banalizado que não necessariamente resulta num modo de vida baseado na fé em Jesus como salvador como almeja a igreja, mas pode ainda resultar na exploração da mensagem religiosa às estratégias do mercado, inclusive quando passa a se articular as formas de proselitismo religioso.

Levando-se em consideração esses aspectos, parece possível afirmar que a visibilidade pública dos evangélicos não desfaz alguns estranhamentos causados ou silenciados nas distâncias culturais que perpassam diferentes âmbitos sociais, inclusive escolares. Talvez, os jovens hamburguenses não possam afirmar que se sentem como *bichos raros* em suas relações com colegas e professores, conforme as narrativas dos jovens lisboetas. No entanto, disso não concluo que essa discussão seja algo que assuma um ponto final nesta Tese. Ao contrário, penso que um dos pontos mobilizadores para pesquisas posteriores seja justamente buscar, nesses silenciamentos sobre suas relações nos espaços escolares, compreender de que forma afinal a laicização se coloca nos espaços públicos de educação,

retomando uma questão política que me desacomoda nesta pesquisa: a laicização sinaliza que o Estado e, portanto, a escola pública não pode ser confessional, o que não significa que devam estar alheios ao fenômeno religioso, ao contrário, entendo que devam ter uma atitude de reconhecimento, identificação e respeito à liberdade religiosa. Afinal, considero que a escola permanece sendo um dos principais espaços educacionais responsáveis pela formação de sujeitos. Ainda que fortemente voltada à constituição de alunos, não deve esquecer os jovens que existem neles, conforme ajuda a pensar Dayrell (2007). No caso desta pesquisa, trata-se de sujeitos portadores tanto da condição juvenil como da promessa de salvação, cujas marcas atravessam os muros escolares pelas implicações que esse modo de existência visibiliza no seu cotidiano. Reiterando a Tese: colocando em ação os efeitos da fé na sua vida, através de atos performativos que visam estender aos outros *novos estados*.

*Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele,
ou por sua origem, ou sua religião.
Para odiar, as pessoas precisam aprender,
e se elas aprendem a odiar, podem ser ensinadas a amar,
pois o amor chega mais naturalmente ao coração humano
(Nelson Mandela)*

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a tematização da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, n. 5, p. 25-36, set/out/nov/dez, 1997.

_____. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, Maria Regina de (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, 2005.

_____. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: FAVERO, Osmar; SPÓSITO, Marília Pontes, CARRANO, Paulo; NOVAES, Regina Reys (Orgs.). **Juventude e Contemporaneidade**. Coleção Educação para Todos. Brasília: UNESCO/MEC/ANPEd, 2007.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia: Um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho**. Porto Alegre, Tomo Editorial, 1997, CXXVp - 93p.

_____. Fotos e palavras, do campo aos livros. **Studium**, Campinas n. 12 (jan. 2003), 2p.

ACHUTTI, Luis Eduardo Robinson; HANSEN, Maria Nazareth Angra. Caderno de Campo Digital: Antropologia em novas mídias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 273-289, jan./jun. 2004.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **Leitura, escrita, desenvolvimento e cidadania ou o elogio ao vazio da vírgula**. Disponível em <<http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/index2.htm>>. Acesso em: 4 mar. 2008.

ALVES, Maria de Fátima Paz. **Um/Uma jovem separado/a no “Mundo”**: Igreja, juventude e Sexualidade na perspectiva de jovens da Assembléia de Deus em Recife-PE. Pernambuco, 2009. 317 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 2009.

ANDRADE, Sandra dos Santos. **Juventudes e processos de escolarização: uma abordagem cultural**. Porto Alegre, 2008. 258 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

AZEVEDO, Daniela Medeiros. **Práticas de Leitura em Religião: a articulação entre o consumo da *Palavra* e a produção de sujeitos leitores assembleianos**. Porto Alegre, 2008. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-

Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2.ed. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2004.

