

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GEÍSE PINHEIRO PINTO

**JUVENTUDE E PENTECOSTALISMO:
PARTICIPAÇÃO SOCIAL EM CONTEXTO DE FAVELA**

Belo Horizonte

2012

GEÍSE PINHEIRO PINTO

**JUVENTUDE E PENTECOSTALISMO:
PARTICIPAÇÃO SOCIAL EM CONTEXTO DE FAVELA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Linha de pesquisa: Política e Identidade:

Política, Participação Social e Processos de Identificação

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cláudia Andréa Mayorga Borges

Belo Horizonte

2012

FICHA CATALOGRÁFICA

150 Pinto, Geise Pinheiro
P659j Juventude e pentecostalismo [manuscrito]: participação
2010 social em contexto de favela / Geise Pinheiro Pinto. - 2010.
 203 f.
 Orientadora: Claudia Andrea Mayorga Borges.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1. Psicologia – Teses. 2. Juventude – Teses. 3. Favelas –
 Teses. 4. Pentecostalismo - Teses. I. Mayorga, Claudia. II.
 Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
 Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

A Dissertação "*Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela.*"

elaborada por **Geise Pinheiro Pinto**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRE EM PSICOLOGIA

Belo Horizonte, 15 de fevereiro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Claudia Andréa Mayorga Borges
(Orientadora)

Prof. Dra. Jaileila de Araújo Santos

Prof. Dra. Sônia Regina Correia Lages

Dedico esta dissertação *in memoriam* ao meu companheiro Fábio de Mendonça Porto que muito me incentivou e foi um apoio fundamental para eu pudesse continuar nesta caminhada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente aos jovens, com os quais interagi, acompanhei e entrevistei no percurso desta pesquisa, pela disponibilidade, gentileza e atenção em todos os momentos que nos encontramos, foi uma rica experiência de trocas e aprendizagens. Muito obrigada!

Um agradecimento todo especial a minha orientadora Cláudia Mayorga, pelo apoio, compreensões e empenho para que eu tivesse uma inserção qualificada dentro da universidade e, pela possibilidade de poder construir um desejo pela busca de uma produção de conhecimento comprometida com a realidade brasileira e seus processos de transformação social.

Às Profa. Dra. Jaileila de Araújo Santos e Profa. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages por terem topado o diálogo e o debate participando da Banca de defesa.

Aos professores do curso de psicologia da UFMG que fizeram diferença em minha trajetória acadêmica, cada um, ao seu modo. Marco Aurélio Máximo, Adriano Nascimento, Ingrid Gianordoli, Maria Luíza Magalhães.

Às mulheres negras e de origem popular que encontrei no meu percurso acadêmico e com certeza me fizeram trilhar um caminho mais empoderado neste espaço. Em especial às negras ativas Cassinha, Larissa e Luciana, pelas parcerias que criamos em nossas inserções como colegas de mestrado e coordenadoras de eixo do Programa Conexões de Saberes, ter vocês ao meu lado foi um apoio e referência importante nessa caminhada. Com certeza, essa dissertação tem um pouco de cada uma de vocês. Obrigada nêgas!!!

À professora titular Cida Moura que tive a oportunidade de encontrar no meu último ano de mestrado e, com quem muito aprendi. Você já é uma referência para mim.

Aos amigos e colegas pelos debates e trocas nos espaços por onde transitei: Núcleo de Psicologia Política, no Projeto Cidadania em Ação, no Programa Conexões de Saberes, no Grupo de estudos Juventude e Pobreza, na Pesquisa Juventude. Sintam-se tod@s contemplad@s neste agradecimento.

Agradecimento especial a Luana, Larissa, Julião e Leonel, que me socorreram nos ajustes finais dessa pesquisa. Valeu demais pessoal!!! Não só pela ajuda concreta, mas, também pelo apoio moral nos últimos momentos.

A Bikoko, meu companheiro, por entender tantas ausências, indisponibilidades. Apoio fundamental durante o meu percurso de mestrado, valeu demais nêgo!

A quatro amigas muito especiais: Vivane, Marilza, Denise, Fernanda. Agradeço por terem sustentado nossas amizades. Obrigado pelas conversas, pelos favores, pelos incentivos de não desistir e, principalmente, pelo acolhimento na distância. Cada um de vocês contribuiu de modo diferente para que este trabalho fosse realizado.

À Capes pela concessão da bolsa de estudos que permitiu a viabilização desta pesquisa.

Eu tenho um sonho, que minhas quatro pequenas crianças vão um dia viver em uma nação onde elas não serão julgadas pela cor da pele, mas pelo conteúdo de seu caráter. Eu tenho um sonho hoje!

Eu tenho um sonho que um dia (...) meninos negros e meninas negras poderão unir as mãos com meninos brancos e meninas brancas como irmãs e irmãos.

Esta é nossa esperança. Com esta fé nós poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, para ir encarcerar juntos, defender liberdade juntos, e quem sabe nós seremos um dia livre. Este será o dia, este será o dia quando todas as crianças de Deus poderão cantar com um novo significado.

Martin Luther King Jr.

RESUMO

Pinto, G. P. (2012). *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*. Dissertação de Mestrado, Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Localizamos esta pesquisa no campo de estudos sobre participação juvenil com enfoque na interface entre juventude pobre e pentecostalismo. Nesse sentido, o objetivo desse trabalho foi investigar as dinâmicas de participação de jovens pobres e de favela no contexto da religião pentecostal, contribuindo também para estudos acerca da desigualdade social. Realizamos a produção de conhecimento junto aos atores da pesquisa, através da realização de etnografia, a partir de duas estratégias metodológicas principais: a observação participante e o diário de campo. Realizamos observação participante dos cultos e dos espaços de interação entre os jovens, além de entrevistas com jovens (7) e adultos (2) participantes da denominação religiosa estudada. As análises dos dados se deram a partir de três categorias analíticas com intenção de compreender as dinâmicas de participação dos jovens. As categorias levantadas foram: *Função das igrejas pentecostais em contextos de periferias/favelas; Reconhecimento social e Construção de Identidades*. Identificamos que, para os jovens, a igreja simboliza um espaço de valorização e estima social, dentro de concepções e interações estabelecidas por esses jovens, marcadas por concepções negativizadas acerca da juventude, da periferia, e das naturalizações sobre o jovem pobre, compreendido como delinquente em potencial. Por outro lado, a igreja é frequentemente compreendida como espaço de salvação para este grupo social, diante de um cenário adverso de subalternizações, violências e falta de acesso a bens materiais, simbólicos, culturais e de lazer. Assim, pode ser vista, como um espaço de controle e silenciamento dos jovens, reprodutoras de uma concepção de sociedade, na qual as desigualdades e as possibilidades de transformação social são compreendidas a partir da centralidade no indivíduo e em valores morais. Entretanto, os jovens realizam leituras críticas sobre esse contexto, o que tem lhes permitido identificar meios de resistir aos lugares de subalternidade e opressão imputados a eles, nomeando situações de opressões vivenciadas e buscando o reconhecimento de suas vozes, experiências e maior autonomia. As suas resistências têm ocorrido por via de negociações e movimentos, como por exemplo: os jovens buscam colocar pautas de seus interesses no contexto da igreja; a não aceitação de um destino anunciado para suas trajetórias; trabalham na construção de identidades mais empoderadas, fato que os leva a acreditarem mais em si e nas capacidades de intervenção nos contextos sociais, históricos e políticos nos quais estão inseridos. (CAPES)

Palavras-chave: Juventude, pobreza, religião, pentecostalismo, participação, desigualdade social.

ABSTRACT

Pinto, G. P. (2012). *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*. Dissertação de Mestrado, Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

We locate this research in the field of studies focusing on youth participation at the interface between Pentecostalism and poor youth. The aim of this study was to investigate the participation dynamics of poor youth from *favelas* in the context of Pentecostal religion, contributing to studies of social inequality. We performed the production of knowledge along the actors of the research by conducting ethnography, as of two main methodological strategies: participant observation and field journal. We conducted participant observation of the cults and the spaces of interaction between young people and also interviews with them (7) and adults (2) participants in the church. The data analysis is given from the three categories listed to understand the dynamics of youth participation, namely: Role of Pentecostal churches in contexts of neighborhoods / *favelas*, social recognition and identity construction. We perceived that for young people the church symbolizes a place of recovery and social esteem within conceptions and interactions established by these young people, marked by negative conceptions about youth, periphery and naturalization about the poor youth understood as potential delinquent. The church is often understood as a place of salvation for this social group within a adverse background of subordination, violence and lack of access to material, symbolic, cultural and recreational goods. Although it might also be seen as a space of silencing and control of youth in addition to the reproduction of a conception of society in which inequality and the possibilities of social transformation are understood based on centrality from the individual and moral values. Young people perform readings on this critical context, which has allowed them to identify ways to resist to oppression and subordination of places imputed to them, by appointing experiences of oppressions and seeking recognition of their voices, experiences and greater autonomy. Their resistances have occurred through negotiations and movements, such as: Young people intend to put guidelines for their interests in the context of the church, the non-acceptance of an announced destination for their trajectories, work to build more empowered identities, which leads them to believe more in themselves and their capacities of intervention in social, historical and political context where they live in. (CAPES).

Key-words: Youth, poverty, religion, Pentecostalism, participation, social inequality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: APRESENTAÇÃO DA PESQUISA E DISCUSSÃO METODOLÓGICA	18
1.1 Problema e objetivos da pesquisa	23
1.2 Construção do percurso metodológico	266
1.4 Os sujeitos da pesquisa	37
1.5 Procedimentos Metodológicos.....	39
1.5.1 Observação Participante e Diário de campo.....	39
1.5.2 Entrevistas	41
CAPÍTULO 2: JUVENTUDE, PARTICIPAÇÃO E RELIGIÃO	44
2.1 Algumas considerações sobre o campo de estudos sobre juventude.....	44
2.2 A juventude pobre em cena: emancipação ou reprodução do mesmo	62
2.3 Juventude, participação e religião: possíveis (des)encontros	71
CAPÍTULO 3: PENTECOSTALISMO E SUAS CONFIGURAÇÕES NO BRASIL	81
3.1 Secularização ou Ressacralização do mundo?	81
3.2 Pentecostalismo e Neopentecostalismo	93
3.3 Pentecostalismo e pobreza: articulações possíveis	104
CAPÍTULO 4: ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE POBRE NA RELIGIÃO PENTECOSTAL	115
4.1 Categorias analíticas da participação de jovens pobres pentecostais.....	117
4.1.1 <i>Função das igrejas pentecostais em contextos de periferias/favelas</i>	117
4.1.2 <i>Reconhecimento social</i>	131
4.1.3 <i>Construção de Identidades: para além da atribuição social.</i>	140
4.2 A Participação Social de jovens pentecostais em contexto de favela	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166
ANEXOS	176

INTRODUÇÃO

Temos assistido, nos últimos anos, a sociedade brasileira passar por uma série de mudanças e a que mais nos interessou para a reflexão que apresentamos nesta dissertação se refere à como no cenário atual a religião tem apontado como um dos espaços de participação da juventude. Os resultados alcançados pela pesquisa intitulada “*Juventude brasileira e democracia: participação, esferas e políticas públicas*”¹, que teve como objetivo conhecer as possibilidades e os limites da participação sociopolítica da juventude brasileira, demonstraram que 28,1% dos jovens brasileiros estão engajados em ações de participação coletiva. Em Belo Horizonte, esse número cai para 20,7%, ou seja, de cada 10 desses jovens, dois estão engajados em mobilizações coletivas. No grande montante dessas participações, 70,6%, concentram-se em atividades oferecidas pela igreja (43,5%), seguidas daquelas de cunho cultural (27,1%). Os esportes também, ao lado da cultura, despontam como atividades relevantes com 26,6% de participação dos jovens. 12,6% estão envolvidos em atividades estudantis e 7,7% naquelas desenvolvidas por meio de entidades comunitárias (melhorias das condições de vida do bairro). Os números caem significativamente quando relacionados a ações de comunicação (4,3%), atividades político-partidárias ou estudantis (3,9%), ecológicas (3,4%) e voluntárias (0,5%). Percebe-se que as atividades da igreja, contudo, batem recordes e parecem constituir espaços de maior participação e também importantes na vivência juvenil.

Se pensarmos de forma mais geral o fenômeno da religião apontado acima enquanto um novo espaço de agregação da juventude, na realidade não é tão novo. Na história do Brasil, há exemplos da religião como geradora de engajamentos e mobilizações políticas, como um meio de expressar outras insatisfações postas no âmbito das relações sociais. Os movimentos messiânicos, como Canudos (1896-1897), e as Comunidades Eclesiais de Base (1970- 1980), foram exemplos de espaços propiciadores de envolvimento da religião enquanto possibilidade de construção de projetos coletivos para o estabelecimento de lutas e demandas de grupos excluídos e, portanto, foram movimentos que tiveram forte ligação com a

¹ Pesquisa realizada de agosto de 2004 a novembro de 2005. Foram entrevistados 8000 jovens, com idades entre 15 e 24 anos, com o objetivo de se conhecer as possibilidades e os limites da participação sociopolítica da juventude brasileira. Coordenada pelo Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE-RJ) e pelo Instituto PÓLIS (SP).

história política do nosso país. Essas foram ações desenvolvidas pela igreja católica, sendo a última baseada em uma *teologia da libertação*².

Outro exemplo de articulação, fora do Brasil, mas que pode nos ajudar na compreensão do espaço da religião como forma de participação e engajamento por parte de grupos excluídos, foi a luta por direitos civis implantada nos Estados Unidos, movimento deflagrado a partir das igrejas evangélicas, tendo a figura de Martin Luther King como ícone desta luta (Pessôas, 2003).

Contudo, esses movimentos supracitados se diferem do espaço que investiguei durante essa pesquisa, as denominações pentecostais/neopentecostais no Brasil, em que a doutrina orientadora dos discursos e práticas é a *teologia da prosperidade*³. As igrejas pentecostais/neopentecostais, em virtude de seu crescimento vertiginoso, ganharam visibilidade tanto na cena pública, principalmente com a chamada bancada evangélica do Congresso Nacional, como também nos estudos acadêmicos. O que sinaliza para a importância que as igrejas pentecostais/neopentecostais passaram a ganhar, em virtude não somente do seu crescimento numérico, mas, também, do que isso poderia representar para pensarmos a nossa realidade brasileira. Essas denominações religiosas passaram a expandir seus recursos simbólicos, como também congregaram símbolos, crenças híbridas e sincréticas, transformando-se em mensageiros de teologias e discursos, como o da prosperidade, enquanto ideal a ser perseguido pelos cristãos (Campos, 2011), e que têm se difundido em múltiplas igrejas e congregações nas periferias do nosso país.

Os estudos que pontuam e localizam a participação dos jovens em relação à instituição religiosa em que estão inseridos, não abordam as formas pelas quais essa participação sociopolítica nos diz sobre os processos de desigualdade social, assim esse é um ponto que, muitas vezes, é deixado de lado, tendo em vista o enfoque na questão da juventude de forma individualizada, principalmente, no que concerne ao debate recorrente na literatura atual sobre se a juventude participa ou é apática e desinteressada em relação às questões do bem comum.

No campo científico contemporâneo, a participação política da juventude tem sido

² A teologia da libertação envolve várias teologias cristãs, inclusive evangélicas, desenvolvidas no Terceiro Mundo a partir da década de 70 do século XX. Esta teologia utiliza como pré-condição de sua reflexão a situação de pobreza e exclusão social à luz da fé cristã. Isto, é analisado como fruto de estruturas econômicas e sociais injustas, influenciada pela visão das ciências sociais, sobretudo que possui inspiração marxista.

³ A Teologia da Prosperidade é um movimento religioso surgido nas primeiras décadas do Século XX nos Estados Unidos da América. Esta doutrina postula, a partir da interpretação da bíblia, que os verdadeiramente fiéis a Deus devem gozar de uma ótima condição de vida (financeira, na saúde, etc.). Discorreremos mais sobre essa teologia no terceiro capítulo desta dissertação.

alvo de constante discussão. Debater a construção de identidades sociais, coletivas e políticas dos jovens na esfera pública é uma tarefa importante, principalmente quando as críticas sobre a ação coletiva dos jovens tem se referenciado em participações por vias mais institucionalizadas. De maneira geral, os estudos apresentam duas percepções acerca dos processos de mobilização e engajamento das juventudes: a) a constatação do desinteresse e da apatia dos jovens pelas formas tradicionais de participação política (movimentos estudantis, partidos políticos, sindicatos, processos eleitorais) b) em contrapartida, a emergência de novas formas de interpelação política na esfera pública, através da cultura, religião, lazer, ação solidária, dentre outras. Segundo esta concepção, existe uma descrença, por parte dos jovens, nos modelos tradicionais de ação política e uma reinvenção das práticas democráticas. Esta última perspectiva parece trazer a dimensão reatualizada da juventude como portadora do novo e, portanto, responsável pela transformação da sociedade (IBASE/POLIS, 2005; Boghossian & Minayo, 2009; Castro, 2008; Augusto, 2008).

De maneira geral, os estudos apresentam duas constatações acerca das juventudes: primeiro o desinteresse dos jovens pelas formas tradicionais de participação política (movimentos estudantis, partidos políticos, sindicatos, fóruns, conselhos, processos eleitorais). Estes estudos apontam um distanciamento do jovem em relação aos processos políticos, geralmente compreendido como um desinteresse em relação às decisões da vida em comum, o que caracteriza a juventude como pragmática e consumista, preocupada apenas com o bem estar no seu presente. Em contrapartida, outra parcela dos estudos aponta para a emergência de novas formas de participação exercidas por estes grupos, localizadas em lugares e práticas diversas: cultura, religião, lazer, ação solidária, dentre outros. Segundo esses estudos, existe uma descrença, por parte dos jovens, nos modelos tradicionais de ação política e uma reinvenção das práticas democráticas.

Desse modo, se por um lado identificamos a existência de concepções sobre juventude que inferiorizam e naturalizam algumas de suas características (especialmente as dos jovens de favelas e de classes populares), por outro, encontramos pesquisas que mostram que os jovens têm preferido participar de espaços não tradicionalmente políticos como a religião e a cultura (Abramo, 1997; Castro, Menezes & Cordeiro, 2002; Castro, 2004; Castro, 2007; Abramovay, Andrade & Esteves, 2007; Augusto, 2008; Borelli, Oliveira & Rocha, 2008; Boghossian e Minayo, 2009; Bacelar, 2010). Neste contexto, o desinteresse dos jovens passa a ser lido com outra lente analítica: haveria na realidade uma desconfiança dos jovens no modelo de democracia representativa, e não um desinteresse pela *res pública*, ou seja, eles se preocupam com as questões relativas ao bem comum, mas não acreditam que a participação

pela via da política institucional produza ganhos e possibilidades reais de mudança social, frente ao cenário de corrupção e ao processo de ações governamentais – que não tem gerado mudanças concretas referentes às desvantagens sociais, econômicas e políticas, nas quais alguns grupos se enquadram.

Nosso intuito foi realizar, também, uma leitura crítica e analítica das concepções acerca das generalizações sobre a “apatia juvenil”, bem como da compreensão da participação dos jovens a partir da ideia de “reinvenção da política”. Essa forma dual de interpretação sobre o fenômeno da participação da juventude apresentada pelos estudos pode, inclusive, ser reforçada pela escassez de pesquisas sobre as condições vividas pelos jovens em diferentes contextos econômicos, culturais e sociais. A questão presente nesta pesquisa busca compreender se (e como) as experiências juvenis, tanto em espaços institucionalizados quanto em outros espaços menos institucionalizados, expressam processos de recusa e/ou impossibilidades em suas experiências de participação política e social.

Diante deste cenário, a relação entre juventude e pobreza, também foco desta pesquisa, apresenta outros desafios para pensarmos as concepções e formas de ler as práticas sociais e os modos de ser e de se expressar da juventude no contexto brasileiro e os nossos mecanismos de desigualdade social. Vale ressaltar que o entendimento deste grupo social não pode desconsiderar a conjuntura social do processo de desigualdade de classe na sociedade como um todo. Nesse sentido, pensar a juventude urbana pobre brasileira implica evidentemente considerar a situação mais geral de pobreza no país e a dinâmica de nossos centros urbanos (Fausto Neto & Quiroga, 2000). Desta forma, entender como no Brasil a juventude pobre, principalmente, foi se tornando alvo de estudos acadêmicos e de políticas públicas, se constituindo fortemente no que Tommasi (2010), define como campo de intervenção social, pode lançar luz ao entendimento de como a juventude pobre passou da condição de invisibilidade à de visibilidade, tanto como vítimas, quanto como autores de violência e criminalidade.