_____. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **Vida para Consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **Legisladores e Intérpretes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010

BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco**: Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973 [1990]

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BLANES, Ruy Llera. **Os aleluias**: ciganos evangélicos e música. Tese apresentada no Instituto de Ciências Sociais de Lisboa, 2006

_____. **Os aleluias**: ciganos evangélicos e música. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008

BRACHT, Alessandro. Jovens na história recente do Brasil. **História Unisinos**. Vol. 10, n. 2, Mai-Ago 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O Povo Crente. In.: **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Brasiliense, 2 ed. 1986.

BUJES, Maria Isabel Edelweiss. **Infância e maquinarias**. Porto Alegre, 2001. 259 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2001.

_____. Cultura da performatividade, *expertise* e os desencaixes da escola contemporânea. In: SARAIVA, Karla; Marcello, Fabiana de Amorim (org). **Estudos Culturais e Educação**: desafios atuais. Canoas: Ed. ULBRA, 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; UMBELINO, Tamara Lis Reis. **Rappers do Senhor**: o hip hop gospel como movimento de afirmação social de segmentos marginalizados da juventude negra em MG. Debates do NER (UFRGS), v. 14, p. 01-23, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso sobre seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CANEVACCI, Máximo. **Culturas eXtremas**: Mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. **Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil**. Trad. José Esteban Calderón. México: El Colégio de México. 1995.

_____. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CEVASCO, Maria Eliza. **As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CLIFFORD, James; MARCUS, G. E. **Retóricas de la antropologia**. Jucar Universidade, 1991 (Série Antropologia.).

_____. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. José Reginaldo Santos Gonçalves (Org.). Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: PHILIPPE Ariès; CHARTIER, Roger. **História da vida privada**, 3: da renascença ao século das luzes. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

_____. Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

CONRADO, Flávio César (Coord.). **Ação Social Evangélica**: Projetos sociais – Regiões de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Campinas. Instituto de Estudos da Religião, ISER, 2005.

COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Maria Hessel; SOMMER, Luis Henrique. Estudos Culturais, Educação e Pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, v. 23, p. 36-61, mai/ago, 2003.

COSTA, Marisa Vorraber; GRÜN, Mauro. A aventura de retomar a conversação – hermenêutica e pesquisa social. **Caminhos Investigativos I: novos olhares na pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: Lamparina, 1 ed. 1996.

CRUZ, Manuel Braga da. A liberdade religiosa – dos direitos individuais aos direitos sociais. In: **Revista Portuguesa de Ciências da Religião**, Ano I, n 1, 2002, p. 143-147.

DAYRELL, Juarez T. **A Música entra em cena**: o funk e o hip hop na socialização da juventude em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007

DEAN, Mitchell. **Governmentality**: power and rule in modern society. London: Sage, 1999.

DELGADO, Jaime Silva. **Nem terno e nem gravata**: as mudanças na identidade pentecostal assembleiana. Dissertação (Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2008.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais: uma introdução In: T. T., SILVA (org.), **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autentica, 2004, p.133 – 223.

EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda L. **Writing ethnographic fieldnotes**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1995.

FEIXA, Carles. **De jóvenes, bandas y tribus**: antropologia de la juventud. Barcelona: Ariel, 1999.

_____. A construção histórica da juventude. CACCIA-BAVA, Augusto; FEIXA, Carles; CANGAS, Yanko Gonzáles (orgs.). **Jovens da América Latina**. São Paulo: Escrituras, 2004, p. 251-327.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. **Novo dicionário da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

FISCHER, Beatriz Daudt. Foucault e histórias de vida: aproximações e que tais. **História da Educação**. ASPHE/FaE/UFPEL, Pelotas (1): 5-20, abr. 1997.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo**. Barcelona: Paidós, 1990.

_____. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992.

_____. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____. A governamentalidade. In: **Microfísica do poder.** 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989, p.277-293.

_____. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. Os corpos dóceis. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 29ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 125-52.

_____. Os recursos para o bom adestramento. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 29ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 153-72.

_____. **Omnes et singulatim:** para uma crítica da razão política. Disponível em <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/omnesetsingulatim.html>> Acesso em: 24 set 2006.

_____. **Segurança, Território, População.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Nascimento da biopolítica.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Do governo dos vivos — excertos.** Rio de Janeiro: Achiamè, 2010.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** 2 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. **O Governo de Si e dos Outros.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREIRE FILHO, João. Formas e normas da *adolescência* e da *juventude* na mídia. In: FREIRE FILHO, João; VAZ, Paulo (orgs.). **Construções do tempo e do outro:** representações e discursos midiáticos sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

_____. **Reinvenções da resistência juvenil:** os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação:** introdução e conexões a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, História e Testemunho. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). **Memória e (res) sentimento. Indagações sobre uma questão sensível.** Campinas, ed. UNICAMP, 2001, p. 85-94.

GARBIN, Elisabete Maria. **www.identidademusicaisjuvenis.com.br:** um estudo de *chats* sobre música da internet. Porto Alegre, 2001. 260 f. Tese (Doutorado em

Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2001.

_____. *Cultur@s juvenis, identid@des e Internet: questões atuais*. **Revista Brasileira de Educação**. Campinas, n. 23, p. 119-135, mai-ago, 2003.

_____. *Cenas juvenis em Porto Alegre: “lugarizações”, nomadismos e estilos como marcas identitárias*. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. **Cultura, poder e educação: um debate sobre Estudos Culturais em educação**. Canoas: Editora Ulbra, 2006.

GARBIN, Elisabete Maria; AZEVEDO, Daniela Medeiros; DALMORO, Marília. *Culturas Juvenis: (des)ordenamentos e (des)encaixes nos currículos escolares contemporâneos*. In: TRAVERSINI, Clarice Salete [et al.]. **Currículo e inclusão na escola de ensino fundamental** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, EDIPUC, 2013.

GEERTZ, Clifford. *Estar lá, escrever aqui*. **Diálogo**. São Paulo, v. 22, n. 3, p. 58-63, 1989.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. 3 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **A Interpretação das Culturas**. 1.ed. - [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, [1978] 2011.

GELLNER, Ernest. **Nações e Nacionalismo**. Lisboa, Gradiva, 1993.

GOTTSCHALK, Simon. *Sensibilidades Pós-Modernas e Possibilidades Etnográficas (Postmodern Sensibilities and Ethnographic Possibilities)*. Tradução de Ricardo Uebel In: BANKS, Anna; BANKS, Stephen P. **Fiction and social research: by ice or fire**. Walnut Creek/London/New Delhi: Altamira Press, 1994.

GUIMARÃES, R. F. **Os últimos dias: crenças, sentimentos e representações dos pentecostais da Igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativos ao imaginário do fim dos tempos**. Mestrado em Ciências da Religião UMESP/São Paulo, 2004.

HALL, Stuart. *A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo*. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, Faculdade de Educação da UFRGS, v. 22, n. 2, p. 17, 1997.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde e Doença**. 2ª Ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

HATTGE, Morgana Domênica. **Performatividade e inclusão no movimento todos pela educação**. São Leopoldo, 2014. 182 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **Nos Chats do Senhor**: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro. Porto Alegre, 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2000.

_____. A salvação pelo rock sobre a “cena *underground*” dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 27(2), p. 144-162, 2007.

KELLNER, Douglas. Guerras entre teorias e estudos culturais. In: **A cultura da mídia**. São Paulo: EDUSC, 2001.

KNAUTH, Daniela; VÍCTORA, Ceres; LEAL, Ondina F. A Banalização da AIDS. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 171-202, out. 1998.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 35-86.

_____. Literatura, experiência e formação. Uma entrevista com Jorge Larrosa. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **Caminhos Investigativos**: Novos olhares na pesquisa em educação. Porto Alegre: Mediação, 1996.