Observamos, a partir das décadas de 80 e 90 do século passado, que as pesquisas sobre juventude e pobreza voltaram a ser alvo do interesse dos pesquisadores, principalmente em decorrência da escalada de violência que atingiu o país. Na década de 90, no Brasil, retoma-se fortemente uma concepção de juventude enquanto problema social, recorrente na década de 50, balizada por estudos tanto da psicologia do desenvolvimento quanto da sociologia funcionalista, formatando a juventude como fase propícia ao desvio e à delinquência, porém agora com um enfoque nos jovens de periferia, principalmente frente ao fenômeno chamado *meninos de rua* e ao aumento da violência nos grandes centros urbanos (Abramo, 1997).

Neste período, aumentou consideravelmente a quantidade de pesquisas sobre juventude pobre e de periferia, cabendo questionar o que está em jogo quando se amplia a produção sobre as juventudes de uma determinada classe social. O que isto poderia representar tanto em termos da organização social quanto em termos do desenho de um problema de pesquisa?

Para refletir sobre os significados da juventude pobre, é preciso entender, primeiramente, o que está em jogo quando um fenômeno torna-se visível para toda a sociedade, a partir não somente da perspectiva daquele fenômeno isoladamente (como historicamente ocorreu nos estudos da juventude), mas considerando nesta investigação os fatores que dizem respeito tanto às estruturas sociais, quanto às relações cotidianamente vividas. Tais fatores estão relacionados aos contextos históricos, políticos, econômicos e sociais, articulados às repercussões e implicações na vida das pessoas e na forma como as interações sociais se estabelecem. Diante deste cenário, o que a visibilidade da juventude pobre anuncia e/ou pode elucidar sobre a organização das relações sociais no Brasil, é uma preocupação deste trabalho de pesquisa.

Em relação à religião, as pesquisas levantadas na revisão bibliográfica apontaram enquanto um espaço significativo de participação da juventude na contemporaneidade (IBASE/POLIS, 2005; Abramovay & Castro, 2006). Essas pesquisas apontaram, também, que as igrejas evangélicas pentecostais/neopentecostais eram as que agregavam mais jovens pobres em torno de si. Entender como esses espaços se configuram e se colocam enquanto espaços de participação da juventude pobre foi um desafio empreendido por esta pesquisa. Os estudos que buscam articular a participação social da juventude associada à variável religião não são muitos e ainda, além do quesito quantidade, a maioria desses estudos restringe-se à mera indicação da adesão dos jovens a determinadas propostas religiosas, pontuando a dimensão do pertencimento religioso. Em raras situações, estes estudos superam a simples identificação religiosa dos pesquisados (Fernandes, 2008).

Para concretizar a empreitada desta pesquisa foi necessário um desenho metodológico que possibilitasse não ignorar a complexidade do fenômeno estudado nesta pesquisa, buscando uma forma de conseguir uma maior aproximação do objeto, possibilitando captar diferentes níveis do fenômeno, a partir dos quais o objeto se manifestou, não com a perspectiva de busca da verdade, mas, com finalidade de dar conta da complexidade que envolve o problema a ser enfrentado. (Mendes, 2003). Dessa forma, a etnografia se apresentou como uma proposta viável para o enfrentamento do problema desta pesquisa. A etnografia realiza uma tradução da experiência de campo para o relato textual. Assim, existe uma relação intensa entre a experiência etnográfica com o texto, pois aquela é sempre

transformada em um texto que, por sua vez, é contaminado pela vivência com o campo de pesquisa, entendendo este não somente como a inserção no espaço investigado, mas como a própria escolha da temática e das referências escolhidas para o diálogo com os dados coletados (Clifford, 1998). O que, segundo Geertz (1978), seria um exercício intelectual de arriscar-se na elaboração de uma descrição densa. O que a etnografia possibilita é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida, consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. (Geertz, 1978, p. 15).

A etnografia possibilitou realizar um processo interpretativo que organizou as formações dos discursos dos sujeitos pesquisados, articulados com as observações realizadas. Oliveira (2000), diz que para conseguir produzir uma interpretação dentro das referências da etnografia, é também necessário refletir sobre as condições da sua própria produção, colocando às claras o caráter intersubjetivo que está em jogo em tal produção de conhecimento.

Entendendo a etnografia enquanto um modelo dialógico, foi fundamental, durante a pesquisa, realizar um diálogo duplo: com os sujeitos da pesquisa, cujo discurso não pode ser por ele descaracterizado, não podendo, contudo, reproduzi-lo sem colocá-lo em debate com suas próprias concepções de mundo e de ciência; e com a comunidade acadêmica a que pertence, trazendo o debate realizado com o grupo estudado e as articulações com a teoria, bem como as dinâmicas envolvidas nesse duplo diálogo (Porto, 2007).

Diante do exposto, a organização desta pesquisa foi realizada em quatro capítulos, buscando discorrer de forma a apresentar e situar a temática para ao final, realizar as conexões possíveis a partir dos dados produzidos na interação no campo de pesquisa.

O primeiro capítulo, intitulado *Apresentação da pesquisa e discussão metodológica*, foi dividido em duas partes. Na primeira parte, foram apresentados os interesses e motivações, relacionados tanto com questões pessoais quanto ao percurso e a inserção acadêmica da pesquisadora e como isto foi convertido em uma proposta e pergunta de pesquisa, delineando a forma pela qual o problema de pesquisa foi sendo construído. Na segunda parte, apresenta-se a metodologia de pesquisa, referenciada na etnografia, justificando tal proposta metodológica e apresentando os procedimentos metodológicos e a escolha do grupo estudado.

O segundo capítulo, intitulado *Juventude, participação e religião*, foi dividido em três partes, a saber: 1) *Algumas considerações sobre o campo de estudos sobre juventude*; 2) *A juventude pobre em cena: emancipação e/ou reprodução do mesmo*; 3) *Juventude, participação e religião: possíveis (des)encontros*. Neste capítulo, a discussão gira em torno das principais questões e dilemas relacionadas às concepções e construções sobre a juventude

enquanto um campo de estudos e intervenção, bem como as implicações deste debate para se pensar o campo da participação dos jovens, principalmente os pobres e, por fim, o panorama das pesquisas sobre a articulação possível entre religião e participação de jovens.

O terceiro capítulo, intitulado *Pentecostalismo e suas configurações no Brasil*, encontra-se estruturado em três tópicos: 1) *Secularização ou Ressacralização do mundo?*; 2) *Pentecostalismo e Neopentecostalismo* e; 3) *Pentecostalismo e pobreza: articulações possíveis*. Teve como objetivo levantar o debate acerca da secularização e laicidade, articulando-o à constatação do atual crescimento do pentecostalismo no Brasil e alhures, mas também, trazendo elementos do contexto de emergência e entrada desta religião no nosso país, identificando sua associação enquanto religião dos pobres já no seu contexto de emergência, para então abordamos a formação histórica da religião pentecostal/neopentecostal no Brasil, buscando demonstrar como ela foi se configurando enquanto uma religião dos pobres no nosso país.

Já no quarto capítulo, denominado *Análise da participação da juventude pobre na religião Pentecostal*, foram apresentadas as análises, estruturando-se este capítulo em dois tópicos. No primeiro, *Categorias analíticas da participação de jovens pentecostais*, foram apresentadas três categorias importantes para se pensar sobre as motivações e permanências, bem como, sobre as dinâmicas envolvidas na participação dos jovens no contexto da igreja pentecostal: 1) *Função das igrejas pentecostais em contextos de periferias/favelas*; 2) *Reconhecimento social* e 3) *Construção de Identidades*. Por fim, no segundo tópico deste capítulo, fiz uma abordagem sobre *A participação social de jovens pentecostais em contexto de favela*, em que o objetivo foi elencar os principais dilemas e desafios de tais participações, articulando as três categorias do tópico anterior.

Finalizando esta pesquisa, pontuei nas considerações finais, sintetizando os objetivos e resultados alcançados, pontuando sobre a dinâmica interna e externa da participação de jovens na igreja pentecostal/neopentecostal e em que isto pode nos auxiliar no entendimento das desigualdades brasileiras e das possibilidades de participação da juventude pobre, atentando para como e se esta participação caminha no sentido da transformação ou da reprodução social das experiências da participação da juventude pobre no espaço das igrejas pentecostais. Discorreremos, também, sobre as lacunas em relação aos atravessamentos de raça e gênero que não foi possível abordar nesta pesquisa, bem como apontamos questões para futuras pesquisas que possam contribuir para um olhar mais qualificado em relação às dinâmicas presentes nos processos de participação da juventude pobre e favelada.

CAPÍTULO 1: APRESENTAÇÃO DA PESQUISA E DISCUSSÃO METODOLÓGICA

O interesse em estudar a temática sobre a participação social de jovens pobres em interface com a religião pentecostal iniciou-se a partir da inserção da pesquisadora desta pesquisa em um estágio de Psicologia Comunitária e, posteriormente, como bolsista de extensão vinculada ao Núcleo de Psicologia Política do curso de Psicologia da UFMG, no projeto de Pesquisa-Ação intitulado *Adolescente quem é você: A construção da Identidade de Adolescentes do Aglomerado da Serra*. Esse projeto objetivava investigar como se dava o processo de construção de identidades de adolescentes do Aglomerado da Serra, com atenção especial à violação no campo dos direitos deste grupo social.

A pesquisa-Ação supracitada foi desenvolvido juntamente com o Grupo de Referência Local desta comunidade, formado por moradores, lideranças e técnicos que atuavam em projetos voltados para esse público. Uma das atividades realizadas foi a inserção em grupos de jovens envolvidos com atividades culturais, esportivas, educacionais e religiosas, com o intuito de refletir sobre a participação da juventude pobre e favelada, buscando compreender as motivações e interesses daqueles jovens, bem como as formas de participação através de suas inserções, interações, estratégias de enfrentamentos e resistências, diante da situação de violação dos seus direitos, bem como suas percepções acerca dos lugares que ocupam dentro da comunidade e da sociedade em geral.

Foi possível, durante o percurso neste projeto (entre 2007 e 2009), observar como os jovens moradores de uma favela em Belo Horizonte eram percebidos nos seus diversos contextos de inserção. Estas interpretações foram possíveis a partir da inserção no campo, desenvolvendo um trabalho junto aos jovens evangélicos de uma igreja pentecostal, através de procedimentos como observação participante, rodas de conversa e oficinas psicossociais. Também, o projeto de pesquisa e extensão *Adolescente, quem é você*, oportunizou acesso a informações obtidas em grupos focais realizados na fase de diagnóstico e mapeamento com moradores desta favela (líderes comunitários, grupos de jovens, grupos de religiosos, familiares, etc.).

De posse dos dados obtidos nos grupos focais⁴, uma análise foi realizada sobre as concepções acerca da articulação - religião e juventude pobre e favelada - chamando atenção

⁴ Foram realizados 9 grupos focais com atores diversos do Aglomerado da Serra (familiares, religiosos, lideranças comunitárias, técnicos de políticas sociais, etc), sendo que desses, somente um foi realizado com os jovens.

para a visão da religião como aquela capaz de exercer um controle e prescrever comportamentos e atitudes considerados corretos, do ponto de vista adultocêntrico, para a juventude daquele contexto.

Nesse processo, foi elaborado um levantamento bibliográfico em que pesquisas apontavam a religião como nova forma de participação da juventude. Essas pesquisas traziam uma concepção homogênea e imprecisa do que seja a participação sociopolítica da juventude e colocavam a religião como um espaço novo de participação política para esse segmento social (IBASE/POLIS, 2005; UNESCO, 2004). Esta forma de concepção sobre o lugar da religião, especificamente para os jovens pobres, poderia lançar luz sobre a compreensão de quais seriam as dinâmicas envolvidas neste contexto.

Os estudos que começaram a surgir no final da década de 90 e início dos anos 2000 (Abramo, 1994, 1997; IBASE/POLIS, 2005) buscaram responder a teses que traziam a questão do desinteresse e da apatia dos jovens em relação a processos participativos, no que concerne à vida política. Estes estudos mapearam espaços e práticas de participação dos jovens. No entanto, por uma perspectiva metodológica, foram estudos que se limitaram a uma análise quantitativa desta participação. Sem negar a importância de tais levantamentos quantitativos, especialmente através de surveys; eles possuem importância, principalmente, por trazerem à tona os espaços de participação juvenil que estavam no campo da invisibilidade. Contudo, essas pesquisas acabam elaborando interpretações que, muitas vezes, podem restringir experiências complexas a dados objetivos (Castro & Correa, 2005).

Desta forma, muitos dos elementos da vivência dos jovens, como o que eles têm feito e pensado, como têm agido e se posicionado diante de problemas importantes da sociedade brasileira e que dizem respeito aos seus papéis e funções sociais, não são conhecidos e compreendidos ao empregarmos esse tipo de metodologia. Por isso, nesta discussão é importante problematizar o fato destas pesquisas não diferenciarem tais formas de participação, considerando todas como se dissessem de um mesmo fenômeno. Ora, participar através da igreja parece ser bem diferente de participar através de grupos do *Hip Hop*, por exemplo. Este tipo de abordagem pode, ao pontuar numericamente espaços e formas de participação, gerar um certo efeito de homogeneização destas formas de participação, no que se refere tanto ao significado deste termo (não diferenciando os tipos de participação: social, política, religiosa, dentre outras), quanto a quem são esses jovens. As abordagens qualitativas, por outro lado, possibilitam uma aproximação em que estes elementos podem aparecer.

Por estas pesquisas apresentarem os grupos culturais, principalmente os grupos de *Hip Hop* e o espaço da igreja, como principais espaços em relação à adesão de participação da

juventude de periferia, tornou-se necessário problematizar o que estas pesquisas estavam chamando de “participação da juventude”, principalmente, em relação à sua inserção em igrejas pentecostais/neopentecostais.

Outra questão é que essas pesquisas de levantamento dos espaços onde as juventudes participam atualmente não problematizam a raiz da questão sobre o que significa essa apatia dos jovens em relação à participação política, mas pontuam que os jovens têm participado através de outros espaços, inovando na forma de fazer política. Mas o que estaria em jogo neste deslocamento? Não seria muito mais uma desconfiança por parte dos jovens em relação aos meios tradicionais de se fazer política no Brasil e alhures (partidos políticos, movimento estudantil, sindicato, ou seja, modelos representativos), meios estes que não têm conseguindo de fato realizar o ideal proposto pela democracia? Ao falar da apatia dos jovens, devemos levar em conta comparações intergeracionais deste desinteresse e, também, comparações entre gerações de jovens em diferentes tempos sociais (Augusto, 2008; Prado & Perucci, 2011). Geralmente, tais pesquisas tomam participação como uma palavra mito, considerando-a como autoexplicativa e, portanto, esvaziada de sentido.

Esta concepção pode reatualizar uma visão cristalizada de juventude enquanto inovadora, e que tem colocado novas formas e desenhos de como participar no mundo público, que por si só pouco contribui para a compreensão das dinâmicas envolvidas em tais participações, como, por exemplo, o jogo entre regulação/autonomia envolvido nas possibilidades e limites, colocados ou não nestes contextos. Também, seria interessante definir o que chamamos de participação, bem como a diferenciação entre participação política, social e outras formas, como a religiosa, que envolve mecanismos e implicações diferentes para pensar os processos de associação e engajamento dos jovens em suas diferentes inserções sociais.

Diante do exposto, era um cuidado desta pesquisa não olhar para o espaço da igreja, a priori, sob o estigma da alienação, com o qual ele tem sido representado no imaginário social, principalmente por parte de uma elite intelectual, os quais identificam as pessoas que aderem e participam da religião, especialmente a pentecostal/neopentecostal como alienadas e todas outras desclassificações que recaem sobre os evangélicos no Brasil. O objetivo foi buscar entender a importância que essas denominações religiosas têm tido historicamente em contextos de pobreza e de periferia. O que estas questões poderiam implicar para o entendimento do campo de estudos sobre a participação de jovens, principalmente os pobres e moradores de favela, foi um questionamento que começou a delinear a construção do problema desta pesquisa.

A ciência, dentro de uma perspectiva positivista, se diferenciou da religião a partir da noção de racionalidade, contrapondo-se ao conhecimento religioso, visto como crença, sem razões e lógicas de ser, e, portanto, como geradora de ilusões sobre a realidade. Também na política encontramos, principalmente nos movimentos de esquerda, uma recusa da religião, compreendida como *ópio do povo*, o que em alguma medida, tem suas razões. Essa forma de abordar a religião coloca a possibilidade do campo do político somente na esfera da racionalidade. Mas, o interesse nesta pesquisa foi justamente sair dessas afirmações macrossociais de compreensões acerca da realidade, para entender como elas se configuram na esfera do microssocial, nas relações face a face.

Neste processo, foi importante, também, prestar atenção às concepções que localizam uma participação dos pobres nas igrejas, puramente pela necessidade criada por problemas vividos, ou seja, em relação a carências e condições de vulnerabilidades vivenciadas por esse grupo social. Estas leituras parecem muito reducionistas e reatualizam a juventude pobre no lugar de vítimas que precisam de algum tipo de salvação que os liberte das mazelas da vida carente a que estão submetidos, parecendo, assim, que se submetem ao contexto social de forma passiva, sem posicionamentos mais críticos e reflexivos sobre suas realidades.

Por isso, buscou-se compreender as dinâmicas presentes nesses espaços e em que medida elas tem atraído e motivado os jovens de periferia na busca de saídas para os problemas vivenciados e/ou, em que medida tem reproduzido lógicas de opressão e reprodução de valores hegemônicos, não somente na esfera econômica, mas em outras dimensões da vida.

A partir destas reflexões acima, delineou-se algumas hipóteses sobre o que a relação entre pentecostalismo como religião dos pobres, que alguns estudos apontam, tem a nos dizer sobre os processos de desigualdade social no Brasil e como isso se configurava no campo sobre o qual esta pesquisa pretendeu se debruçar, a participação juvenil na contemporaneidade. Para isso, foi importante buscar identificar qual a relação entre formas de participação na religião pelos jovens, bem como as concepções sobre juventude pobre e pentecostalismo. Qual seria ou quais seriam os bens simbólicos oferecidos pela religião pentecostal/neopentecostal ao segmento juvenil? Por meio de quais narrativas e práticas as igrejas pentecostais adquirirem plausibilidade junto aos jovens pobres? Se, e por meio de quais narrativas, a religião ou o pertencimento religioso podem funcionar ou não como produtores de participação e engajamento juvenil? Foram algumas questões que guiaram a elaboração desta pesquisa.

O desafio foi construir um problema de pesquisa que buscasse relacionar os dilemas e

incômodos referentes à participação em igrejas pentecostais/neopentecostais articulado à participação de juventude pobre e, assim, confrontar as concepções da pesquisadora com os dados propostos por pesquisas e estudos sobre a temática. Foi um constante processo de reflexividade. O fato de conhecer o contexto religioso evangélico exigiu um posicionamento de não conhecimento, de deslocamento em relação aos pontos com os quais se buscou problematizar nesta pesquisa. Exigiu também a análise contínua das lentes e posições da pesquisadora para olhar e ler essa realidade. Estranhar o familiar foi um movimento importante e necessário. Nesse sentido, participar de espaços de interlocução que não fossem o do contexto da pesquisa, possibilitou deslocamentos importantes, bem como a construção de certo estranhamento importante para as análises realizadas.

Isto ocorreu nos espaços de conversas e diálogos dentro e fora da academia, como por exemplo, as supervisões com a orientadora, as conversas com colegas de mestrado e do núcleo de pesquisa do qual a pesquisadora faz parte (Núcleo de Psicologia Política), a interação face a face com os sujeitos da pesquisa, gerando novos dilemas que o campo trouxe. Assim, a inserção, principalmente, em três lugares onde existiu a possibilidade de trocas de conhecimentos, elaboração e reflexão sobre os incômodos e discussões sobre a temática, foi fundamental para as reflexões elaboradas nesta pesquisa: 1) no projeto de extensão e estágio em psicologia comunitária intitulado *Cidadania em Ação*, realizado em uma escola pública do Aglomerado da Serra em Belo Horizonte, vinculado ao Departamento de Psicologia da UFMG, projeto em que a pesquisadora atuou como técnica de referência na equipe de trabalho; 2) no programa Conexões de Saberes, vinculado ao Núcleo de Psicologia Política da UFMG, em que foi coordenadora de um dos eixos de atuação do programa e 3) nos encontros da equipe do projeto de pesquisa A Participação Social Juvenil: subjetividade, cultura, política e direitos (CNPQ).