_____. **Imagens do Outro**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Pedagogia Profana**: danças, piruetas e mascaradas. 5 ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Eds.) **Habitantes de Babel**: Políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.

LATOURETTE, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, Vol. 10, n. 2. Rio de Janeiro, out, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1989.

LEWGOY, Bernardo. O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos. In: **Ciencias Sociales y religión**. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Porto Alegre, año 6, n.6, p. 51-70, oct. 2004.

LOPES, Deivis Vânio. **A Organização Eclesiástica da Assembléia de Deus em Canoas**. Porto Alegre, 2011. 153 f. Dissertação (Dissertação em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e

Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

MAFRA, Clara. **Na posse da Palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné da Melanésia. São Paulo, Abril Cultural, 2ed. , 1978.

MANSKE, George Saliba. **Um currículo para a produção de lideranças juvenis na associação cristã de moços de Porto Alegre**. Porto Alegre, 2006. 209 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2006.

MARGULIS, M. e URRESTI, M. **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires: Biblos, 1996.

_____. **La construcción social de la condición de la juventud**. In: CUBIDES, H. J., TOSCANO, M. C. L., VALDERRAMA, C. E. H., (ed) *Viviendo a toda – Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Série Encuentros, Fundación Universidad Central, Santafé de Bogotá, Paidós, 1998, p. 3-21.

MARIANO, Ricardo. **Análise Sociológica do Crescimento Pentecostal no Brasil**. São Paulo: USP, 2001. 285 p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. A Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, USP, 18 (52), p. 121-138, 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. **Libertação e Ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo**. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MARQUES, Cíntia Bueno. **Estou online!** o imperativo da conexão reconfigurando sensibilidades nas relações de afeto entre sujeitos jovens contemporâneos. Porto Alegre, 2013. 146 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (2ª Reimpressão).

MENDONÇA, Joêzer de Souza. **O Gospel é Pop**: música e religião na cultura pós-moderna. São Paulo: 2009. 194 p. Dissertação (Mestrado em Música) - Programa de Pós-Graduação em Música, Instituto de Artes Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2009.

MEYER, Dagmar E. **Identidades traduzidas**: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2000.

MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. **Governando o Presente**: gerenciamento da vida econômica, social e pessoal. São Paulo, Paulus, 2012.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOULIAN, Tomás. **El consumo me consume**. Santiago de Chile: Libros Del Ciudadano. 1999.

NARODOWSKI, Mariano. No es fácil ser adulto. Asimetrías y equivalencias en las nuevas infancias y adolescencias. **Revista Educación y Pedagogía**, vol. 23, núm. 60, mayo-agosto, 2011.

NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, Victor Vicent (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

NOVAES, Regina. Políticas de Juventude no Brasil. In: FAVERO, Osmar; SPÓSITO, Marília Pontes, CARRANO, Paulo; NOVAES, Regina Reys (Orgs.). **Juventude e Contemporaneidade**. Coleção Educação para Todos. Brasília: UNESCO/MEC/ANPEd, 2007.

Ó, Jorge Ramos do. **O governo de si mesmo**: modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX). Educa, 2003.

_____. A Governamentalidade e a História da Escola Moderna: outras conexões investigativas. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, Faculdade de Educação da UFRGS, mai-ago, 2009.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. Culturas juvenis na metrópole: cultura audiovisual, formas de expressão e consumo simbólico. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). **Desigualdade Social e diversidade cultural na infância e na juventude**. São Paulo: Cortez, 2006.

ORO, A. P. O atual campo evangélico gaúcho. **Religião e Sociedade**, São Paulo: v. 17, n. 1/2, p. 35-52, 1996.

_____. O Espírito Santo e o pentecostalismo. In: HACKMANN, G. (Org.). **O Espírito Santo e a teologia hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.135-155.

PAIS, José Machado. Lazeres e sociabilidades juvenis – um ensaio de análise etnográfica. **Análise Social**. Vol XXV, n. 108-109, 1990. P 591-644

_____. A construção social da juventude – alguns contributos. **Análise Social**. Vol XXV, n. 105-106, 1990. P. 139-165

_____. As cronotopias e a prática do cotidiano. **Observatório das Actividades Culturais**. Lisboa, n. 4, p. 7-10, Out. 1998.

_____. **Culturas Juvenis**. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003. 2 Ed.

_____. **Nos rastros da solidão**: deambulações sociológicas. Porto: Ambar, 2006.

_____. Buscas de si: expressividades e identidades juvenis. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes. EUGENIO, Fernanda. (orgs). **Culturas jovens. Novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. P. 7-21.

_____. **Sexualidade e Afectos Juvenis**. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

PEREIRA, Angélica Silvana. **Domingo no Parque**: Notas sobre a experiência de ser jovem na contemporaneidade. Porto Alegre, 2011. 253 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2011.

PERONDI, Maurício. **Jovens da Pastoral da Juventude Estudantil**: aprendizados na experiência. Porto Alegre, 2008. 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

PETERS, Michael. Governamentalidade neoliberal e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 211-224.

REGUILLO, Rossana. Las culturas juveniles: un campo de estudio – breve agenda para la discusión. In: **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, maio/jun/ago, 2003.

RIBEIRO, Renato Janini Ribeiro. Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme. In: **Tempo Social**, USP, São Paulo: 11(1), maio, 1999. P.189-195.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SAINTOUT, Florencia. **Jóvenes e incertidumbres Percepciones de un tempo de cambios**: familia, escuela, trabajo y política (Tese). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica Argentina, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, 2007.

SANT'ANNA, Denise B. de. Descobrir O Corpo. In. **Educação e Realidade**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, n.2, v. 25, p.49-58, jan./dez. 2000.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. Sobre o etnógrafo-turista e seus modos de ver. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Orgs.). **Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SANTOS, André. **Religião e política: socialização e cultura política entre a juventude da Igreja Pentecostal Assembléia de Deus em Porto Alegre - RS**. Porto Alegre, 2008. 154 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

SCHMIDT, Saraí. **Ter atitude: juventude líquida na pauta**. Um estudo sobre mídia e cultura jovem global. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Recepção, Usos e Consumo Midiáticos” do XVI. Encontro da Compós, na UTP, em Curitiba, PR, em junho de 2007.

SEVERO, Rita Cristiane Basso Soares. **Enquanto a aula acontece... práticas juvenis na escola contemporânea**. Porto Alegre, 2011. Projeto de Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2011.

SIBILIA, Paula. A vida como relato na era do fast-forward e do real time: algumas reflexões sobre o fenômeno dos blogs. Porto Alegre, **Em Questão**, 2011, v. 11, n. 1, jan-jun, p. 35-51.

_____. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Porto Alegre, Nova Fronteira, 2008.

SIMÕES, José Alberto. Entre a rua e a internet: um estudo sobre *hip hop* português. Lisboa: ICS. **Imprensa de Ciências Sociais**, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. 1 ed. [1 Reimpr.] São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Rosa Hessel. Identidades para serem exibidas: breve ensaio sobre o Orkut. In: SOMMER, Luis Henrique; BUJES, Maria Isabel (Org.) **Educação e Cultura contemporânea: articulações, provocações e transgressões em novas paisagens**. Canoas: Editora da Ulbra, 2006. p. 137-150.

SOMMER, Luís Henrique. Tomando palavras como lentes. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Orgs.). **Caminhos Investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SPOSITO, Marília Pontes (Coord.). **Juventude e escolarização (1980 – 1998)**. Brasília: MEC/Inep/Comped, 2002. Série Estado do Conhecimento n° 7.

SPÓSITO, Marília Pontes; CARRANO, Paulo César Rodrigues. Juventude e Políticas Públicas. **Revista Brasileira de Educação**. n. 24, p. 16-39, Set /Out /Nov/Dez, 2003.