Vale destacar que estes três espaços trouxeram elementos importantes no que concerne a temática a ser investigada nesta dissertação e contribuíram para o percurso de pesquisa. No programa Conexões de Saberes, em uma pesquisa/intervenção sobre a participação de jovens pobres na interface com a democratização da informação, emergiu a questão de grupos de jovens evangélicos envolvidos em processos de participação e engajamento, seja em grupos culturais gospel e/ou no terceiro setor (ONGs), o que propiciou discussões sobre a igreja enquanto espaço que tem mobilizado os jovens em associação com as culturas juvenis, como o *Hip hop*. No estágio em psicologia comunitária, as oficinas realizadas com os alunos da Escola Municipal Senador Levindo Coelho trouxeram dilemas no que concerne às concepções que os jovens evangélicos da escola traziam, a partir de uma leitura moralizante da realidade,

bastante marcada por valores morais – *o bom e o mal* foram qualificações recorrentes em relação às classificações de comportamentos (assim, homossexualidade, prática de religiões de matrizes, africanas, o *funk*, dentre outras manifestações, são considerados o mal, que deve ser combatido).

1.1 Problema e objetivos da pesquisa

Uma postura orientadora desta pesquisa foi a intenção de colocar a ideia de reinvenção da política pelos jovens em suspensão, desconfiando dessa perspectiva e, assim, surgiu o questionamento se de fato os jovens reinventam a política ou se essas outras formas de participação apontariam para uma prescrição de lugares e desenhos de participação para a juventude, principalmente, em relação à juventude pobre, reduzindo, com isto, a capacidade de interpelação deste grupo social nos espaços públicos, bem como as relações de poder.

A concepção dos jovens como sujeitos irresponsáveis tem levado à justificativa de controle e tutela sobre esse grupo, a qual deverá ser conduzida e colocada na direção do que é considerado legítimo pela geração adulta. Por outro lado, o debate sobre outros espaços de participação da juventude, também pode trazer naturalizações e formas prescritas e reguladas pelas quais estes jovens podem participar.

Até que ponto não poderia estar ocorrendo um mecanismo de prescrição das formas e dos modos através dos quais os jovens poderiam participar politicamente, principalmente os jovens de periferia, por exemplo, através do *hip hop* ou da igreja pentecostal?

Assim, o que representa aceitar participar do espaço da igreja, um espaço que, a priori, parece ser intensamente hierarquizado, com tantas prescrições do que seja certo e errado, inclusive de manutenção de valores sociais e de orientações sobre o como deve ser a forma correta de viver e estar no mundo? Principalmente, a observação de que esse espaço de participação, muitas vezes, parece reproduzir hierarquias, tutela e controle sobre estes jovens, levou-me a pensar sobre os sentidos produzidos para as suas formas de participação social, e o que os leva a continuarem participando, principalmente tendo em vista os processos de subordinação a que esses jovens estão submetidos, dentro e fora da igreja. Como e se eles têm percebido e se posicionado acerca das relações hierárquicas estabelecidas naquele contexto e buscado novos horizontes de inserção social, pautados no jogo de equivalência e diferença. Como pensar a resistência desses jovens, se os espaços dos quais têm aceitado participar são

tidos como lugar de salvação para eles, dentro de uma lógica do adultocentrismo, impondo modos de ser e viver?

O objetivo deste trabalho foi contribuir para a melhor compreensão dos mecanismos impeditivos e constrangedores para a inserção da juventude pobre hoje, principalmente a de periferia, nos espaços de participação. Objetivou-se, também identificar como esta juventude tem se posicionado e transitado dentro das instituições religiosas, se e como tem buscado a possibilidade de se inserir mais ativamente nestes espaços que, parecem ser percebidos pelos jovens como espaços possíveis de inserção e envolvimento.

Para essa problematização, foi necessário destacar, a concepção adultocêntrica sobre os jovens, principalmente os jovens pobres, em virtude do discurso de oferecimento de proteção diante de tamanha desigualdade social (e, de fato, a lógica da proteção social se reveste a serviço da manutenção das relações sociais). Contudo, a correção necessária que o jovem denuncia não é para si mesmo, indica concepções de sociedade e organização das relações sociais, e se procuramos pela participação política da juventude, precisamos reconhecer nos próprios jovens as alternativas de resistência produzidas ou que imaginam para si, escolhas que podem escapar a certa regulação e prescrição de modos de ser, tanto na vida pública, quanto na vida privada.

Não está aqui se propondo um retorno a concepções, principalmente dentro da psicologia, que buscaram a compreensão dos fenômenos de forma mais individualizante, pois pensar estes jovens em relação às instituições em que estão inseridos e às formas pelas quais este fenômeno nos diz sobre os processos de desigualdade social é um ponto que pretendemos abordar nesta pesquisa.

Diante do exposto, a intenção desta pesquisa foi compreender como a participação no espaço da religião, vinculada à vida cotidiana, traz ou não possibilidades de resistência à naturalização de determinados lugares sociais de violência, desvio e delinquência, atribuídos aos jovens, principalmente, os pobres e de periferias, ou afirma relações de subordinação. Mas, evitando cair na armadilha de uma dicotomia foi importante o entendimento de como a participação religiosa de jovens vem promovendo possibilidades de diversidade das estratégias cotidianas de participação, que podem, inclusive, conjugar aspectos de resistência e subordinação, ou mesmo a possibilidade de uma resistência sutil que em um primeiro momento apareça como subordinação, mas na verdade, possa dizer de formas invisibilizadas de buscas pela autonomia.

Contudo, mais do que ficar pré-afirmando que a religião é boa ou má, a preocupação que cabe nesta pesquisa e na psicologia social (campo em que se insere essa pesquisa), é

discutir com que projeto de sociedade a inserção dos sujeitos na igreja pode colaborar para a construção de processos de participação da juventude pobre e favelada em contextos de desigualdade e, nesse sentido, que saídas são construídas e/ou reproduzidas nestes contextos de inserção social, intencionalidade que buscamos contemplar neste processo de pesquisa.

Diante do exposto, o problema de pesquisa que se pretendeu enfrentar pode se traduzir nos seguintes questionamentos: o que leva os jovens a engajamentos na igreja pentecostal/neopentecostal? Como eles vivenciam essa experiência e a relacionam com o contexto vivido (favela, classe social, etc.)? Como vivenciam este espaço que é tão prescritivo em relação a algumas formas de vida diferentes das prescritas pela religião (homossexualidade; religiosidade de matrizes africanas; feminismo, etc.)? Que possibilidades eles identificam nesta vivência?

A finalidade foi problematizar a participação da juventude dentro dessa instituição tão marcada pela hierarquia, mas também estar atenta às saídas colocadas pelos próprios jovens; se e como outros projetos de sociedade são vislumbrados para além dos colocados pela igreja e porque os jovens têm permanecido nas igrejas pentecostais. Isso pode significar que as vivências ali experimentadas podem estar sendo transformadas em outras possibilidades de vivenciar a religião e/ou pensar, também, em se e como pode estar se estabelecendo no cenário atual uma juventude conservadora buscando preservar e legitimar valores mais tradicionais dentro da sociedade.

A partir deste problema, delimitou-se o objetivo geral desta pesquisa que foi o de compreender a dinâmica interna e externa da participação de jovens na igreja pentecostal, e em que ela pode nos auxiliar para a compreensão das desigualdades brasileiras e das possibilidades de participação da juventude pobre e favelada, atentando para como e se essas participações caminham no sentido da transformação e/ou reprodução social das experiências desses jovens. Nesse sentido, os seguintes objetivos específicos foram levantados:

- a) Compreender as motivações a que os atores pesquisados atribuem sua participação na igreja, buscando também compreender como os jovens nomeiam essa participação;
- b) Identificar como significam as hierarquias existentes neste e em outros contextos de seu cotidiano;
- c) Identificar a existência de conflitos geracionais e como estes se configuram.

Para este fim, utilizaremos referenciais teóricos da psicologia social, trazendo dois teóricos para pensarmos o conceito de construção de identidade, principalmente no que

concerne à relação identidade e diferença, pois este conceito marca a questão da superação do hiato entre indivíduo e sociedade, marcando uma análise psicossocial do fenômeno. Dentro deste arcabouço, e a partir do que o campo apresentou, identificou-se importante utilizar a teoria interacionista do autor George Mead (2010), entendendo que esta é muito pertinente ao entendimento das motivações dos jovens em suas adesões religiosas na construção de si mesmo, de suas identidades individuais e coletivas, bem como, a busca por processos de mais agência e reflexividade na construção do self.

Outra proposta pertinente às questões colocadas por esta pesquisa foi a leitura psicossocial sobre a desigualdade social brasileira de Jessé de Souza (2003, 2004, 2009), contribuindo para o entendimento de certas construções sobre os pobres no Brasil e das possibilidades colocadas para a *ralé brasileira*. Entendendo que Jessé de Souza tem suas limitações para pensar processos de emancipação e transformação social, sendo dentro de sua teoria a possibilidade de mudança restrita ao que podemos chamar de mobilidade social. Entretanto, sua leitura nos auxilia na compreensão deste fenômeno extrapolando uma leitura somente economicista de classe social e suas motivações e interesses para aderir ao pentecostalismo/neopentecostalismo.

1.2 Construção do percurso metodológico

A compreensão do universo da participação da juventude pobre em contexto de favela a partir de suas inserções em igrejas pentecostais implica em uma análise da complexidade dos diversos aspectos deste fenômeno (o que nos coloca o desafio de uma aproximação da vivência religiosa), bem como da maneira como os jovens pobres e moradores de periferia percebem, nomeiam e introjetam as possibilidades das suas participações neste contexto em suas próprias vidas. Tais concepções constituem uma maneira específica de se relacionarem com a alteridade e no tratamento com a diferença, e isso gera influências marcantes nas relações sociais e no estabelecimento de projetos de sociedade.

Trilhar este caminho, entretanto, gera questões sobre a forma de entrada e abordagem da temática, que vão desde as estratégias de campo utilizadas até os problemas teóricos envolvidos, e como isto se reflete nas singularidades da elaboração do texto, sobretudo no que se refere às concepções e estudos sobre a religião pentecostal/neopentecostal enquanto forma de alienação, ilusão, etc, e aqui no Brasil, vinculadas, também, a uma estigmatização das

classes pobres.

Por isso, a metodologia utilizada nesta pesquisa foi a etnografia. Malinowski (1976), no livro *Argonautas do Pacífico Ocidental*, diz que o pesquisador precisaria conseguir chegar à totalidade da vida tribal, baseada em três condições: arcabouço da constituição da sociedade, imponderáveis da vida real e espírito do nativo. Essas questões metodológicas, em certa medida, ao postularem o mergulho total no campo, se colocam como garantia de estatuto de conhecimento científico para a antropologia e, especificamente, para a etnografia. No entanto, se é importante trazer a questão da necessidade de uma visão mais global e complexa do fenômeno que pretendia estudar sem fragmentar a realidade, mas tentando compreendê-la a partir de uma perspectiva das dimensões macro e micro sociais que envolvem o problema a ser enfrentado, vale ressaltar que a intenção, ao utilizar a etnografia nesta pesquisa, não foi de seguir um pressuposto de imersão total na cultura, perspectiva proposta por Malinowski. Essa perspectiva pressupõe uma concepção, ao postular o mergulho total no campo, de garantia de estatuto de conhecimento científico para a antropologia e especificamente para a etnografia: “a teoria funcionalista e a concepção de que as culturas seriam totalidades, universos delimitáveis, que poderiam ser captados pela ótica do antropólogo e sua missão de perceber e dar um sentido a práticas dispersas e organizá-las, traduzindo-as em uma totalidade” (Hassen, 2001, p.3). Perspectiva esta que procuramos não adotar nesta pesquisa, entendendo que o trabalho de se colocar no lugar do outro e tentar vivenciar seus dramas cotidianos foi uma etapa importante, mas não a única no processo de elaboração de uma etnografia, pois o distanciamento e o estranhamento do que, muitas vezes, parecia familiar, também, se constitui um exercício importante na produção de um trabalho etnográfico que se propõe a uma descrição densa (Geertz, 1978).

A inserção no campo possibilitou a oportunidade de conversar com as pessoas (elas falaram dos problemas enfrentados, dos dilemas relacionados a seus cotidianos, sobre parentes envolvidos com uso de drogas, doenças de familiares, desemprego, etc) e, embora não tenha se aprofundado em suas vidas, permitiu à pesquisadora estar presente no espaço da igreja e acompanhar algumas das atividades desenvolvidas, interagindo com as pessoas em seus processos de organização e planejamento, os quais indicavam a temática que iria investigar – se aquele espaço se constituía (e em que medida) enquanto espaço de participação da juventude. A intenção não foi fragmentar a realidade, entretanto, existia um foco sobre o qual deveríamos nos debruçar, diante de tantos dados e informações presentes no campo de pesquisa.

A etnografia, de modo geral, é um processo sistemático de observar, detalhar,

descrever, documentar e analisar o estilo de vida ou padrões específicos de uma cultura, para aprender o seu modo de viver em seu contexto cotidiano. Entretanto, isso se refere à prática etnográfica, pois a etnografia esta relacionada com a busca da compreensão do modo de vida de pessoas ou grupos na sua própria perspectiva, embora isso não queira dizer que a elaboração final do texto se reduza somente ao simples relato e/ou descrição das falas e percepções dos sujeitos de pesquisa (Geertz,1978; Porto, 2007; Silva, 2000).

Por isso mesmo, implica em um estudo disciplinado e sistemático de como é o mundo para as pessoas que aprenderam a ver, ouvir, falar, pensar e agir de modo específico a partir de suas inserções e existência em determinado contexto social. Na etnografia, torna-se imprescindível a preocupação com o significado das ações e eventos para os sujeitos que se busca conhecer. Eles fazem um uso estável deste sistema complexo de significados para organizar seu comportamento, compreender a si mesmos e aos demais e dar sentido ao mundo. Este sistema de significados compõe a sua forma de ser e se expressar no mundo. Mas vale ressaltar, se tratando de questões urbanas e problemas atuais, que o pesquisador vive no mesmo tempo e espaço do grupo que investiga em sua pesquisa, no caso específico desse trabalho, ser moradora de um grande centro urbano, além de ter sido uma jovem evangélica em uma periferia de uma metrópole do Brasil. Assim, a entrada no campo se deu a partir desses lugares sociais, além dos estudos sobre a temática, experiências pessoais e profissionais anteriores, o que já colocou a pesquisadora antecipadamente em diálogo com aquele grupo a partir de hipóteses e recortes sobre o que pretendia estudar.

A implicação do pesquisador no processo da pesquisa é um elemento importante de análise da relação dialógica estabelecida na produção do conhecimento. Por isso, se em sua origem a etnografia buscou certo status científico em uma perspectiva totalizadora (no sentido de tentar apreender essa totalidade da vida do nativo com certo distanciamento do pesquisador que tudo apreende e, ainda influenciada pelo funcionalismo que, em alguns desenhos de pesquisa, não consideram as relações de poder e os conflitos como elementos fundamentais para o estudo de realidades complexas, não colocando em questão as concepções do pesquisador), os etnógrafos pós-modernos buscam problematizar esta suposta neutralidade científica.

Estes conflitos e tensões devem ser trabalhados e interpretados dentro do contexto da pesquisa. Assim, o reconhecimento pelo próprio pesquisador de seus pressupostos e valores antes de iniciar a pesquisa deve ser reconsiderado, e tais valores descritos na medida em que forem sendo modificados ou afetados durante o desenvolvimento da investigação.

Num primeiro momento, a pesquisadora estava movida por um viés negativo, ao

analisar a participação social dos jovens neste contexto (de negá-la), mesmo procurando estabelecer o cuidado em não demonizar de imediato esta participação; foi um exercício constante não cair nesta armadilha. Evitamos olhar para os jovens, a priori, como aqueles completamente cooptados pela lógica institucional, e tendendo a falar que ali existia uma aceitação desses jovens, que introjetavam, inclusive, uma concepção negativa da juventude, legitimando o discurso da igreja de salvação para eles. Deslocar essas concepções primeiras e entender as falas dos jovens a partir de um contexto institucional, delimitadas pelo que significa ser jovem, ser morador de favelas, pelas possibilidades de fala desses atores sociais e pelas suas estratégias de resistências, além de começar a refletir sobre a função que as igrejas desempenhavam nas periferias e favelas, principalmente em relação aos jovens foi um exercício importante. Essa mudança de perspectiva foi ocorrendo a partir interação com esses atores sociais, observando as posturas e atitudes por eles apresentadas, frente às situações vivenciadas.

A abordagem do estudo etnográfico depende, por um lado, do posicionamento do pesquisador diante da investigação, por outro, do fenômeno a ser estudado. Em decorrência disto, torna-se essencial a problematização, dentro da pesquisa, da interação entre o pesquisador e os pesquisados. A possibilidade ou não de acesso a certas informações e dimensões da existência social envolve uma negociação constante do modo como ocorrerá a relação entre pesquisador e pesquisado e, conseqüentemente, o lugar destinado ao pesquisador no grupo (Porto, 2007). Dilemas vivenciados e que, com certeza, influenciaram a forma como se produziram os dados e interpretações desta pesquisa.

Por se tratar da alteridade, a etnografia se utiliza de estratégias para lidar com o outro enquanto sujeito de pesquisa, e isso significou criar condições para lidar com os imprevistos de forma que eles se tornassem elementos de análise dentro do processo da pesquisa. Assim, a experiência torna-se elemento primordial nas análises e no processo de articulação da teoria com o campo de pesquisa. Dentro desta perspectiva, Da Mata (1978) pontua três momentos que se entrecruzam na realização de uma etnografia. O primeiro diz respeito ao momento de imersão sobre a teoria, e aqui acrescento as revisões bibliográficas e teóricas sobre a temática estudada. Outro ponto diz do momento da entrada e inserção no campo e inclui o momento das estratégias e métodos a serem utilizados. O último momento seria o da experiência, que se constitui no desafio do etnógrafo: esta é uma fase chamada pelo autor de pessoal ou existencial, momento em que o pesquisador deve conciliar suas concepções, seus estudos anteriores e conhecimentos sobre a temática com as questões colocadas pelo campo; por isso, para o autor, ela envolve as etapas anteriores (Da Mata, 1978).

O desafio foi trazer os estudos sobre a participação da juventude pobre e sobre a religião pentecostal enquanto religião dos pobres, com as interpretações produzidas pelos pesquisados, o que não se configurou um mero relato do que foi dito por eles, mas surgiu a partir do que foi produzido na interação com eles. Como colocar em diálogo as leituras e interpretações feitas pela pesquisadora com as concepções colocadas pelos sujeitos da pesquisa, trazendo as tensões vivenciadas naquele contexto, e ainda relacionar isto ao problema que deveria ser enfrentado?

A religião pentecostal/neopentecostal é uma religião dos pobres, e isso diz de problemas vivenciados por eles naquele contexto e das formas e recursos de busca de saídas, principalmente diante de um cenário atual de contenção/regulação dos processos participativos populares. O desafio foi então não estigmatizar e vitimizar mais uma vez os jovens pobres, mas trazer à tona a complexidade refletida na crescente adesão às igrejas pentecostais/neopentecostais nas favelas/periferias do Brasil, que nos apresenta elementos para pensar a desigualdade social ou a construção da ralé brasileira⁵, bem como as implicações disso para os processos de participação e inserção dos jovens pobres em contextos institucionais.

A etnografia propiciou perceber um campo de disputa de sentidos sobre a juventude e seus processos de participação. Nesse encontro com a experiência juvenil, por meio da (re) leitura do grupo, foi possível reconhecer uma concepção hegemonizada sobre a juventude: uma articulação discursiva acerca da juventude pobre/criminalidade e sexualidade precoce é fortalecida nos discursos dos membros da igreja e, também dos próprios jovens, e constitui arcabouço que legitima relações de opressão naturalizadas e sustentadas pelo crivo da adultocracia, que tem o jovem como incapaz e incompleto. Essas leituras naturalizam e corporificam as desigualdades sociais, naturalizando a heteronomia das populações que vivem nas periferias brasileiras. Fica o fato de que a significação da juventude não pode se reduzir, no perigo de se naturalizar enquanto um conceito acabado e a-histórico, descontextualizado das relações sociais vivenciadas por este grupo.