SPÓSITO, Marília Pontes. A Pesquisa sobre Jovens na Pós-Graduação: Um balanço da produção discente em Educação, Ciências Sociais e Serviço Social (1999-2006). _____. (Coord.). **Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: Educação, Ciências Sociais e Serviço Social (1999-2006), volume 1. Belo Horizonte, MG : Argvmentvm, 2009.

STECANELA, Nilda. **Jovens e Cotidiano**: trânsitos pelas culturas juvenis e pela escola da vida. Porto Alegre, 2008. 368 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.

STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara. História, Memória e História da Educação. In: _____. **Histórias e Memórias da Educação no Brasil**, vol. III. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 417-429.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a Memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. In: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP. São Paulo, n. 15, abr. 1997, p. 51-84.

_____. Memórias de Anzac: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. In: História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral, n. 4, jun. 2001. São Paulo, ABHO, v.4, p. 85-102.

TRAVERSINI, Clarice Salete. O desencaixe como forma de existência da escola contemporânea. Apresentado na mesa redonda “Desencaixes da escola contemporânea: desafio a superar?” **4º SBECE- 1º SIECE**, 23-25/05/2011. Canoas: ULBRA, 2011, 12p

VALENZUELA, José Manuel. Identidades Juvenis. In: CUBIDES, Humberto J., TOSCANO, María Cristina Laverde; VALDERRAMA, Carlos Eduardo H., (ed.). **Vivendo a toda**: jóvenes, territorios culturales e nuevas sensibilidades. Série encuentros, Fundación Universidad Central, Santafé de Bogotá: Paidós, 1998.

VARELA, Julia; ALVAREZ-URÍA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**, Porto Alegre, n. 6. P 68-96, 1992.

VEIGA-NETO, Alfredo. Olhares. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **Caminhos Investigativos**: Novos olhares na pesquisa em educação. Porto Alegre: Mediação, 1996. p. 19-35.

_____. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (Orgs). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro, NAU, 2000.

_____. **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzchianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.13-34.

VEIGA-NETO, Alfredo. Cultura, culturas e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, mai-ago 2003, p.5-15.

_____. Michel Foucault e os Estudos Culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **Estudos Culturais em Educação**: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema... Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

_____. Governo ou Governamento. **Currículo sem Fronteiras**, v.5, n.2, pp.79-85, Jul/Dez 2005

_____. Educação e pós-modernidade: impasses e perspectivas. Rio de Janeiro, **Educação On-line** (PUC-Rio), ano 2, n.2, 2006.

_____. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo; SARAIVA, Karla. Modernidade Líquida, Capitalismo Cognitivo e Educação Contemporânea. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, Faculdade de Educação da UFRGS, mai-ago, 2009.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda. (Org.). **Culturas jovens**: novos mapas do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas**: pluralismo religioso em Portugal. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (10ª Reimpressão).

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologie des religions**. Paris: Presses Universitaires, 1995.

WORTMANN, Maria Lúcia Castagna. Dos riscos e ganhos de transitar nas fronteiras dos saberes. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Orgs.). **Caminhos Investigativos III**: Riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 45-67.

OUTRAS FONTES CONSULTADAS

Banco de Teses e Dissertações CAPES. Disponível em: <<http://www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses>>. Acesso em 20 de julho de 2011.

Banco de Teses e Dissertações LUME. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/1>>. Acesso em 20 de julho de 2011.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev.at. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

Censo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>> Acesso em 12 de janeiro de 2011.

Revista *Adolescentes*, Rio de Janeiro, CPAD, 2011. 64 p.

Revista *Discipulado*, Rio de Janeiro, CPAD, 2003. 64 p.

Site da Assembléia de Deus de Canudos. Disponível em: Fonte: <<http://www.adcanudosnh.com.br>>. Acesso em 21 de dezembro de 2011.

Site da Convenção das Assembléias de Deus do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.ciepadergs.com.br/CIEPADERGS/?sec=igrejas_autonomas> Acesso em 21 de dezembro de 2011.