Diante disto, a busca etnográfica se consolida por meio do trabalho de campo. No entanto, o campo deve ser compreendido para além do local onde o pesquisador irá se inserir. Vale destacar, que a demarcação de um campo tem a ver com a escolha da temática da pesquisa, bem como com a forma de coletar dados, em que os sujeitos e/ou grupos específicos compõem o cerne principal. Por isso, para apreender a perspectiva do grupo estudado por

5 Souza, J. (2009). A ralé brasileira: quem é e como vive (pp. 385-431). Belo Horizonte: Editora UFMG.

meio de um processo de uma maior aproximação, escolhemos a etnografia, por entender que esta permitiria realizar uma maior aproximação e um tempo de maior interação junto ao grupo.

Concebido dessa maneira, o trabalho de campo permite responder a importantes questões para a pesquisa, tais como: o que está acontecendo especificamente nesta ação social que ocorre num determinado cenário particular? Que significados têm para os atores nela envolvidos? Como outras pessoas se fazem presentes neste mesmo cenário? Como se relaciona um cenário específico com o seu entorno, com outros níveis do sistema dentro e fora do próprio cenário? Como se comparam as formas de organização da vida diárias neste cenário com outras formas de organização da vida social mais ampla? (Erikson, Florio, & Buschman, 1980 citado por Erickson, 1986) (Sato & Souza, 2001).

A abordagem metodológica escolhida para esta pesquisa propiciou a análise e a interpretação sobre os jovens pobres, produzindo sentidos em sua participação nas comunidades religiosas em que estão envolvidos, sendo adequada para a compreensão dos sistemas de significação que estão dando sentido para as vivências de participação social dos jovens no espaço da religião pentecostal/neopentecostal, além de suas articulações com o contexto social mais amplo.

O trabalho de campo na etnografia se estrutura pelo uso de várias técnicas e estratégias para a produção de dados, dentre elas, duas são fundamentais: a observação participante e o diário de campo. Nesta pesquisa, foi realizada uma observação participante nos cultos, nas atividades dos grupos de jovens, reuniões, e também a escolha de alguns jovens e adultos para a realização de entrevistas.

1.3 A escolha da igreja IBRV:

A inserção na igreja Batista Resgate e Vida, que doravante será chamada de IBRV, ocorreu em virtude de um contato anterior da pesquisadora, realizado através do Projeto de Pesquisa e Extensão *Adolescente: quem é você?*, Como sinalizado na apresentação desta pesquisa. Em atuação nesse projeto foi realizado um trabalho junto a um grupo de jovens desta instituição. Dessa forma, aproximar de uma igreja em que já se havia realizado um contato anterior poderia contribuir frente à complexidade do problema estudado, o que necessitaria de uma aproximação mais extensa e qualificada no processo de entrada em campo. Alguns pesquisadores que tiveram as igrejas evangélicas pentecostais como campo de suas pesquisas, sinalizaram a dificuldade de inserção neste contexto, segundo eles, essas

dificuldades giram em torno de um cuidado dos membros destas instituições religiosas de não exporem suas denominações, pois, muitas vezes, as igrejas evangélicas e, principalmente as pentecostais/neopentecostais tem sido divulgadas com muito estigma e desvalorização de crenças e doutrinas.

O fato da pesquisadora já conhecer algumas pessoas desta igreja e ter trabalhado com os jovens desta instituição possibilitou e facilitou o acesso e inserção no campo. Além disso, já existia material coletado no momento anterior à inserção no campo de pesquisa, o que poderia auxiliar na construção da aproximação dos sujeitos da pesquisa, na construção dos procedimentos metodológicos e das próprias análises, aprofundando questões já colocadas anteriormente.

Para além dos motivos citados anteriormente, a escolha para a permanência nesta igreja específica, foi, também, devido ao fato de ser uma igreja que surgiu dentro do Aglomerado da Serra, fundada por pastores daquela comunidade, não sendo uma igreja consolidada como as pentecostais e neopentecostais mais conhecidas (Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, etc). Isso já poderia sinalizar uma nova configuração das igrejas pentecostais no contexto brasileiro (figura 1), como discorro no próximo parágrafo.

A emergência da IBRV acontece dentro de uma dinâmica que parece dar o tom do quem vem a ser a configuração da multiplicação de igrejas evangélicas pentecostais/neopentecostais em contexto de periferia e favela no cenário brasileiro (Almeida & D'Andrea, 2004; Benedetti, 2001; Zaluar & Alvito, 2006). Por isso, foi importante contextualizar o surgimento desta instituição específica estudada nesta pesquisa.

Inicialmente temos uma igreja, aqui denominada de igreja A, que era uma filial (célula) da Igreja do Evangelho Quadrangular (denominação pentecostal), cuja sede ficava em outro bairro, ou seja, fora do Aglomerado da Serra. Em um determinado momento, o pastor líder desta célula, segundo relato, recebeu a revelação para ter o seu próprio ministério e assim, rompeu de forma amigável com a sede e fundou sua própria denominação religiosa, juntamente com outro pastor (pastor auxiliar). A igreja A sofreu a intervenção do Programa Vila Viva⁶ e, com isso, foi desapropriada e recebeu indenização. Com o dinheiro recebido, o

6 Programa de intervenção Urbana da prefeitura de Belo Horizonte, que se iniciou a partir de uma experiência piloto no Aglomerado da Serra em 2000, composto por três etapas que consistem em: um levantamento de dados, elaboração de um diagnóstico dos principais problemas enfrentados pelo local a receber a intervenção; definição das prioridades e estabelecimento de ações para desenvolvê-las. Segundo dados oficiais, sua proposta seria de construção de equipamento para lazer, parques e praças, obras de saneamento, erradicação de áreas de risco. Encontra-se vinculado ao Plano Global Específico de cada vila atendida. Este consiste em um estudo

pastor fundador do ministério construiu nova sede em outro bairro, fora do Aglomerado da Serra. Assim, o pastor auxiliar na época, continuou com a filial, na favela, em imóvel alugado. A igreja atingiu então o seu auge, segundo relatos dos informantes, chegando a congregar muitos membros, inclusive muitos jovens, que chegaram a ser em torno de 200. Entretanto, esse pastor resolveu emancipar a filial (célula) da Igreja A, pois, segundo contou, também, recebeu uma revelação divina para ter o seu próprio ministério. Assim, a IBRV surgiu no Aglomerado da Serra em 2007.

A escolha do nome da Igreja IBRV teve a ver com a associação que o pastor presidente da instituição fez em relação a sua profissão, soldado do corpo de bombeiros, com o objetivo da igreja: Como o corpo de bombeiros salva e resgata vidas, então, o nome da igreja deveria ser algo que demonstrasse sua função de resgatar almas.

No primeiro contato com a IBRV, através do projeto adolescente quem é você (2007-2009), havia um momento de efervescência da juventude. Existia uma liderança exercida por um jovem que já havia se envolvido com o tráfico de drogas e que, segundo relatos, possuía um carisma muito grande para agregar outros membros à igreja, principalmente jovens. Foi por iniciativa dele que a igreja, nesta época, centrou sua atenção em uma evangelização intensa dos jovens envolvidos no tráfico de drogas, existindo um forte desejo de “*ganhar a juventude do Aglomerado para Cristo*”. A IBRV também se considerava uma igreja de jovens. Estes foram outros motivos da escolha desta igreja para a realização desta pesquisa.

Neste momento descrito acima, a IBRV chegou a possuir três células (filiais), distribuídas em diferentes vilas dentro da favela. Os locais escolhidos para a instalação dos templos eram próximos a *bocas de fumo*, sendo que uma das principais missões da Igreja era resgatar almas, com o enfoque nos jovens envolvidos no tráfico de drogas, considerado então “*um dos grandes problemas que esta favela enfrenta e que deveria ser a função social da igreja*” (fala do vice-presidente da IBRV, diário de campo, 2008).

aprofundado das realidades das vilas e favelas de Belo Horizonte, realizado em parceria com a comunidade, e foi fruto da luta dos movimentos de favelados para detectar problemas enfrentados por este grupo nestes espaços da cidade. Este plano era realizado pela URBEL (Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte), em parceria com os moradores das vilas e favelas em que foi realizado. A proposta era que as intervenções fossem realizadas a partir das perspectivas que envolvessem e implicassem os moradores. Recebeu críticas no seu processo de implantação, primeiro por ter desconsiderado e constrangido a participação dos moradores no percurso da intervenção e caminhado com o objetivo de atender a interesses imobiliários, visto que sua ação centrou-se nas favelas localizadas em regiões valorizadas e sem espaço para ampliação de construções; segundo, que sob o discurso de melhorias e direito à moradia e habitação com qualidade, estariam realizando, na realidade, uma desfavelização da cidade, empurrando os favelados para periferias, ainda precárias, dificultando, muito mais do que contribuindo, para melhoras em suas condições.

Os informantes desta pesquisa relataram, que nesta ocasião, a igreja era muito forte, com muitos membros, e se constituía como referência no espaço da favela, sendo considerada uma igreja abençoada naquele contexto. Esta igreja atuou como espaço de formação de novas lideranças (pastores), segundo relato dos sujeitos de pesquisa, surgiram muitos pastores formados pela IBRV e, inclusive outras igrejas, que dela se desmembraram, tornando-se igrejas autônomas dentro do Aglomerado da Serra (vide figura 1).

Em abril de 2011 quando houve a aproximação ao campo de pesquisa, já em relação a esta pesquisa de mestrado, a IBRV possuía a sede (matriz) e uma filial. Cerca de três meses depois, a filial foi fechada, pois o número de membros diminuiu muito, e a estratégia foi ficar somente com um templo. Mesmo assim, para se manter, a IBRV usou a estratégia de associar-se a outra igreja que já existia há aproximadamente quinze anos no Aglomerado da Serra e passava pelo mesmo problema de desmobilização e retraimento de seus membros.

Agregar-se a outra Igreja, unindo forças, para manutenção de uma delas ou das duas, parece ser uma estratégia comum entre as igrejas autônomas situadas no Aglomerado da Serra. Vale destacar que, quando o momento de retraimento e perigo de fechamento da igreja cessa, elas se separam novamente, voltando as suas configurações anteriores. Várias vezes, até em cultos, o pastor vice-presidente da IBRV se pronunciou em relação ao fato de como a junção das duas igrejas foi algo providenciado por Deus, para que reavivasse os dois ministérios, mas que, em breve, as duas igrejas poderiam separar-se novamente cada uma seguindo seu caminho, mais fortalecida.

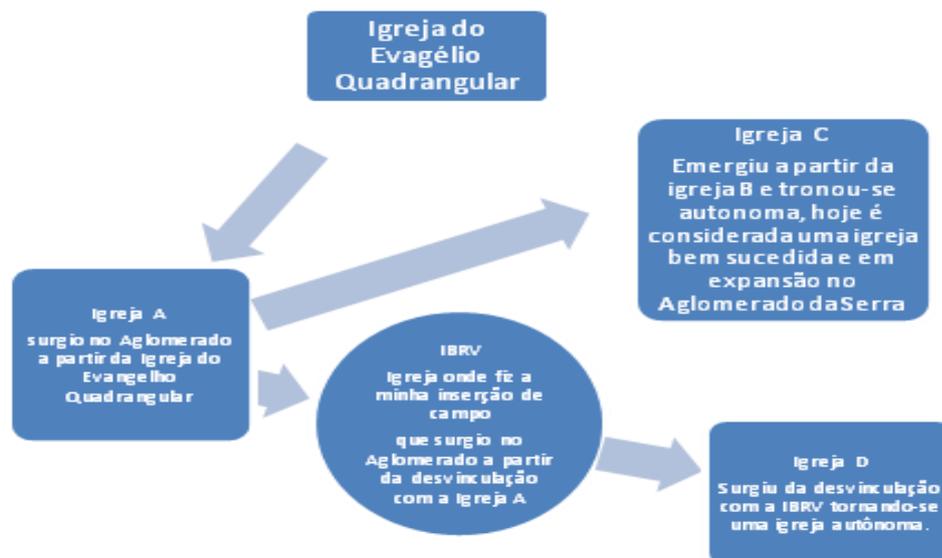


Figura 1: Movimento de surgimento de novas igrejas no Aglomerado da Serra
Fonte: Elaboração própria

Este movimento nos indica as possibilidades de trânsitos e pluralidade dessas igrejas pentecostais/neopentecostais em contexto de favela/periferia, inclusive demonstrando que os pobres têm se apropriado deste aparato para se constituírem em líderes religiosos dentro de suas comunidades de forma mais autônoma, sem hierarquias acima deles e/ou vinculados a uma rede maior de igrejas já consolidadas.

A explicação para tantas igrejas e para a separação de igrejas com a criação de igrejas autônomas, ao invés de uma rede de uma mesma denominação, gira em torno de dois pontos: 1) como cada um tem a sua forma de conduzir a igreja isto proporciona um benefício para os fiéis, pois as pessoas têm estilos diferentes e, assim, podem escolher a igreja que mais condiz com suas características e gostos (como argumentou um dos informantes, inclusive trazendo a citação de um versículo da bíblia que diz que “*quando dois não se entendem devem se separar, seguindo o seu caminho*”); 2) este fenômeno de multiplicação das igrejas naquele contexto é sinal de que o Aglomerado da Serra seria um lugar privilegiado e abençoado por Deus, em relação a esse fato o pastor da IBRV relata: “*sinal de que Deus tem abençoado este lugar*”.

A IBRV, até o momento da finalização desta pesquisa, contava com cerca de 40 membros ativos, destes, 12 jovens na faixa etária entre 14 e 26 anos. A seguir, um modelo de organograma de como a igreja se constitui hierarquicamente (Figura 2):

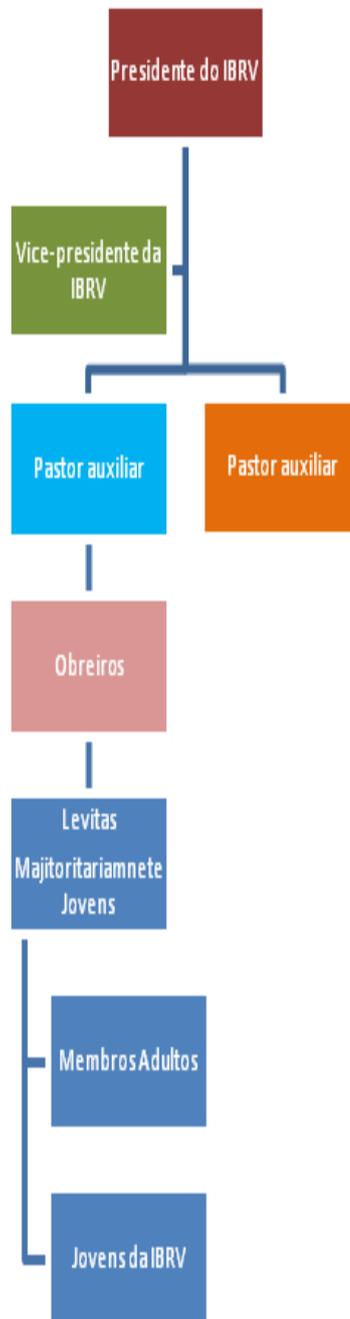


Figura 2: Organograma da IBRV
 Fonte: Elaboração própria

1.4 Os sujeitos da pesquisa

O interesse e o foco desta pesquisa foi o de apreender dos próprios sujeitos jovens, como eles estavam nomeando sua participação no espaço da igreja pentecostal/neopentecostal, principalmente em virtude das pesquisas estarem identificando-as como espaços significativos de participação da juventude pobre. O intuito era de possibilitar

que os jovens pudessem, partindo de suas inserções na igreja pentecostal/neopentecostal, dizer suas motivações, tensões e relações dentro e fora dela.

Estabelecer a relação entre formas de participação na religião pentecostal/neopentecostal e as concepções naturalizadas sobre a juventude (fase de vir a ser, moratória, inovação, rebeldes por natureza, dentre outras) pode contribuir para a compreensão dos processos de manutenção de determinadas opressões dentro do contexto da sociedade brasileira, e também para o entendimento de como os oprimidos têm se posicionado e buscado saídas para seus problemas cotidianos. Desta forma, ouvir os jovens pobres e moradores de favela em seu contexto de participação social através da religião pentecostal/neopentecostal se configuraria como importante elemento para investigar se (e como) a religião pentecostal/neopentecostal poderia se constituir enquanto mediadora e propiciadora nos processos de participação desses jovens.

A seleção dos sujeitos desta pesquisa ocorreu em consequência da escolha da igreja a ser pesquisada. Todos os jovens entrevistados se declararam jovens evangélicos, alguns por opção, outros porque os pais já eram evangélicos. Entre os entrevistados, havia três jovens, cujas famílias eram evangélicas, seja da mesma igreja ou de outra denominação religiosa, como foi o caso de um dos jovens. Outros três vieram de famílias não evangélicas. Todos são moradores do Aglomerado da Serra. Quase todos os entrevistados ou concluíram o ensino médio ou estavam cursando o mesmo, exceto um dos jovens que interrompeu seus estudos no primeiro ano do ensino médio. Um dos jovens, inclusive, que concluiu o ensino médio, acessou o ensino superior privado, mas por falta de condições, interrompeu os estudos.

A única jovem entrevistada que não trabalhava estava na faixa etária dos 15 anos. Somente estudava, e quando indagada sobre o quesito trabalho, disse ser “dona de casa”, referindo-se aos serviços domésticos de sua casa, que ficavam sob sua responsabilidade, em virtude de sua mãe trabalhar, e por atravessamentos de gênero (seus dois irmãos são homens). Os empregos, aos quais os jovens encontravam-se inseridos, eram de menor prestígio social e/ou temporários, como por exemplo trabalhar em uma pequena loja de calçados pertencente a familiares dentro do próprio Aglomerado da Serra, sem registro trabalhista.

Estes jovens desempenhavam determinadas funções dentro da igreja (Quadro 1), o que os colocava em posição de envolvimento e participação com as atividades da instituição. Desta forma, poderiam dizer das dinâmicas envolvidas em suas inserções no espaço da igreja e fora dela.

Quadro 1: Características dos entrevistados

Fonte: Elaboração própria Entrevistado	Idade	Tempo de participação na Igreja	Cor/Raça	Gênero	Função na igreja	Escolaridade	Profissão
Pastor	50	Evangélico há 20 anos e pastor há 10 anos.	Negro	Masculino	Vice-presidente da IBRV	Ensino fundamental completo	Taxista
Líder adulta	30	10 anos	Parda	Feminino	Líder do grupo de mulheres	Ensino fundamental completo	Auxiliar técnica de enfermagem
Jovem 1	14	14 anos (Filha de mãe evangélica)	Negra (se auto declarou morena escura)	Feminino	Professora da turma das crianças	Ensino fundamental (7º série)	Atendente em uma vídeo-locadora dentro do Aglomerado
Jovem 2	15	8 anos (destes 7 anos, filha de mãe evangélica)	Branca	Feminino	Professora das crianças	Ensino fundamental (7º série)	Estudante
Jovem 3	26	9 anos	Pardo	Masculino	Baterista no Grupo de Levitas	Ensino médio incompleto	Ajudante de pedreiro
Jovem 4	20	Ficou 5 anos; atualmente encontra-se fora da igreja	Parda	Feminino	Não participa atualmente	Ensino médio completo	Empregada doméstica
Jovem 5	21	Há quatro anos	Negro	Masculino	Grupo dos levitas	Ensino superior incompleto	Auxiliar técnico de telefonia
Jovem 6	19	19 anos (filha de família evangélica, desde que nasceu)	Parda (se autodeclarou morena)	Feminino	Vice-líder do ministério de Louvor. É a voz principal do Grupo de Levitas	Ensino médio completo	Vendedora em uma pequena loja de bolsas e calçados, pertencente a família, dentro do Aglomerado
Jovem 7	24	8 anos	Pardo (se autodeclarou moreno).	Masculino	Toca baixo no Grupo de Levitas, ministério do louvor; também faz parte de uma banda de pop rock gospel	Ensino médio completo	Possui seu próprio comércio (uma pequena loja de roupas) dentro do Aglomerado

1.5 Procedimentos metodológicos

1.5.1 Observação Participante e Diário de campo

A técnica de observação participante se desenvolveu por meio do contato direto com os sujeitos da pesquisa, com a finalidade de obter informações sobre suas realidades em seus próprios contextos, possibilitando uma maior interação com os pesquisados, permitindo participação e circulação pelos espaços e acesso às atividades desenvolvidas pelo grupo estudado. No entanto, a inserção se deu principalmente através da participação nos cultos, que durante o período de coleta de dados (de abril a outubro de 2011), ocorriam às quintas-feiras (das 20h00min às 22h00min) e aos domingos (das 19h00min às 21h00min). Não existia a realização de cultos especificamente para os jovens. Vale destacar que na primeira inserção nesta igreja (através do *Projeto de extensão Adolescente quem é você*), tais cultos aconteciam, denominados “cultos da mocidade” e que, em outras igrejas, esses cultos aconteciam recorrentemente. Ressalte-se, ainda que havia interesse, por parte da IBRV em organizar estes cultos para os jovens, o que levou a pesquisadora a continuar nesta igreja (mesmo com poucos jovens), com a expectativa de que seria interessante acompanhar o desenvolvimento deste processo de emergência da organização do grupo de jovens.