ANEXOS

ANEXO A – Termo de Consentimento Pastor e Supervisor Geral da Juventude

_____, ____ de _____ de _____.

Venho por meio deste solicitar permissão para desenvolver junto a Igreja Assembléia de Deus a Pesquisa de Doutorado intitulada “*A marca da promessa: culturas juvenis assembleianas*” que vem sendo desenvolvida junto ao Núcleo de Estudos sobre Currículo, Cultura e Sociedade/NECCSO, vinculada ao Programa de Pós-Graduação/PPGEDU da Faculdade de Educação/FACED da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, sob orientação Prof^a. Dr^a. Elisabete Maria Garbin.

A pesquisa em questão tem por objetivo analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade, problematizando espaços e investimentos que operam na produção dos mesmos. O tema se justifica pela relevância que assume diante do imenso crescimento evangélico e do promissor mercado cultural no cenário nacional brasileiro, os quais criam uma série de investimentos sobre os jovens a fim de interpelá-los em seus discursos.

Cumpra informar que faz parte do desenvolvimento da referida pesquisa, realizar entrevistas/conversas individuais/grupo, gravadas em áudio, com duração aproximada de 30 minutos cada, com algumas perguntas pré-estabelecidas e observação participante nos espaços de estudos bíblicos e seus interstícios, eventos, campanhas da Igreja e afins. Também serão produzidas imagens através de filmagens e fotografias. Os dados de identificação serão confidenciais e os nomes reservados. Sobre as imagens, serão preservados detalhes que possam identificar o sujeito.

O material coletado das conversas, bem, como as imagens extraídas durante as incursões na Igreja, não será utilizado para fins comerciais ou estranhos aos objetivos educacionais.

Outrossim, comprometo-me a respeitar os valores éticos que permeiam esse tipo de trabalho, comprometendo-me pelo zelo diante do uso de cenas, falas, fotos e comentários realizados durante a pesquisa. Tendo em vista essa prerrogativa, coloco-me a disposição para compartilhar os resultados parciais ou finais da pesquisa junto à comunidade assembleiana.

Em anexo, segue o modelo do Termo de Consentimento Informado, no qual, os jovens assembleianos e pais ou responsáveis legais pelos menores de 18 anos, se aceitarem fornecer entrevistas, deverão firmar seu acordo e permissão.

Na expectativa de poder contar com o apoio dessa Instituição e de sua comunidade, antecipadamente agradeço, colocando-me a disposição para quaisquer outros esclarecimentos.

Daniela Medeiros de Azevedo

Conforme os termos anteriormente descritos, assinam os presentes em comum acordo a realização da pesquisa:

E-mail: danielamedeiros@yahoo.com.br Visite nosso Site em: www.ufrgs.br/neccso

ANEXO B – Termo de Consentimento Maiores de 18 anos

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

(Maiores de 18 anos)

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa de cunho acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada: “*A marca da promessa: culturas juvenis assembleianas*”, tendo como objetivo principal analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade, problematizando espaços e investimentos que operam na produção dos mesmos. O tema se justifica pela relevância que assume diante do imenso crescimento evangélico e do promissor mercado cultural no cenário nacional brasileiro, os quais criam uma série de investimentos sobre os jovens a fim de interpelá-los em seus discursos.

O trabalho está sendo realizado pela doutoranda Daniela Medeiros de Azevedo sob a supervisão e orientação da Prof^a Dra. Elisabete Maria Garbin.

Para alcançar os objetivos do estudo serão realizadas entrevistas/conversas individuais, gravadas em áudio, com duração aproximada de 30 minutos cada, na qual você irá responder a algumas perguntas pré-estabelecidas e observação participante nos espaços de estudos bíblicos. Também serão produzidas imagens através de filmagens e fotografias. Os dados de identificação serão confidenciais e os nomes reservados. Sobre as imagens, serão preservados detalhes que possam identificar o sujeito.