A igreja tentou implementar a escola bíblica dominical às quintas-feiras, mas não obteve adesão significativa dos fiéis; compareciam duas ou três pessoas. Voltaram a realizar então o culto padrão (introdução realizada por um obreiro ou pastor auxiliar, geralmente com boas vindas; leitura de um trecho bíblico e uma oração; entrada dos levitas (grupo de louvor), com o momento do louvor; pregação do pastor ao final). O momento do louvor é aquele do qual os jovens mais participam. Foram poucas as inserções da pesquisadora em atividades fora deste contexto dos cultos citados acima, pois a própria igreja encontrava-se em um momento, que eles próprios avaliavam como de menor envolvimento e mobilização das pessoas, as quais manifestavam desânimo em participar mais ativamente. Um dos eventos fora deste contexto foi a participação em um batismo de três jovens (13, 14 e 15 anos), e de um almoço que o seguiu, o que possibilitou acompanhar a inserção destas jovens na igreja durante o percurso da pesquisa.

Desta forma, a observação participante auxiliou na integração das ações com as representações e a na percepção das contradições entre as normas/regras e as práticas vividas cotidianamente pelos pesquisados (Minayo, 1998). Como exemplo destas contradições, uma jovem manifestou opiniões negativas sobre o *funk*, sobre o quanto ele desvaloriza as

mulheres; posteriormente, essa mesma jovem combinava com uma amiga, na porta da igreja um encontro em um evento de *funk*.

Os pontos selecionados para a realização da observação participante eram: identificar como os jovens se posicionavam dentro da igreja, o que faziam e, como circulavam e negociavam suas pautas; quais eram suas funções e participações nas atividades da igreja; como eram estabelecidas suas relações com os adultos; onde se posicionavam fisicamente no momento do culto; que assuntos sobre seus cotidianos eles abordavam; e como interagiam com os adultos dentro daquele contexto, bem como interagiam entre si, sobre o que conversavam nos momentos informais, dentre outros.

Todo o processo da coleta de dados foi registrado em um diário de campo com vistas a uma descrição dos acontecimentos e, também, a uma elaboração de interpretações e percepção das dinâmicas estabelecidas entre a pesquisadora e os pesquisados no decorrer do estudo, o que auxiliou na análise definitiva dos dados. O diário de campo revelou-se um instrumento complexo, ao permitir o detalhamento das informações, observações e reflexões parciais no decorrer da investigação ou da situação observada. Procuramos relatar o que foi escutado, presenciado, vivenciado e o que propiciou produção de dados (Bogdan & Biklen, 1994). Foram anotadas todas as observações sobre fatos concretos, fenômenos sociais, acontecimentos, relações verificadas, experiências pessoais do investigador, bem como as reflexões e hipóteses a respeito deles. Nesse sentido, foram registradas situações importantes acontecidas no percurso da pesquisadora dentro da igreja, e que poderiam se articular com o problema de pesquisa. Assim, descreveu-se, por exemplo, a posição da igreja diante do assassinato de um jovem e de seu tio por policiais no Aglomerado da Serra, fato que gerou um intenso protesto dos moradores daquele contexto. Na igreja, fez-se uma leitura sobre a proximidade do “final dos tempos”, foi exibido um filme sobre essa temática e apresentou-se uma interpretação maniqueísta da luta entre bem e o mal na Terra, dificultando a possibilidade de construção de uma concepção mais política e reflexiva sobre o fato. Registrou-se também, a presença de uma das poucas mulheres pastoras, que dirigiu um dos cultos em que afirmou que a “mulher não nasceu para governar”, mesmo estando ela própria naquele lugar de liderança.

Assim, no diário de campo eram registradas perguntas, sensações, hipóteses e interpretações provocadas pela interação com os sujeitos de pesquisa. Tentou-se não realizar as anotações no local e momento de coleta dos dados, fazendo-o posteriormente, mas logo em seguida ao evento.

O momento da observação participante e escrita do diário de campo foi, também, de

contextualizar a instituição, suas práticas e discursos em relação à juventude, inclusive para a (re)definição de procedimentos metodológicos frente aos impasses do campo. Por exemplo, a dificuldade de encontrar os jovens em grupo, o que gerou a escolha de realizar entrevistas individuais, diferentemente do que ocorreu na experiência anterior de pesquisa (Projeto de Pesquisa e Extensão Adolescente: quem é você?), em que foi possível conversar com os jovens, utilizando o espaço de seus encontros nos cultos da mocidade, com realização de oficinas psicossociais e dinâmicas de grupo. Assim, o diário de campo foi um instrumento muito importante para a realização das análises desta pesquisa, pois proporcionou a emergência do percurso da interação da pesquisadora e da forma pela qual foram sendo produzidos os dados desta pesquisa.

1.5.2 Entrevistas

Realizei nove entrevistas no total, sendo duas com adultos e sete com jovens. As entrevistas foram conduzidas pela pesquisadora, gravadas e transcritas. Era informado aos jovens escolhidos: os objetivos da entrevista e os motivos da escolha de seu nome para participar. Dentre os jovens escolhidos, somente um se recusou a participar. Era o segundo baterista da igreja e participou do grupo com o qual eu havia trabalhado em 2008-2009, no *Projeto Adolescente: quem é você?* Embora não tenha participado, se ofereceu para apresentar outra igreja que, na sua avaliação, agregava muitos jovens. Algumas entrevistas duraram entre duas a três horas, o que demandou que eu encontrasse os jovens mais de uma vez para a finalização das mesmas. Somente com duas jovens, as entrevistas ocorreram dentro da igreja. As outras aconteceram em suas casas ou no local de trabalho dos entrevistados. Quanto às entrevistas dos adultos (vice-presidente da IBRV e uma liderança mulher que estava tentando implantar um trabalho com os jovens da igreja, principalmente pré-adolescentes e crianças), estas também ocorreram dentro da igreja.

A escolha de dois adultos justificou-se pela importância de se apreender uma visão mais institucionalizada das características e do histórico da instituição religiosa, da missão da igreja, do posicionamento e das concepções da igreja em relação aos jovens e da existência (ou não) de um projeto explicitado da igreja em relação à juventude.

A escolha dos jovens para a entrevista (três homens e quatro mulheres) se deu em virtude do seu envolvimento no contexto da igreja. Eram jovens que exerciam alguma função dentro da igreja, estando sempre presentes nos cultos e em outras atividades. Por isto, o entendimento foi de que estes jovens estavam vivenciando as lógicas de interações ali

estabelecidas de forma mais incisiva e, em função de sua maior presença e participação na instituição, poderiam trazer suas perspectivas e motivações, bem como, as dinâmicas envolvidas em suas participações no contexto da igreja, inclusive com a preocupação desses jovens de mobilizar outros jovens para participar daquele espaço, buscando estratégias para aumentar o quadro de membros da igreja, percebendo o pequeno número de participantes, principalmente da juventude, isso era visto como algo desmotivador para a permanência dos jovens que ali se encontravam.

Para a elaboração das entrevistas, adaptei um roteiro utilizado em pesquisas do Núcleo de Psicologia Política para os estudos de movimentos sociais e participação política, com as devidas adequações para o problema a ser enfrentado nesta pesquisa. O roteiro foi dividido em três eixos. Primeiramente, uma caracterização pessoal e um histórico de participação na igreja, contendo elementos como motivações e influências desta participação na vida cotidiana. O objetivo foi explorar o que esses jovens buscavam na religião, se seu envolvimento na igreja estava relacionado com sua vida cotidiana e outros espaços, bem como o que os mantinham associados à igreja. O segundo eixo, abordava as dinâmicas interna e externa do grupo, ou seja, seu histórico, conflitos e dilemas internos e externos, missão, objetivos, ações, conquistas e retrocessos. Como não existia naquela igreja, um grupo de jovens como a mocidade, a ideia era articular estas questões a partir da experiência juvenil naquele contexto. Buscou-se identificar se e como se dava a construção de identidades e de projetos coletivos de sociedade e de atuação dentro e fora da comunidade religiosa, e o estabelecimento de fronteiras entre nós e eles. E, por fim, um eixo de concepções sobre juventude e participação, cujo objetivo era explorar as possíveis articulações entre ser jovem e participar da igreja, e o que isso representava em termos da especificidade da participação da juventude pobre e favelada, quais as articulações (im) possíveis entre religião, participação sociopolítica e juventude pobre.

1.6 O olhar etnográfico na análise dos dados

Roberto da Mata (1978) aponta três etapas para a pesquisa etnográfica, como citado anteriormente, e define a terceira como etapa, intitulada pessoal ou existencial, aquela que contemplaria a fase analítica da pesquisa, pois ela deve sintetizar a biografia dos sujeitos pesquisados, ou seja, a prática do mundo, com a teoria. Concebe esta última etapa, a da experiência, como a fase que abarca as anteriores e, ainda fornece o sentimento de apreensão e busca diante do novo. É o momento revelador da pesquisa. Conclui pontuando a

importância do *anthropological blues* como o ato de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos extraordinários, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano (Da Mata, 1978). Podemos dizer que nesta fase se desenvolve o processo de análise e/ou interpretação dos dados produzidos no decorrer da pesquisa. Podemos também dizer que, em certa medida, a etnografia realiza uma tradução da experiência de campo para o relato textual. Assim, existe uma relação intensa entre a experiência etnográfica com o texto, pois aquela é sempre transformada em um texto que, por sua vez, é contaminado pela vivência com o campo de pesquisa, entendendo este não somente como a inserção no espaço investigado, mas como a própria escolha da temática e das referências escolhidas para o diálogo com os dados coletados (Clifford, 1998). O que, segundo Geertz (1978), seria um exercício intelectual de arriscar-se na elaboração de uma descrição densa.

O que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. (Geertz, 1978, p. 15).

Foi esse o exercício pretendido nesta pesquisa. Elaborar as análises a partir de leituras prévias e flutuantes das entrevistas e do diário de campo para então construir uma categorização temática das falas e daquilo que foi observado e interpretado durante o processo da observação participante (as conversas informais e os dilemas vividos na interação com os sujeitos). A análise se estruturou a partir de dois pontos de reflexão sobre os dados produzidos: o levantamento de três categorias de análises (função da igreja no contexto de periferia, reconhecimento social e a construção de identidades); e, por fim, a articulação destas três categorias sintetizadas em um tópico que apresenta as dinâmicas de participação social dos jovens pobres em contexto de favela através do espaço da religião pentecostal.

CAPÍTULO 2: JUVENTUDE, PARTICIPAÇÃO E RELIGIÃO

O objetivo deste capítulo é apresentar algumas das discussões presentes nos estudos e pesquisas sobre a categoria juventude e sua articulação com os processos de participação deste grupo social. Assim, inicia-se este capítulo, retratando brevemente o campo de estudos da juventude, principalmente no Brasil, pontuando as implicações disso para construção das concepções acerca deste grupo social e de seus processos de participação sociopolítica. No segundo momento levantamos as especificidades da juventude pobre, foco desta pesquisa, e como ela vem sendo abordada nos estudos, como também nas políticas públicas. Por fim, articular-se-á, então, os possíveis encontros e relações entre juventude pobre, participação e religião.

2.1 Algumas considerações acerca do campo de estudos sobre juventude

Neste tópico serão apresentadas brevemente algumas questões importantes sobre o campo de estudos da juventude no Brasil, por entender que as concepções criadas sobre o jovem e os paradoxos e imprecisões da definição deste termo são retratados a partir de projetos de sociedade diversos, e repercutem nas compreensões acerca da participação da juventude. A pretensão neste tópico não foi a de realizar uma extensa revisão bibliográfica da temática. A intenção foi apresentar as concepções construídas historicamente dentro do campo de estudos da juventude que orienta e têm historicamente orientado discursos e práticas, as quais ecoam, inclusive, nas políticas públicas e nos processos de socialização, levando em conta, também, a compreensão de como essas produções se articulam com os processos de participação da juventude e de que forma tais articulações podem nos auxiliar no entendimento das desigualdades sociais no contexto de nossa sociedade. Nesse sentido, o esforço foi operar com os consensos construídos dentro deste campo, bem como com os fatores envolvidos nos deslocamentos de posições, com atenção ao processo de rupturas e continuidades na produção de conhecimento sobre juventude.

Uma questão importante, nos estudos sobre a juventude, é a imprecisão sobre o que estamos falando de fato, ou dito melhor, qual a nossa compreensão sobre essa categoria. Castro (2002) afirma que tal temática é uma preocupação relativamente recente, datada da

passagem do século XIX para o século XX e que, portanto, podem-se identificar alguns problemas de ordem epistemológica, relacionados à concepção sobre juventude, visto que muitas perspectivas nos estudos deste tema ignoram sua diversidade e o que há de comum que caracteriza uma geração, a de jovens (Castro, 2002). O conceito de juventude tem se configurado, ao longo dos anos, como um campo de disputas entre diferentes perspectivas teóricas, certamente relacionadas a distintas concepções sobre sociedade.

Nesse sentido, o conceito de juventude criado na modernidade tornou-se objeto de estudos das ciências humanas e várias áreas do conhecimento buscaram e buscam categorizá-lo. Os estudos na área de psicologia, especialmente a psicologia do desenvolvimento, acabaram ressaltando e legitimando aspectos negativos, principalmente, por levantarem características como insegurança, rebeldia, instabilidade enquanto atributos inerentes a essa fase de vida. Essa concepção desenvolvimentista e linear marcou fortemente este campo de estudos. Por isto, na psicologia, a designação de adolescência e não juventude se fez mais apropriada; é uma concepção que pontua uma hierarquia natural entre os jovens e adultos. Assim, a concepção de jovem foi construída sob a influência da ideia de uma fase de *vir-a-ser* (Erikson, 1976; Bock, 2004; Salles, 2005; Aberastury & Knobel, 1989).

Este discurso da juventude enquanto uma etapa da vida marcada pela falta, foi fundamentado em uma perspectiva evolucionista e maturacionista, em que o jovem é visto, dentro da perspectiva adultocêntrica, marcado pela negatividade e incompletude; o adulto é a referência do que se tornar. A imagem da juventude como uma fase do *vir a ser*, e, portanto, de preparação para a vida adulta, reflete a ideia de um jovem definido pelo que ele não é; o que acaba gerando uma série de desqualificações sobre ele, pois a juventude configura-se como um momento de passagem necessário para a vida adulta (Salem, 1986).

Nestes estudos, determinou-se a adolescência, de forma bem definida, enquanto uma fase de passagem da infância para a vida adulta. Assim, a Psicologia tradicional se apropriou de uma concepção de adolescência universalizante e naturalizada enquanto momento de crise. Mesmo com os estudos antropológicos de Margaret Mead (1935)⁷ denunciando o caráter universal presente na categoria adolescência, esta disciplina insistiu e ainda insiste, dependendo da perspectiva, em colocar as estruturas internas como propulsoras do desenvolvimento e demarcadoras desse período de vida, momento do desenvolvimento que passa a ser entendido enquanto um momento conturbado, marcado pela crise de identidade, o que Knobel (1989) chama de *percurso da adolescência normal*.

7 Mead, M. (2006). *Sexo e Temperamento* (4. Ed., R. R. Krausz, trad.). São Paulo: Perspectiva.

Percebe-se, assim, como a adolescência foi balizada por determinações psicologizantes no decorrer da história dessa disciplina. A concepção presente em tais estudos tem a ver com a visão adultocêntrica que concebe a juventude, principalmente, enquanto um não lugar. “Essa concepção legítima, em grande medida, situações de violação de direitos desse grupo social e aponta para a necessidade de fazer leituras sobre adolescência que não sejam pautadas em noções de universalidade e a-historicidade” (Mayorga, 2006, p.3).

Em relação à sociologia, observamos como essa disciplina, ao estudar sobre a juventude, transitou e transita entre predicados ora positivos, quando a considera responsável pela mudança social, ora negativos, quando a considera um problema social. Por isso, vale ressaltar que as diferenças nas análises e estudos sobre juventude, também se configuram enquanto uma questão de análise sociológica (Sposito, 2000). A sociologia funcionalista contribuiu muito para colocar a juventude como problema social. Essa visão trouxe a ideia de periculosidade, uma fase em que o jovem está no fio da navalha, justamente por conta de uma suposta incompletude e abertura a inúmeras possibilidades, o que pode levá-lo, pela tendência ao risco, ao novo, à rebeldia, a caminhar para comportamentos desviantes; assim, delinquir seria uma saída possível e provável. Vale aqui destacar que, a noção de periculosidade, embora estivesse presente para toda a juventude, recaiu fortemente sobre a juventude pobre, por razões que discorreremos mais adiante.

Um ponto de consenso nos estudos sobre a juventude foi o de *moratória social*. Essa noção carrega, portanto, uma insígnia de desigualdade social. Os jovens das classes média e alta puderam e podem usufruir da preparação e experimentação desse tempo de menos exigência social (estudos, intercâmbios, lazer, esporte), inclusive no campo do consumo. Já os jovens pobres, pela necessidade de ingresso em postos de trabalho, geralmente não valorizados socialmente, carecem de tempo e de dinheiro para usufruir da moratória social (Margulis & Urresti, 1996).

A proposta de Mannheim (1993, 1982) contribuiu para a desconstrução de perspectivas naturalizadas referentes ao que é ser jovem dentro do contexto social, trazendo a importância deste e das estruturas sociais para a compreensão da juventude. Embora o autor traga uma perspectiva funcionalista para pensar o papel da juventude nas sociedades, o seu conceito de geração, principalmente, abre brechas para a compreensão desta categoria enquanto construção social, além de pontuar como a conceituação e as visões acerca da juventude estão relacionadas com as estruturas macrossociais referentes à organização social e à distribuição de funções e papéis dentro dela.

Em estudos sobre o campo da sociologia da juventude, nesta disciplina predominaram

duas correntes: *a geracional e a classista*. A primeira coloca a juventude como uma determinada fase da vida, com o foco nas dinâmicas geracionais, e a segunda associa a juventude a outros aspectos da vida social, vista a partir de contextos mais amplos e diversificados, especialmente aqueles relacionados às diferentes condições de classe (Pais, 1990).

As duas dimensões são criticadas pelo autor citado acima, na medida em que elas não deveriam ser polarizadas, como acontecia em estudos neste campo de conhecimento. Deveriam, ao contrário, se articularem no estudo da juventude, complexificando as análises de tal fenômeno. Assim, ater-se somente a um pólo reduz as possibilidades do entendimento das condições, lugares e funções sociais a que os jovens estão submetidos dentro do contexto social. Ambas as perspectivas colocam a juventude como uma subcultura: a geracional, pela via de uma cultura juvenil, definida a partir da cultura hegemônica adulta; a classista, definida por uma cultura de classe, onde a cultura juvenil seria vista como transgressão da ordem social vigente, por exemplo, no estilo de se vestir e se expressar dos rappers (Pais, 1990). Nessas perspectivas, os jovens estariam sempre em comparação a um referencial fora deles mesmos, seja pelo marcador geracional, seja pelos marcadores de classe.

A partir da década de 90 do século passado, o termo juventude começa a ser problematizado dentro da ciência enquanto conceito universal e abstrato e, portanto, pensado fora do contexto onde se encontra inserido. Assim, apontamentos sobre a juventude passam a referir-se a classificações sociais e ordenações de sentidos, tendo a ver com lugares prescritos e com funções institucionais, principalmente articulados às esferas econômica, social, cultural, e eu acrescentaria política. Por isso, o entendimento da juventude deve contemplar a situação histórica e material que condiciona seu significado. Assim, ser jovem não tem a ver somente com determinantes biológicos (de mudanças corporais), mas também não pode restringir-se a atravessamentos de classe social, em que determinado grupo de uma geração não pode usufruir da moratória social. É necessário considerar o fator geracional com suas problematizações, juntamente com outros elementos analíticos, como as relações de gênero em uma sociedade marcadamente patriarcal, as relações raciais e a forma pela qual estes marcadores recaem especificamente sobre a juventude (Margulis & Urresti, 1996).

Bourdieu (1983) traz um exemplo da relação entre jovens e velhos na Florença do século XVI, onde havia uma ideologia que definia os jovens pela virilidade, pela capacidade de combate, mas isto constituía uma forma de manter a sabedoria enquanto característica dos velhos, ou seja, manter o poder na geração mais velha. Isto nos leva ao questionamento do que está em jogo nas definições atuais sobre juventude: não seria a

finalidade dos discursos produzidos sobre os jovens, sustentados sobre a égide da imaturidade e da ideia de vir a ser, afastá-los dos processos decisórios e do destino da vida comum?

Vários estudos têm criticado essa concepção universalista de pensar a juventude e, também as concepções de juventude dentro da perspectiva que a aborda de forma a-histórica e descontextualizada (Abramovay et al, 2002; Castro & Correa, 2005; Abramo & Branco, 2005, dentre outros). Na tentativa de superar esta perspectiva universalista, ao abordar a temática, passou-se a utilizar o termo juventudes, por entender que, na discussão sobre esse grupo social, deve-se considerá-los como atores sociais diversos e plurais. Assim, são minimizadas as simplificações de um contexto tão diverso, contemplando-se as dimensões dos sentidos diferenciados e vivências heterogêneas de acordo com contextos cotidianamente vividos pelos jovens (UNESCO, 2004). Levando em conta as implicações desse recorte geracional, associados a outras categorias (classe social, raça, gênero, orientação sexual).

No contexto social, histórico e cultural, a juventude não pode ser entendida apenas como uma condição biológica e geracional, mas como uma definição cultural. A juventude deixa de ser uma condição biológica e se torna uma definição simbólica. As pessoas não são jovens apenas pela idade, mas porque assumem culturalmente a característica juvenil através da mudança e da transitoriedade (Melucci, 1995). Deste modo, a juventude é conceituada, em termos mais abrangentes, como um período do ciclo da vida de sujeitos de uma dada sociedade e, que passam a ser caracterizados em relação as suas inserções e condições sociais, históricas e culturais específicas. (Boghossian & Minayo, 2009).

Define-se a juventude como fase de transição da infância para a vida adulta (Ribeiro, 2004); por especificidades fisiológicas e psicológicas (Coimbra e Nascimento, 2003); pelas atividades às quais se dedicam os jovens, como educação e trabalho (Costa, 2000); por características e atitudes, tais como criatividade e rebeldia (Novaes, 2006); como período de exposição a condições de agravo à saúde – drogas, gravidez precoce, violência (Berquó, 1999) e, finalmente, por um duplo papel social: o de “motor” de mudanças na sociedade e o de desagregação de valores e estruturas tradicionais (Cardoso & Sampaio, 1995; Abramo, 1997). A definição por parâmetros exclusivos fracassa em maior ou menor grau ao se generalizar ou naturalizar esses aspectos. Deve-se conceituar juventude um conjunto de fatores e pelas múltiplas identidades que recortam essa categoria (Costa, 2000; Novaes, 2006), sendo valorizada, sobretudo, a expressão dos próprios jovens sobre suas vivências. (Boghossian & Minayo, 2009, p.413).

Demarcar essa diversidade de perspectivas, as quais delimitaram (e algumas ainda delimitam) os estudos sobre juventude, guiados por referenciais de determinado arcabouço teórico e metodológico, propiciou a compreensão das lógicas que perpassam os diversos temas, com os quais se associou a categoria juventude. Propiciou também o entendimento das consequências desses estudos que, ao associarem a juventude a uma fase de potencial desvio e um período de moratória social, acabaram prescrevendo determinado modelo de ser jovem e,

com isso legitimaram e justificaram um controle e tutela sobre esses atores sociais e suas práticas e formas de ser e de se expressar. A explicitação dos processos envolvidos na produção do lugar definido para este grupo social nos auxilia na compreensão do fenômeno, possibilitando outras leituras sobre a juventude, para além daquelas cristalizadas, como as concepções já citadas aqui, inclusive, com o aval da ciência.

Os estudos passaram a destacar as desigualdades vividas por jovens nas diferentes classes e com atravessamentos diversos, a partir dos marcadores sociais de raça, gênero, orientação sexual, dentre outros. Entretanto, como pontua Novaes (1998), em estudo sobre trajetórias de jovens, as demonstrações das diferenças de situação social da juventude por estes atravessamentos não esgotam a problematização sobre a temática juventude. É preciso estabelecer uma leitura mais complexa do fenômeno, evitando cair em armadilhas simplistas e reducionistas nas análises e interpretações sobre os jovens, buscando suas especificidades em relação aos contextos de inserção cotidianamente vividos por eles. Caso contrário, corre-se o perigo de produzir definições através das amarras identitárias e deslocar-se para o outro extremo, o de invisibilizar as especificidades vivenciadas pelos jovens quando assim convier, caindo nas explicações das subalternidades referentes às identidades sociais fixadas.

Atualmente, há certo consenso em não se referir somente a juventude como conceito universal. Isto parece representar um avanço, entretanto, somente apontar a existência dessa multiplicidade, sem a compreensão de como as especificidades de ser jovem possibilitam e/ou impedem a expressão desses atores sociais em suas formas de ser e suas práticas sociais, pode continuar mascarando desigualdades sociais, ou seja, nas palavras de Silva Junior (2010) “O elogio à diversidade dos jovens impede no nosso caso a reflexão sobre as hierarquias de geração e de classe social, que na perspectiva das juventudes seriam vivências múltiplas e difíceis de serem abordadas em termos de um problema analítico” (p. 23).

Diante deste cenário é importante perceber a necessidade de se problematizar as outras naturalizações e mascaramentos da realidade do problema a ser enfrentado, quanto se passa a articular a juventude com outras categorias analíticas, dito de outra forma, o que pode estar sendo escamoteado por meio do discurso da diversidade. A legitimação das demandas juvenis em termos de uma designação em torno de identidades (ser jovem e negro, ser jovem e favelado, jovem e mulher, etc) tem sido o tom das políticas públicas. A juventude por si só não tem sido uma condição que equipare os jovens, passando a referir-se a situações específicas de exclusão e sofrimento (racismo, sexismo, homofobia, dentre outras). Assim, em nome da juventude, têm-se enfatizado a condição de pluralidade da juventude – as juventudes – como se a simples afirmação dessa pluralidade (raça, gênero, local de moradia, local de

origem) resolvesse as tensões inerentes ao encaminhamento político das lutas juvenis (Castro, 2011).

As políticas públicas igualmente acompanharam estas concepções de juventude e nelas se pautaram para elaborar suas intervenções. Assim, as políticas públicas na América Latina estiveram preocupadas com os processos de exclusão dos jovens das sociedades e em como adaptá-los ao sistema, integrando-os ao mundo adulto.

É possível distinguir quatro modelos de políticas públicas para a juventude, que implicam em problemas políticos distintos (Abad, 2002). No primeiro, as políticas públicas incidiam sobre a ampliação da educação, buscando preencher o tempo livre dos jovens (1950-1980). Num segundo modelo, predominava o controle intenso dos segmentos mobilizados, a partir da preocupação com os processos de mudança desejados pelos jovens (1970-1985). Em etapa posterior, as políticas públicas recaíram sobre os jovens pobres mais intensamente, como tentativa de enfrentar a pobreza e os delitos cometidos por estes, o que configurou o terceiro modelo; aqui, conjugaram-se duas faces de uma mesma moeda, o jovem como vítima e como problema social (1985-2000). E finalmente, como característica do quarto modelo, a preocupação com a inserção dos jovens pobres no mercado de trabalho (1990-2000) (Abad, 2002). Embora Abad (2002) não traga o modelo atual, podemos pensar que ele se configura no que Tommasi (2010) vai chamar de campo de intervenção, sobre o qual discorrerei mais adiante.

Por que a juventude é sempre interpretada como aquela que precisa de tutela e controle para sua integração e adaptação ao mundo adulto? Por que tamanha preocupação, qual é o risco a ser evitado que justifica exercer tamanho controle sobre esse grupo social? Será o risco de ser colocada em xeque a ordem social vigente? Por isso, há justificativa de controle sobre os jovens, mesmo que o discurso não seja o do controle, mas o da salvação da juventude e/ou a resolução dos problemas por eles enfrentados?

Vale destacar que houve uma mudança na década de 90, em que os jovens deixaram de ser considerados como meros objetos de estudo e passaram a ser vistos enquanto sujeitos sociais e de direitos. Essa transformação demarcou um campo de ação das políticas públicas, inserindo os jovens em uma política institucionalizada, normatizada por leis e ações específicas a eles direcionadas. Este deslocamento no entendimento da juventude, por parte tanto das políticas públicas quanto das pesquisas acadêmicas, ocorreu a partir do final do século XX (Tommasi, 2010).

Se num primeiro momento, essa passagem para a condição de sujeitos de direitos foi avaliada como um avanço, por outro lado, é preciso se atentar para a existência de novas

roupagens para a manutenção de lógicas e legitimidades de poder, ou seja, para a continuidade das concepções e intervenções tradicionais sobre a juventude. O surgimento do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) em 1990, possibilitou aos jovens se posicionarem e exigirem a satisfação de suas demandas, além de instituir um marco regulatório de direitos e deveres, que estabeleceu os parâmetros sob os quais cada grupo geracional deveria atuar em relação a outro. Isto gerou uma implicação ético-política, como apresentado a seguir (Castro, 2011).

A concepção do jovem enquanto sujeito de direitos acabou prescrevendo formas de agir, demonstrando que os direitos e deveres contidos em tal concepção são dados *a priori*. Isto impediu as possíveis articulações de demandas por parte dos próprios atores envolvidos, tornando ainda mais difíceis as negociações entre gerações. Nessa perspectiva, como já foram dados direitos aos jovens, resta agora a eles, cumprirem sua parte no acordo, os seus deveres (Castro, 2011).

Identifica-se nos anos 90 e 2000 um período em que se produziram mudanças, tanto nos estudos acadêmicos, quanto nas políticas públicas em relação à juventude. Os anos 90 do século passado foram marcados pelas tentativas de buscar novas chaves interpretativas e interventivas para abordar a juventude enquanto “problema social”, produzido por formas específicas de compreensão sobre a juventude. Assim, surgem tentativas de nomear e de identificar a juventude, o público alvo destas propostas. Por isso, o campo dos direitos sociais entra em cena. O fenômeno dos *meninos de rua* passa a ter uma importância significativa na reivindicação de um lugar social, dentro da perspectiva de cidadania ampliada⁸. Diante da perspectiva tão negativa a que a juventude foi submetida nos estudos acadêmicos e nas políticas públicas, a saída parecia ser identificá-los como sujeitos de direitos (Abramo, 1997, 2005; Abramo & Branco, 2005), fato que não se concretizou.

Dessa forma, a contraposição realizada frente à juventude como problema social ocorreu colocando-a como a própria solução, ou seja, a passagem do entendimento da juventude como sujeito de direito para o entendimento da juventude como responsável pela resolução dos seus próprios problemas (Tommasi, 2010).

8 O conceito de cidadania ampliada diz respeito a uma concepção de cidadania que busca ir além de uma perspectiva prescritiva e regulatória do direito, ou seja, a cidadania dentro desta perspectiva não se limita à relação entre garantia de direito e cumprimento de deveres. É um conceito pós-moderno, não se limitando à forma de como a cidadania deve ser exercida, mas diz daquilo que é específico das interações estabelecidas em espaços de luta e engajamento político. Por isto, não se limita ao direito de votar ou a outros mais formais. Possibilita, pelo reconhecimento e ampliação de outras possibilidades de participação e interpelação, que grupos excluídos da cena pública possam exigir o seu direito de ter voz e vez, como o caso dos jovens pobres, por exemplo.

Assim, nos anos 2000 buscou-se a solidificação de certa gestão dos corpos e subtração de certa politização neste campo, ainda que sob a égide da gramática dos direitos (Telles, 1999). Buscou-se também, afirmar a relação entre juventude e política a partir de um deslocamento do campo dos direitos e cidadania, presentes na década de 90, para o campo onde a política vira sinônimo de política pública. Neste momento, a juventude se configurou enquanto um campo de intervenção social:

Ideia amplamente difusa no âmbito do chamado “terceiro setor”, particularmente entre as organizações privadas, as fundações empresariais e os projetos de ONGs financiados por elas. Os jovens seriam, nessa ótica, “parte da solução” aos problemas sociais, ou seja, suas forças, energias, desejos de transformação e até sua suposta “rebeldia” potencial podem e devem ser ativados e utilizados em prol do desenvolvimento social, da melhoria das condições de vida das comunidades, do enfrentamento dos muitos problemas da sociedade brasileira (Tommasi, 2010, p. 5).

Outro ponto refere-se a qual perspectiva e/ou concepção de direito se aplica à juventude. Observa-se que, serão apropriados e reconhecidos os direitos sociais (educação, trabalho, lazer, cultura) invisibilizando e deixando em segundo plano os direitos civis e políticos (IBASE/POLIS, 2005). Nesse sentido, o jovem, na realidade do cotidiano, passa a ser visto não como sujeito de direitos, mas sim como sujeito de deveres, ou seja, devedor de direitos à sociedade, no caso, a obediência, a disciplina, o respeito incondicional, a dedicação à formação, o bom gasto do tempo livre e das experimentações a ele destinado (Mayorga, Marçal, Júnior, Freitas & Lino, 2011).

Esses são os comportamentos exigidos e tidos como aqueles que caracterizam o bom jovem, moralizando, assim, as relações sociais. Se os deslocamentos da concepção do jovem como objeto para o jovem enquanto sujeito de direitos, e sujeito das políticas públicas de, com e para a juventude, podem ser lidos sob uma ótica de certo avanço, é preciso ressaltar, por outro lado, que podem mascarar as formas de subalternidades deste grupo social, a partir de leituras mais abstratas de direitos humanos e dos princípios de igualdade e liberdade postos na democracia moderna.

Neste sentido, é importante pontuar como as perspectivas de controle e de intervenção sobre a juventude ainda se encontram presentes atualmente no campo das políticas públicas, no contexto da América Latina. A pesquisadora Livia De Tommasi (2004), em uma reflexão sobre pesquisa desenvolvida, organizada e publicada sobre políticas públicas de juventude pelo Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, Viña del Mar (CIDPA)⁹,

⁹ Pesquisa organizada por Oscar D’ávila, constitui um material extremamente rico e bastante completo, que reúne textos sobre as experiências locais e nacionais de políticas públicas de juventude de dez países da América Latina.

apresenta as concepções presentes nos desenhos de políticas públicas para juventude no contexto da América Latina, e pontua três delas:

- a) Da juventude como problema social, especialmente dentro das políticas de segurança nacional que trabalham com a perspectiva de repressão, mas também a prevenção do envolvimento desses atores sociais em contextos de risco e vulnerabilidades sociais, buscando evitar que os mesmos se envolvam em tais contextos, seja como vítimas ou executores (em Belo Horizonte, o Programa Fica Vivo¹⁰ é um exemplo);
- b) Outra perspectiva seria a de mobilização social da juventude, em que há possibilidade de envolvimento e engajamento deles na construção de consensos políticos partidários. Assim, o objetivo é a formação de gestores dentro dos quadros partidários. Trabalhar com jovens, nesta perspectiva, significa mobilizá-los para alguma eleição ou campanha política, de modo a colaborarem com sua energia na construção do consenso. Observa-se que os jovens funcionam como coadjuvantes em um jogo político em que o importante é um determinado projeto de sociedade já colocado previamente dentro da ideologia partidária;
- c) Em um terceiro eixo, temos a ideia de integração social orientada pela concepção do jovem enquanto aquele disposto a fazer algo, aquele que tem energia para a ação, mesmo que ainda não saiba muito bem o que fazer. Enfoca-se na capacidade inerente do jovem, como portador de atitudes e ações para melhoria em suas condições de vida.

Cabe ressaltar a terceira visão sobre políticas públicas para a juventude, pois ela está fortemente presente também nos projetos direcionados aos jovens desenvolvidos pelas organizações não-governamentais, projetos estes em que os jovens são convocados a se responsabilizarem e se implicarem na melhoria dos problemas que enfrentam, muitas vezes não nomeados e identificados pelos jovens como tal. Assim, não basta ao jovem, por exemplo, participar de oficinas de *hip hop*; ele deve colaborar na melhoria da comunidade,

10 O Programa *Fica Vivo* se caracteriza como uma política pública de prevenção à criminalidade, vinculada à Secretaria de Estado de Defesa Social (SEDS) de Minas Gerais, que tem como objetivo atender, por meio de oficinas temáticas, jovens de 12 a 24 anos que estão envolvidos em alguma situação de criminalidade. Tem recebido algumas críticas: trabalha-se com uma concepção de protagonismo juvenil, sem deixar muito claro o que significa este conceito, associando-o, muitas vezes, à participação na oficina; uma intensa cobrança dos oficinairos, em sua maioria jovens, sobre eles recaindo a responsabilidade de resolução dos problemas. Outra crítica relacionada ao programa, diz respeito à perspectiva de trabalho enquanto ocupação do tempo desses jovens, vistos neste caso como potencialmente propícios a entrar no mundo do crime.

produzir alguma ação que modifique o seu entorno, produzir resultados. E isto é fortemente marcado pela ideia de competição, seja por recursos, por espaço, por território, trazendo a responsabilização do indivíduo pelo social, a responsabilização das pessoas dentro daquela comunidade pelo seu melhoramento. É uma ideia de empreendedorismo dentro do processo de participação, em que o imperativo é produzir alguma ação que gere melhorias para a comunidade e apresentar posturas que o tornem responsável e cidadão.

Essa ótica tem um respaldo financeiro e teórico importante, no que diz respeito, por exemplo, à ação do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e às elaborações de figuras de prestígio, como Ernesto Rodriguez, um dos históricos na discussão sobre políticas de juventude na América Latina, que tem também um ensaio publicado no livro das políticas nacionais do CIDPA. As ações implementadas podem ser enquadradas dentro da proposta neoliberal do Estado mínimo, pela qual a população é chamada a resolver os problemas que lhes dizem respeito, beneficiando-se de escassos recursos públicos (Tommasi, 2004, p. 178).

A forma como o campo da juventude foi se tornando o lugar da intervenção, o lugar onde o jovem precisa de suporte para sua adaptação e integração à sociedade, reposicionou o jovem, de certa maneira, como o sujeito que não tem voz, o sujeito de quem se fala, se pensa. Mesmo quando o discurso é o da participação deste grupo, o que circula é o imperativo do participar, de colocar este jovem na posição de protagonista (Tommasi, 2010). Este termo foi o ícone da mudança de concepção da juventude como problema para a juventude como solução. “Protagonismo juvenil” tornou-se um conceito esvaziado de sentido e, assim como o termo juventude, a falta de uma definição teórica mais consistente desse conceito torna o seu uso impreciso e multifacetado, o que implica muitas vezes em equívocos e disputas em suas proposições. Duas questões em torno deste conceito no cenário da participação dos jovens serão apresentadas a seguir.

Primeiro vale destacar que o surgimento deste conceito foi uma resposta às transformações sociais que giraram em torno das rápidas mudanças no campo das tecnologias, das práticas educacionais e das relações de trabalho, o que ocasionou implicações que foram sendo naturalizadas e repercutiram sobre os jovens de forma ainda mais intensa, como a questão da violência urbana e o desemprego. Fazia-se necessário pensar em novas possibilidades de cidadania, promovendo cidadãos mais autônomos, capazes de se auto sustentar em seu contexto social. Isto deveria acontecer não somente na esfera econômica, mas também frente às angustias geradas pela fragmentação do mundo pós-moderno (Mayorga et al, 2010).