Os dados obtidos que serão utilizados para este estudo serão armazenados pelo(a) pesquisador(a) sob a supervisão de seu orientador principal durante 5 (cinco) anos e após totalmente destruídos (conforme preconiza a Resolução 196/96).

EU _____, recebi as informações sobre os objetivos e a importância desta pesquisa de forma clara e concordo em participar do estudo. Declaro que também fui informado:

- Da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento acerca dos assuntos relacionados a esta pesquisa.
- De que minha participação é voluntária e terei a liberdade de retirar o meu consentimento, a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem que isto traga prejuízo para a minha vida pessoal e nem para o atendimento prestado a mim.
- Da garantia que não serei identificado quando da divulgação dos resultados e que as informações serão utilizadas somente para fins científicos do presente projeto de pesquisa.
- Sobre o projeto de pesquisa e a forma como será conduzido e que em caso de dúvida ou novas perguntas poderei entrar em contato com a pesquisadora.

Declaro que recebi cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, ficando outra via com a pesquisadora.

_____, ____ de _____ de 20__.

ANEXO C – Termo de Consentimento Menores de 18 anos

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

(Menores de 18 anos)

Você, na condição de pai/mãe ou representante legal de _____, convidado a participar de uma pesquisa de cunho acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada: “*A marca da promessa: culturas juvenis assembleianas*”, tendo como objetivo principal analisar a constituição de sujeitos-jovens assembleianos na contemporaneidade, problematizando espaços e investimentos que operam na produção dos mesmos. O tema se justifica pela relevância que assume diante do imenso crescimento evangélico e do promissor mercado cultural no cenário nacional brasileiro, os quais criam uma série de investimentos sobre os jovens a fim de interpelá-los em seus discursos.

O trabalho está sendo realizado pela doutoranda Daniela Medeiros de Azevedo sob a supervisão e orientação da Prof^a Dra. Elisabete Maria Garbin.

Para alcançar os objetivos do estudo serão realizadas entrevistas/conversas individuais, gravadas em áudio, com duração aproximada de 30 minutos cada, com algumas perguntas pré-estabelecidas e observação participante nos espaços de estudos bíblicos. Também serão produzidas imagens através de filmagens e fotografias. Os dados de identificação serão confidenciais e os nomes reservados. Sobre as imagens, serão preservados detalhes que possam identificar o sujeito.

Os dados obtidos utilizados para este estudo serão armazenados pelo(a) pesquisador(a) sob a supervisão de seu orientador principal durante 5 (cinco) anos e após totalmente destruídos (conforme preconiza a Resolução 196/96).

As mesmas informações que estão sendo fornecidas a você serão repassadas à criança/adolescente, e a pesquisa somente será realizada se a mesma concordar em participar.

EU _____, (pai/mãe ou representante legal) e _____ (jovem/adolescente menor de idade), recebi as informações sobre os objetivos e a importância desta pesquisa de forma clara e dou meu consentimento/assentimento à participação na pesquisa.

Declaro que também fui informado:

- Da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento acerca dos assuntos relacionados a esta pesquisa.
- De que a participação da criança/adolescente é voluntária e terei a liberdade de retirar o meu consentimento, a qualquer momento, sem que isto traga prejuízo para a minha vida pessoal e nem para o atendimento prestado a criança/adolescente.
- Da garantia que não haverá identificação da criança/adolescente quando da divulgação dos resultados e que as informações serão utilizadas somente para fins científicos do presente projeto de pesquisa.
- Sobre o projeto de pesquisa e a forma como será conduzido e que em caso de dúvida ou novas perguntas poderei entrar em contato com a pesquisadora. Declaro que recebi cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, ficando outra via com a pesquisadora.

ANEXO D – Genealogia das Igrejas Evangélicas no Brasil

Fonte: NER – Núcleo de Estudos sobre Religião – UFRGS (adaptado)