O segundo ponto refere-se ao enquadramento da ação política em uma instrumentalização desta ação, compreendida dentro de uma construção de consensos que

definiria, no campo do outro e não do próprio jovem, o caminho de sua participação e de seu envolvimento, principalmente em relação aos jovens pobres e de favela, sobre os quais incidiram políticas e programas sociais (geralmente ligados ao combate à miséria) e programas de segurança social. Nesse sentido, o jovem torna-se objeto de políticas públicas, e não sujeito das ações implementadas por elas, como deveria ser se, de fato, o objetivo fosse a emancipação e a transformação social. Assim, o poder de ação e interpelação deste grupo social limita-se à execução de projetos e editais, a partir de uma lógica da racionalidade. Dito de outro modo, as ações são pensadas e ditadas pelo outro (as instituições, seja no âmbito governamental ou não governamental), tornando o jovem o executor das políticas públicas e separando assim, o fazer e o pensar. Portanto, se esvazia e se anula a ação política, já estando definida pelos moldes do outro, qual será e como deverá ser conduzida a ação protagonista.

Os mecanismos envolvidos nos processos de naturalização das desigualdades sociais agem retirando das relações sociais seu caráter de construção histórica e contingencial. Portanto, este processo de naturalização mascara as hierarquias sociais em sua função de classificar e categorizar o outro, o diferente, como inferior (Mayorga & Prado, 2010). Isso leva à manutenção de privilégios por determinado grupo em detrimento de outros, moralizando as relações sob a égide do esforço pessoal e da meritocracia.

Que implicações isso traz para pensarmos o contexto de participação da juventude? Poderíamos pensar essa construção a partir de um lócus de intervenções científicas e governamentais, principalmente com o *boom* de estudos, projetos sociais e políticas públicas de, para e com a juventude, que parece tornar-se a cada dia um campo privilegiado de regulação.

Hoje, escutamos um dialeto próprio sobre esta experiência: projetos de jovens, para jovens, protagonismos juvenis, juventude, as juventudes, política pública para jovens, sociabilidades juvenis, culturas juvenis, condição e situação juvenil, ou seja, há algo de tão específico nesta experiência do momento atual que a ciência e a gestão dos corpos se interessariam tanto? (Prado & Perucchi, 2011, p. 351)

Neste jogo de regulação e emancipação, quais as implicações de se enquadrar as possibilidades de ser jovem em discursos que vão ganhando consensos dentro da comunidade acadêmica e do senso comum? Como isso gerou e legitimou formas da construção de um campo de estudos e intervenção dos jovens no contexto brasileiro e alhures? Não estaria em jogo aí a regulação das práticas sociais desses jovens? Que inteligibilidade pode-se vislumbrar neste campo, ao entender que existe uma articulação em torno de disputas entre projetos distintos de sociedade, que estariam em jogo inclusive a produção de conhecimento, fruto de

processos articulatórios, mas que pouco ou nada podem dizer das características inerentes destes indivíduos? (Prado & Perucchi, 2011).

Vale ressaltar que as políticas públicas, como já discutido, incidem sobre os jovens com uma função normativa diante de situações de subordinação enfrentadas por eles, muitas vezes, nomeadas como problemas pelos adultos, ou através do campo do outro, aquilo que o outro, privilegiado nas relações de poder, seleciona como algo que deva ser enfrentado. Tais políticas públicas têm pautado suas ações em duas concepções sobre juventude: 1) a do jovem como aquele que tanto é vítima quanto autor da violência, associando-o a contextos de vulnerabilidade social e ao perigo e à delinquência e 2) a da prevenção e proteção social, articulada à concepção do jovem como aquele que vivencia um período de moratória social (Abramo, 1997; Sposito & Carrano, 2003).

A juventude se tornou uma palavra mito, que designa uma série de características que tem inferiorizado este grupo social no decorrer da história (Pais, 1990). No entanto, todas essas concepções são importantes para se perguntar como transformar em um problema de pesquisa a representação da juventude e os consensos e disputas presentes na produção do que é ser jovem em uma determinada sociedade. Existe um imaginário social acerca da juventude muito difundido nos meios de comunicação de massa, e que as pesquisas no campo da juventude terminam por legitimar, ao mesmo tempo em que constroem outras visões que se difundem no senso comum, retroalimentando concepções cristalizadas sobre a juventude.

A «sociologia» do «social» (de que haveria de ser?) acabará aqui por se revelar como a problematização (sociológica) de certos problemas (sociais) sendo então que o significante social (predominantemente em forma de ideologia) se transforma em significado sociológico (predominantemente em forma de discurso científico) (Pais, 1990, p. 146).

Essa citação traz elementos para reflexão do problema de pesquisa aqui apresentado e isso é importante no sentido de distinguir-se o problema de pesquisa com o problema social, sendo que muitos estudos nesta temática, principalmente os pioneiros, produziram seus conhecimentos a partir do que era difundido no senso comum e pelos meios de comunicação, mantendo concepções cristalizadas sobre essa temática, sem se ater ao grupo estudado. Tampouco utilizaram metodologias que permitissem maior aproximação do campo de pesquisa (Pais, 1990). No entanto, o problema de pesquisa dentro das ciências sociais e humanas partiu sempre das questões enfrentadas por determinado contexto. O pesquisador, assim, faz parte desse universo estando dentro de seu tempo e espaço. Deslindar os mecanismos envolvidos nos fenômenos estudados é o desafio constante.

Assim, vamos perceber que o *boom* de estudos sobre a juventude esteve ligado a

situações apresentadas por este grupo social em um contexto específico, que envolvia explosão demográfica das metrópoles, desemprego, migração, violência e aumento populacional dos estratos jovens. Tudo isso somado a um projeto liberal de democracia. Diante desse cenário, começam a ganhar visibilidade na cena pública, grupos juvenis que passaram a ser nomeados das mais diversas formas (gangues, galeras, tribos), muitos deles frutos dessa conjuntura social e que emergiram com o objetivo de resistir às condições diversas de desigualdade.

Muitas vezes, os estudos sobre juventudes se debruçaram sobre o comportamento desses jovens lendo-os, *a priori*, como desviantes, através de especulações investigativas. Por isso, nos interessa enquanto pesquisadores problematizar os mecanismos e/ou fatores envolvidos na construção social da realidade que produzem as fases da vida da forma como as identificamos hoje (infância, adolescência, juventude, velhice) (Pais, 1990). Acrescentaria ainda outra questão: quais são os fatores sociais e intencionalidades que influenciam a produção da juventude tal como vem sendo abordada, tanto no campo da academia quanto nas políticas públicas (problema social, incompletude, fase de vida, etc)? Identificar essas questões pode contribuir para repensar a própria produção de conhecimento e seus processos de classificação e categorização sociais, como também contribuir para a compreensão dos processos da desigualdade social brasileira. Atentar-se às rupturas e continuidades nos estudos sobre juventude, às novas roupagens que elas ganham e às formas de enfrentá-las a partir de outra lente teórica e metodológica foi um desafio enfrentado nesta pesquisa.

Diante do exposto, fica o questionamento: como pensar os processos de participação da juventude frente às concepções tão negativadas e/ou romantizadas sobre a mesma?

Segundo Bacelar (2010) os estudos sobre a participação política de jovens, agrupam-se em três conjuntos: 1) o campo das políticas públicas, que enfoca a ação do governo sobre os jovens e a possibilidade da mudança das condições juvenis através da intervenção estatal; 2) o estudo das relações entre os jovens e os sistemas formais e institucionais de política, com uma ênfase no funcionamento das democracias e do sistema político; 3) o estudo da participação política dos jovens em relação à cultura e à subjetividade, num deslocamento do campo da política enquanto espaço institucionalizado para a forma como os jovens, a partir de suas experiências de vida, articulam e se envolvem em processos de ação política (Bacelar, 2010).

Bacelar (2010) afirma que essas três perspectivas apontam para concepções diferentes da relação possível entre juventude e política que não são estanques e que podem ser relacionadas. Apesar de não serem estanques, é necessário diferenciá-las, pois apresentam visões diferentes ao abordarem as relações entre juventude e política. O primeiro

conjunto de estudos sobre a juventude tem sido o mais abordado no nosso país, e é recorrentemente um campo que apresenta dilemas para a compreensão da relação entre juventude e política. Neste grupo se evidenciam as concepções e entendimentos da juventude e de sua participação enquanto campo de intervenção social. O segundo grupo de estudos tem contribuído para a compressão da relação entre política e juventude, a partir de uma perspectiva negativa, que vê o jovem como desinteressado dos assuntos referentes ao bem comum. Embora estejam mais presentes em estudos internacionais, também identificamos seu desenvolvimento aqui no Brasil. O terceiro conjunto tem sido recorrente aqui no Brasil. São estudos que criticam e confrontam a tese da “apatia juvenil”, sinalizando uma visão ampliada sobre a política e sobre os processos de envolvimento e participação juvenil. Na perspectiva desses estudos, percebemos uma centralidade das questões apresentadas em torno da relação entre juventude e participação nas interações dos jovens: suas ações, seus símbolos e suas subjetividades postas em marcha nas ações coletivas (Bacelar, 2010).

Uma pesquisa realizada em Portugal (Augusto, 2008) demonstrou que o desinteresse da juventude não pode ser avaliado, desconsiderando os outros grupos geracionais. Demonstrou também a inexistência de diferenças significativas entre jovens e adultos, em relação aos seus interesses na política institucional. Assim, as pesquisas deveriam contemplar também recortes temporais, comparando os interesses das gerações jovens passadas com as atuais. Geralmente, os estudos fazem apenas um recorte do baixo interesse e da participação dos jovens na política institucional e, a partir daí, inferem a evidência de apatia juvenil.

No campo da participação, os jovens, frequentemente, são convidados a expor seu testemunho dos direitos negados ou a se envolverem em ações de aprendizados, ou seja, de como fazer política dentro de fórmulas prontas (editais e projetos fomentados por agências governamentais e não governamentais). No entanto, raramente são estimulados a se inserirem enquanto sujeitos capazes de participar dos processos de definição, invenção e negociação de direitos (Abramo, 1997). Essa dinâmica de subalternização presente nos processos de participação, a partir das diretrizes dos adultos, parece constituir significativo obstáculo ao envolvimento dos jovens na política, através de seus processos mais formais. (Boghossian & Minayo, 2009). Há o discurso de estímulo ao protagonismo juvenil, mas na hora de ocupar, de fato, espaços de fala e de decisão, apresentar suas perspectivas e o modo como definem seus problemas e suas soluções, são pouquíssimas as iniciativas que os colocam na formulação de políticas públicas e os concedem poder de interlocução na decisão das soluções para os seus problemas; é, na maioria das vezes, um jovem de quem se fala, se pesquisa, e para quem se propõe uma intervenção (Abramo, 1997).

A pesquisa “O Estado da Arte” (2009), que investigou a juventude na pós-graduação brasileira, levantou os temas mais pesquisados em relação à participação deste grupo e o que tem sido alvo de atenção por pesquisadores deste contexto, apontando os seguintes temas: Participação e mobilização estudantil (23 dissertações); outras modalidades de ação coletiva de jovens (12 trabalhos); protagonismo juvenil (10 dissertações); e Cultura política, socialização política e capital social (13 dissertações). O interessante dessa pesquisa é a evidência de que esses estudos não trazem a definição do que seja o político.

No entanto, se algo sobre as relações dos jovens com a política pode-se anunciar, a partir desse conjunto da produção discente, fica ainda muito obscura a distinção analítica entre a esfera da participação política nos sistemas institucionais, o campo político em senso estrito e as novas formas da ação coletiva no interior das teorias sobre os movimentos sociais e culturais. Essas práticas emergentes, ao serem estudadas, poderiam alargar a própria noção da política porque interrogariam sobre as possibilidades de construção coletiva de novos conflitos e de formação de dissensos no âmbito da experiência dos jovens brasileiros (Sposito, Brenner & Moraes, 2009, p.160).

As categorias juventude e participação juvenil têm sido amplamente estudadas sem uma problematização desses termos e de sua especificidade em relação às participações dos adultos. No campo da participação juvenil, percebemos como os jovens foram abordados em vários momentos de nossa história. Na década de 60 foram considerados por grande parte dos estudos como “o jovem universitário” e agente de transformações sociais, participando ativamente em torno de demandas sociais de democratização do país (Borelli, Oliveira & Rocha, 2009).

Vale ressaltar que, se por um lado existia uma valorização desta juventude, por outro, havia uma desconfiança e um descrédito nas ações engendradas pelos jovens naquela ocasião, que eram vistos, ora como “baderneiros” (pela direita), ora como fúteis e superficiais nas suas práticas de participação (pela esquerda). Essa valorização em torno da participação da juventude foi sendo forjada, principalmente enquanto referência para pensar as gerações posteriores. A leitura que se faz deste período, em que a ação juvenil parece ter atingido um ápice na capacidade de se construir utopias e interferir nas decisões e questões sociais e políticas, é que ele acabou prescrevendo uma definição de juventude e, também de participação, principalmente em projetos de transformação (Tavares & Camurça, 2006). Foi a partir dessa lente que as outras gerações passaram a ser analisadas, principalmente no que concerne ao seu envolvimento com a política.

Na década de 70 mantém-se o predomínio dos estudos sobre juventude a partir da figura do jovem universitário. Mas outros olhares entram em cena na disputa com essa perspectiva, e assim emergem novos atores na cena juvenil: os *punks*, os *rappers*, os *hippies*,

dentre outros. Esses grupos não se nomeavam como jovens, mas procuravam interpelar algo que os colocavam em situações de inferioridade. Assim, reclamavam, ainda que no plano da cultura ou das esferas mais institucionais, outro mundo possível, pautados em utopias de esquerda (socialismo, marxismo) e em modelos mais livres dos ditames pautados pela família burguesa, exigindo liberdade sexual, de expressão, dentre outras (Borelli, Oliveira & Rocha, 2009).

Em relação ao panorama da década de 80 do século passado, temos o momento da retração do movimento estudantil, momento dos “caras pintadas”, da festa presente na militância. Essa geração foi considerada apática e vista como incapaz de mobilizar-se e participar ativamente, quando comparada aos jovens da década de 60 e 70, que neste momento passam a ser referência de engajamento e mobilização (Abramo, 1997; Borelli, Oliveira & Rocha, 2009). Essa vai ser considerada uma geração perdida. Era um momento em que experimentávamos o fim da guerra fria, a derrocada dos países comunistas, a queda do muro de Berlim. No Brasil temos a abertura democrática após 20 anos de ditadura, momento de grande instabilidade política e econômica, índices altíssimos de inflação, o declínio econômico da classe média, o surgimento da AIDS, desastres bélicos como o de Chernobyl, etc. Foram esses acontecimentos que marcaram o tom por onde caminhariam as participações da juventude.

A volta da democratização do país, apesar das esperanças depositadas na possibilidade de um país mais justo e igualitário, foi acompanhada de um desapontamento político: a derrocada do socialismo, o desprestígio em que caiu a ideologia marxista. Isso tudo parece colocar uma sensação de fim das utopias de projetos coletivos para construção de um mundo melhor. Assim, acabou-se uma esquerda pautada em princípios do socialismo e marxismo. Nesse sentido, a apatia política dos jovens (não somente deles como alguns estudos apontam) está articulada a esse panorama de mudanças históricas em um curto período de tempo. Mas isso não quer dizer que os jovens fossem de fato apáticos. Essas foram as leituras que incidiram sobre eles.

Em relação às décadas de 1990 a 2000, a juventude passou a ser vista a partir de uma perspectiva que contempla a complexidade e a pluralidade de tal grupo social. É nesse momento que surgem as políticas públicas para a juventude e o discurso do protagonismo juvenil, surgindo, também o dilema dos novos espaços de participação dos jovens (Borelli, Oliveira & Rocha, 2009; Abramo, 1997; Castro, 2011; Tommasi, 2010). Esse foi um momento de rupturas. Levantamentos estatísticos apontam que neste momento houve um aumento do rompimento com as religiões, um espaço considerável de socialização da

juventude.

Os jovens se mobilizam para retomar o controle de suas próprias ações, exigindo o direito de definirem a si mesmos, e não a partir de critérios impostos por agentes externos. (Melucci, 1995). Prado & Perucchi (2011) afirmam que podemos fazer coro com a afirmativa de vários estudiosos de que juventude é apenas uma palavra que esconde situações e inserções desigualmente distintas.

O que isto significa então: significa dizer que a constituição deste campo científico e toda a emblemática classificatório-científica é o sintoma principal de que a experiência juvenil interpela uma hierarquia que ora é subordinada, portanto, diferencialmente imutável, e a coloca no centro da história, ou seja, a reintroduz como limite do social, rompendo assim as malhas da classificação e da inferiorização (Prado & Perucchi, 2011, p. 365).

Aqui podemos compreender os estudos sobre a participação da juventude agregando a dimensão geracional, principalmente a partir do conceito de adultocentrismo, por entendê-lo como uma lógica hegemônica impeditiva do reconhecimento dos jovens enquanto atores capazes de participação e de envolvimento com as questões concernentes à coletividade. Essa perspectiva adultocêntrica, também coloca em tensão a relação hierarquizada entre jovem e adulto, estabelecendo para o primeiro um lugar de objeto-problema (especialmente os pobres), o que parece continuar a tencionar o cotidiano público e privado e pode ser entendido enquanto um alargamento do político.

As concepções, estudos e intervenções sobre a juventude e suas práticas de participação ainda têm gerado justificativas de intenso controle sobre este grupo social, especialmente sobre a juventude pobre. Afinal, dentro dos discursos de moratória social e de momento de preparação para a vida adulta, os jovens da classe média ainda podem se render ao apelo da preparação para as competências e habilidades necessárias à entrada na vida adulta. Já em relação à juventude pobre, agregou-se uma visibilidade marcada pela negatividade, que vê o jovem enquanto problema social. Portanto, houve uma justificativa para a criação de mecanismos de controle deste grupo (Castro, 2007). Destacamos nesta discussão a o discurso de oferta de proteção diante de evidente desigualdade social. De fato, a lógica da proteção social se reveste de mecanismos da manutenção das relações sociais.

Dentro desta perspectiva, podemos buscar compreensões de como foram se construindo as concepções sobre juventude e a que elementos tais concepções foram associadas. Em alguma medida, elas podem ser representadas pela seguinte equação: juventude + pobreza + favela = criminalidade e comportamentos desviantes.

2.2 A juventude pobre em cena: emancipação e/ou reprodução do mesmo

Segundo (Junior, 2010) duas questões chamam a atenção nos estudos sobre juventude pobre. A primeira diz respeito ao caráter descritivo destes estudos e à forma como associam a pobreza somente à dimensão econômica, principalmente a partir de uma concepção da desigualdade social brasileira de viés materialista, considerando a carência econômica como a questão central dessa discussão e, assim, reduzindo a possibilidade de compreensão acerca deste grupo social e sua inserção na sociedade (Junior, 2010). A segunda questão, segundo este autor, refere-se à variedade da nomenclatura usada para designar este grupo (jovens pobres, jovens das classes populares, jovens de origem popular, jovens de camadas populares, jovens vulneráveis, jovens em situação de risco, jovens moradores de favelas, jovens em situação de exclusão, jovens em comportamento de risco, etc) (Júnior, 2010). Quando se encontra alguma justificativa para uma dessas nomenclaturas utilizadas nestes estudos, esta é sustentada por argumentos economicistas, privilegiando elementos como a renda. Assim, as duas questões apresentadas por este autor em relação aos estudos sobre juventude pobre já indicariam elementos para uma reflexão mais crítica e problematizadora sobre esta temática (Junior, 2010).

Nesta pesquisa, em consonância com a definição e a delimitação sobre este grupo social realizada por Junior (2010), adota-se o termo juventude pobre e favelada, utilizando este termo não como forma de estigmatizar uma população, mas definindo um posicionamento de crítica à multiplicidade de termos, que, ao meu ver, pode muito mais mascarar realidades do que denunciar e visibilizar as experiências marcadas por subalternidades. Outra questão relevante refere-se ao fato que o termo “favelado” costuma ser utilizado por esses atores sociais (os moradores de favela) de forma positiva, buscando superar o estigma e o preconceito, nesse sentido, mantemos tal nomenclatura em respeito e reconhecimento deste grupo em sua busca por cidadania.

Além dos elementos pontuados acima, outra questão referente aos estudos sobre juventude pobre diz respeito às temáticas associadas em torno dessa categoria. Desse modo, os estudos acadêmicos sobre juventude pobre contemplam uma pluralidade de temáticas, mas os temas trabalho, violência e sexualidade são encontrados em maior número nos estudos sobre esse grupo social. Recentemente, a temática “participação” também aparece no cenário, principalmente a partir da ideia de protagonismo juvenil, tornando-se central tanto nas políticas públicas quanto nos estudos acadêmicos. Assim, os textos abordam o jovem pobre, colocando-o como objeto das ações desenvolvidas, seja das políticas públicas e/ou do terceiro

setor, seja dos estudos acadêmicos. O jovem pobre fica submetido a um discurso em que sua voz e sua ação não são consideradas, impedindo seu reconhecimento enquanto ator social comprometido com a problematização do próprio contexto, ao qual encontra-se inserido.

Percebe-se, então, que a produção de artigos sobre a juventude pobre apresenta uma caracterização e uma descrição bastante tipificada do que viria a ser o jovem pobre. Em grande parte dos trabalhos, a apresentação do jovem acompanha a lógica da descrição das propriedades e características de um objeto ou sujeito de pesquisa. É possível perceber, portanto, que a juventude pobre é descrita como uma realidade estática, previamente construída e concebida, muitas vezes sem a consideração de qualquer caráter dinâmico dessa experiência, que a insira na lógica de uma produção e ressignificação de sentido, colocando os jovens pobres e favelados em uma situação de carência econômica, que muitas vezes, não é problematizada dentro destes estudos, o que pode tirar o caráter de produção da desigualdade social brasileira.

Dessa forma, tais estudos acabam considerando essa carência como fruto de todas as condições a que os jovens pobres estão submetidos. Esta visão economicista da pobreza acaba por ratificar o lugar destes jovens, ora como produtores, ora como vítimas da violência urbana. A correlação da pobreza com a exposição a processos de violência recorrente nestes estudos está relacionada ao entendimento da carência econômica como geradora de todas as demais carências atribuídas a esta população (simbólica, cultural e social).

Estudos mais recentes, quando abordam a temática da juventude pobre de forma a tentar romper com a análise da juventude como problema social e compreender o contexto gerador dessas violências, ainda são marcados por uma perspectiva descritiva, pautada em relatos de experiências. Tal fato foi identificado em um levantamento do Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira¹¹. A própria escolha das temáticas abordadas nestes estudos já sinaliza o lugar em que são colocados os jovens pobres. Encontraram-se os seguintes recortes analíticos dentro dessa temática: *adolescentes em conflito com a lei, programas e ações para adolescentes pobres, adolescentes de/na rua e adolescentes abrigados*. A designação “processos de exclusão social”, utilizados em muito desses estudos, traz alguns elementos para a discussão. Esse termo torna-se uma designação imprecisa de definições sobre o que se está querendo dizer realmente, nestes estudos, em relação ao termo exclusão social, assim, com frequência, apresentam imprecisões na qualificação da condição

11 Sposito, M. P. (org.) (2009). Estudo sobre Jovens na Pós-Graduação: um balanço da produção discente em Educação, Serviço Social e Ciências Sociais (1999-2006), Belo Horizonte: Autêntica. Livro em dois volumes que retrata a pesquisa sobre juventude em teses e dissertações na área educação, sociologia e serviço social durante o período 1999 a 2006.

social dos sujeitos, que ora são pobres, ora carentes, ou excluídos, ou trabalhadores, etc. (Sposito, Tommasi & Moreno, 2009).

É interessante notar que os pesquisadores envolvidos na produção destas pesquisas eram técnicos de programas e políticas públicas direcionadas aos jovens, e isso muitas vezes os colocavam em lugar de buscar soluções para os problemas enfrentados nas suas atuações nestes espaços. Ainda que esta postura seja importante, dentro da discussão acerca da construção de um problema de pesquisa e de sua contribuição para a produção do conhecimento, faz-se necessário um distanciamento de problemas localizados, que muitas vezes são consequências de uma conjuntura maior que precisa ser considerada na compreensão acerca da realidade brasileira (Sposito, Tommasi & Moreno, 2009). Por isso, é importante contemplar nas análises de tais fenômenos as implicações e relações entre uma experiência específica de atuação e a conjuntura econômica, social, política e cultural de nosso tempo e espaço; aspectos que ficaram a desejar nestes estudos.

O discurso da falta para caracterizar a juventude pobre é predominante em vários contextos e não somente na produção acadêmica, e podemos entendê-lo a partir do local de moradia do jovem. A juventude pobre é essencialmente aquela que mora nos morros e favelas, que se constituem como o espaço da ilegalidade territorial, da precariedade, da falta de estrutura, da violência, da emergência de problemas sociais urgentes. Consequentemente, esses elementos serão decisivos nos processos de classificação dos jovens. Nessa perspectiva, a vulnerabilidade é a marca dessa juventude, dessa vez associada à favela, vista como realidade que precisa ser modificada e transformada, seja pela intervenção do Estado. Neste caso, a concepção de juventude que fundamenta esta visão é aquela que concebe o jovem como responsável pela transformação do seu entorno e melhoria na qualidade de sua comunidade; o jovem protagonista.

A participação da juventude pobre pautada na ideia de protagonismo vai ser a tônica dentro dos estudos desta temática. Estudos sobre jovens pobres universitários pontuam sempre suas participações, prescrevendo os lugares e as formas de se participar: investigam se estes jovens se envolvem em projetos de ação afirmativa dentro da Universidade, onde aprenderam a ser protagonistas e, depois deverão retornar às suas comunidades, onde poderão e deverão participar; tornando-se responsáveis pela transformação em seus lugares de origem.

Esta lógica está presente, também nas políticas sociais direcionadas ao público de favelas e periferias, por meio de projetos de estímulo ao protagonismo juvenil, na perspectiva da juventude enquanto campo de intervenção, como por exemplo, no Programa Governamental *Fica Vivo*. Os jovens oficinairos ou educadores sociais, como são chamados,

são escolhidos entre os moradores dos locais onde o programa é desenvolvido (favelas e periferias de Belo Horizonte e região metropolitana), geralmente, jovens que participaram e/ou participam de grupos culturais e outros dentro das suas comunidades. Neste programa, atuam como multiplicadores de suas experiências para os outros jovens.

Vale destacar dois aspectos: primeiramente, o local onde se permite e se espera a participação destes jovens, que é sua própria comunidade, e, em segundo lugar, decorrente do primeiro aspecto, a responsabilidade pela mudança e transformação do seu entorno, ou seja, ao jovem é atribuída quase que uma obrigação de contribuir para a mudança de sua comunidade, pela oportunidade que teve de participar de algum projeto social, político público, etc. Isto coloca as ações desenvolvidas com os jovens pobres como um favor e não como um direito, e retira do poder público e de outros atores sociais sua implicação e dever nos processos de tentativa de superação das desigualdades brasileiras. Mais uma vez o jovem pobre é culpabilizado e responsabilizado pelas condições em que se encontra, numa perspectiva que coloca a possibilidade da participação e envolvimento da juventude dentro de um enquadre da intervenção e da ideia de jovens multiplicadores; sob o discurso do protagonismo, este jovem é convocado a se responsabilizar pelos problemas a serem enfrentados e que já estão definidos quais sejam, sem levar em consideração suas reflexões acerca de suas próprias realidades.

Neste contexto, e, também se pensarmos que grande parte das políticas públicas de juventude no Brasil é direcionada para a juventude pobre, nos perguntamos qual é essa concepção de juventude, o que isto nos diz dos processos de desigualdade social brasileira e a forma como ela incide sobre os jovens. O que está em jogo quando, por este grupo social, justificam-se uma série de intervenções com finalidades explícitas de estímulo de seus membros como sujeitos de direitos? Essa ideia de sujeito de direitos, que virou moeda corrente no Brasil, pretendeu reverter o ideário estigmatizante sobre o jovem pobre, desfilado e sem rosto humano, para lhe devolver sua humanidade por meio do ‘direito a ter direitos’, (Castro, 2008). Entretanto, será que essa proposta se efetivou? Como já pontuamos no tópico sobre o campo de estudos da juventude, na prática, essa forma de intervir sobre os jovens, percebendo-os como sujeito de direitos, mais uma vez os colocou em lugar de desvantagens sociais, coube a eles, muito mais o cumprimento de deveres. Parece que na operacionalização do discurso do sujeito de direitos, o jovem, principalmente, o pobre e favelado, virou o sujeito dos deveres.

Este entendimento e forma de abordar e intervir sobre a juventude pobre contribui para a reflexão sobre a construção da desigualdade social em nosso contexto brasileiro. Essa

homogeneização tem criado, principalmente no Brasil, uma ausência de estudos que problematizem os atravessamentos das noções de carência, vulnerabilidade social, risco social, violência e criminalidade atribuídas aos jovens pobres e favelados. De maneira recorrente, juventude e pobreza aparecem como objetos de manipulação de práticas sociais que visam controlar a delinquência, tida como naturalizada e associada aos jovens pobres. É preciso, pois, discutir sobre juventude e a pobreza a partir de um posicionamento de crítica à naturalização de determinadas condições vivenciadas por esse grupo social. Para isso, considera-se importante trazer o debate acerca da construção histórica da desigualdade social brasileira, buscando compreender os mecanismos que constroem a concepção de determinado grupo social, negando a ele espaços na sociedade dita democrática.

Muito do que se tem chamado de violência nos estudos sobre juventude pobre pode dizer de processos de resistência desses jovens, mas, que dentro de uma leitura desta, enquanto problema social desqualifica e coloca no campo da criminalidade, da baderna e da delinquência, muitos destes processos de resistência. Os movimentos *punks* e outros da década de 70 do século passado são um exemplo disso (Fausto Neto & Quiroga, 2000). Atualmente, podemos citar como exemplo, o *Hip Hop*. Embora seja um movimento cultural aceito com certa legitimidade, pois ganhou visibilidade através de alguns grupos que conquistaram certo espaço na mídia, ainda é visto com muita desconfiança, provavelmente por estar associado a jovens pobres e favelados. Um exemplo disso foi o fato ocorrido em um evento de encontro do movimento *Hip Hop*, o *Duelo de MC's*, que acontece em um espaço aberto de Belo Horizonte todas às sextas-feiras. Agrega pessoas de todas as idades, principalmente jovens, e de diversos lugares, mas, predominantemente, das periferias e favelas de Belo Horizonte e região metropolitana, representando para este público um momento de lazer e uma oportunidade de contato com os elementos da Cultura *Hip Hop*, além de possibilitar a denúncia sobre o acesso e o direito ao trânsito e à ocupação da cidade. No dia 02 de setembro de 2011, por volta das 22h00min, quando o evento estava caminhando para o seu final, a Polícia Militar fortemente armada e o Juizado da Infância e Juventude cercaram o espaço em que ele ocorre e por mais de trinta minutos não permitiram que ninguém saísse daquele local. Os jovens foram abordados, revistados e agredidos verbalmente, e, segundo relatos dos que estavam presentes, nem os policiais nem os membros do Juizado se identificaram e tampouco justificaram os motivos de tal ação, além de tentarem impedir o registro através de fotos e filmagens da violência ocorrida por parte dos que ali estavam.

Este exemplo demonstra como ainda se costuma enxergar os grupos juvenis pobres e favelados com certa desconfiança e descrédito e como são vistas suas ações e práticas pelo

viés da criminalidade e do desvio social, o que, conseqüentemente, tem justificado o controle sobre tais grupos.

Diante disso, como (e se) é possível uma participação efetiva dos jovens pobres, com algum alcance de equivalência e reciprocidade de sua atuação, se suas práticas sociais têm sido sempre inferiorizadas e, muitas vezes, criminalizadas, deslocando e lendo, assim, o conteúdo de resistências e buscas de saídas para os problemas que enfrentam como crime? Para o entendimento sobre os processos de participação da juventude pobre e favelada precisamos articular as suas experiências e possibilidades/impossibilidades de interferência e interpelação no contexto das dinâmicas envolvidas na desigualdade social brasileira.

Em nossa sociedade, a pobreza já foi analisada como um atraso característico de sociedades, como a brasileira, que entrou tardiamente no processo de desenvolvimento do projeto liberal (Telles, 1999). Essas perspectivas pontuavam que, com o processo de desenvolvimento econômico nossos problemas sociais tenderiam a se reduzir drasticamente, o que não aconteceu, pois o sistema capitalista, juntamente com a política neoliberal, sob a égide dos pressupostos de igualdade e liberdade, que se converteram na ideologia da meritocracia, na realidade, contribuiu ainda mais para a manutenção das desigualdades sociais, garantindo a manutenção de privilégios das elites (Telles, 1999). Atualmente, houve uma releitura desta questão social, não mais como resquício de uma sociedade atrasada e em subdesenvolvimento, mas como uma explicação que continua mascarando o caráter histórico de construção da pobreza. Essa parece ser colocada fora do sistema como um todo, como se isto não dissesse de uma consequência da organização das relações sociais, por meio da qual se mantêm privilégios de um grupo em detrimento de outros, privilégios estes justificados pela ideologia do esforço e mérito pessoal apregoado pelo neoliberalismo. Com essa visão, naturaliza-se a pobreza e se esconde o fato de ela ser fruto da gestão das relações sociais o que, conseqüentemente, diz da produção das injustiças inscritas na esfera do social (Telles, 1999).

Nesta lógica, no momento atual, em que se apregoa a ideia de uma aldeia global, os excluídos (dentre estes, os jovens pobres), ficam despossuídos de uma inserção qualificada, e a pobreza tende a ser reatualizada com outras roupagens. Assim, o discurso procura ressaltar a incapacidade dos grupos excluídos de se adequarem ao progresso contemporâneo. Exemplo disto é o discurso atualmente recorrente de que existem vagas de trabalho e com bons salários, mas o que falta é mão de obra qualificada, o que pode ser lido de outras maneiras: por falta de qualificação e competência, os pobres tornaram-se dispensáveis no atual ciclo de uma modernização globalizada (Telles, 1999: p 3); ou ainda: os pobres, por sua própria

incapacidade de se preparar para as novas exigências do mercado, estão cada vez mais fora dele.

Existe uma produção social da desigualdade de classe que precisa ser legitimada no contexto social. Assim, uma leitura psicossociológica que pode nos auxiliar na compreensão das desigualdades sociais brasileiras é proposta de Jessé de Souza (2009) com seu conceito de *ralé brasileira*. O autor demonstra como vão sendo construídas as condutas de desqualificação de determinados grupos para a manutenção dos privilégios de outros. Portanto, a dimensão sócio-histórica da desigualdade social é subtraída através de uma compreensão das relações sociais centrada no indivíduo, gerando processos de individualização de problemas sociais, que depositam no indivíduo a culpa pelas mazelas sociais que vivenciam, invisibilizando, desta maneira, a verdadeira raiz da questão.

Souza (2003, 2004) recupera a noção de habitus de classe de Bourdieu (2003) fazendo uma releitura deste conceito e desmembrando-o em habitus primário, habitus secundário e habitus precário. Na perspectiva de desigualdade social deste autor, construída a partir do conceito de habitus, é possível desnaturalizar a desigualdade social brasileira, entendendo-a como uma construção social que se retroalimenta nos processos de socialização das classes sociais. As classes possuem processos de socialização distintos, sendo que a elite compartilha, do que chama Souza (2003, 2004), do habitus secundário, um arcabouço psicossocial que os dá condições para desenvolverem as características necessárias às exigências do projeto moderno de vida e organização social. Assim os integrantes das classes altas estão no limite do habitus primário pra cima, esta seria a ideologia pautada em características valorizadas nas sociedades capitalistas.

Dentro desta perspectiva os integrantes da elite vão sendo reconhecidos e premiados nos seus processos de socialização: a partir de um deslocamento para o campo do individual, eles são vistos como merecedores dos privilégios que têm, que são lidos como tal em virtude de seus esforços pessoais. Já as classes subalternas encontram-se mergulhadas em um habitus precário, do limite do habitus primário pra baixo, ou seja, não conseguem desenvolver as características necessárias para adaptarem-se à sociedade capitalista. Mas isso não é levado em consideração e inclusive é escamoteado por lógicas discursivas pautadas nos princípios de igualdade e liberdade, traduzidas no cotidiano das relações sociais pela lógica da meritocracia, presente em todas as instituições da nossa sociedade. A escola se torna um campo fértil de socialização, reproduzindo lógicas de dominação social. Ela está fortemente marcada pelo discurso meritocrático, que considera o esforço pessoal a insígnia de sucesso ou infortúnio dos indivíduos dentro da sociedade.

Devemos levar em conta como o tema da desigualdade no Brasil deve ser investigado considerando a singularidade de nosso processo de modernização como elemento de análise. Desta forma, é preciso considerar neste processo, uma discussão dos aspectos da moralização das relações sociais, com intuito de legitimar o princípio de igualdade do projeto moderno, pois, para que este projeto lograsse êxito foi necessária a eficácia da regra da igualdade para todos e a produção de mecanismos pelos quais ela fosse internalizada e percebida como fato na vida cotidiana (Souza, 2004). Assim, a questão da estima social ocorre através de processos intersubjetivos de interação social, por meio, dos quais os indivíduos da elite vão sendo reconhecidos pelos seus êxitos e por serem identificados enquanto possuidores de características valorizadas socialmente. Assim, a questão da estima social ocorre através de processos intersubjetivos de interação social, por meio dos quais os indivíduos da elite vão sendo reconhecidos pelos seus êxitos e por serem identificados enquanto possuidores de características valorizadas socialmente. Já os fracassos vivenciados pelos indivíduos da classe pobre são vistos dentro de uma leitura individualizante, enquanto aqueles que não possuem força de vontade para adquirir as características necessárias e valorizadas socialmente.

A concepção do brasileiro enquanto um povo cordial, articulada à ideologia neoliberal de uma sociedade pautada em princípios de liberdade, e à “ideologia espontânea” das práticas institucionais importadas e operantes também na modernidade periférica¹², acaba construindo formas de mascaramento e obscurecimento das origens e permanência da desigualdade social brasileira. Essa espécie de alienação é colocada, tanto para as elites dominantes, quanto para os que estão à margem desse processo. Portanto, essa forma de leitura da desigualdade social brasileira, desfocada e deslocada da realidade, tem resultado em consequências no enfrentamento de nossos problemas sociais e em nossas pesquisas. Assim, tanto no âmbito da reflexão teórica quanto nos processos de participação e ação política, fica o desafio de construir leituras interpretativas da nossa realidade, buscando superar o nó górdio dos processos de naturalização e manutenção da desigualdade brasileira, já que isto implicaria em dar visibilidade aos privilégios garantidos a determinados grupos sociais; afinal, quem aceitaria correr o risco de ter que abrir mão de seus privilégios?

Esses elementos pontuados acima podem auxiliar na compreensão dos processos de participação da juventude pobre, e contribuir para a construção de outra questão: como pensar os processos de mediação política e os referenciais democráticos para além das ideologias neoliberais, dentro de um contexto onde a regulação deste político se faz pelos ditames do

12 SOUZA, J. (2003). A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

mercado e pela legitimação de seus princípios através da difusão, na sociedade, desse projeto neoliberal? Esta é uma pergunta que nos desafia tanto como questão social quanto como problema de pesquisa no campo da participação juvenil. O desafio, portanto é refletir sobre a relação entre juventude pobre e sua participação dentro dos processos anteriormente mencionados, levando em conta os mecanismos envolvidos na dinâmica de subtração e regulação das formas de inserção de grupos excluídos, que buscam acessar o direito a ter voz e vez na organização das relações sociais (Telles, 1999).

Que desafios e configurações esse projeto neoliberal tem imputado nos contextos de favela e periferia? Quais seriam as soluções possíveis para a juventude pobre frente a isso? Dentro da onda do neoliberalismo, alguns autores e estudiosos apresentam o tráfico de drogas e a religião pentecostal como indicadores das soluções existentes nos contextos de periferias e favelas, recorrentemente acessadas pela juventude pobre brasileira. Quanto ao tráfico de drogas e ao crime organizado, Telles (1999) aponta que estas atividades parecem ser algumas das formas de entrada na regra do jogo neoliberal para esse grupo social: a saída que restou para os excluídos forçarem a sua entrada no mercado (Telles, 1999). A religião pentecostal tem sido uma dessas possibilidades de solução, a que a juventude pobre tem recorrido. O pentecostalismo/neopentecostalismo parece ter difundido no tecido social, através da teologia da prosperidade, a possibilidade dos jovens pobres (mas não somente eles), mesmo como projeção, de acreditar em suas capacidades e buscar desenvolvê-las com a finalidade de “vencer na vida” (Almeida, 1996). Isso lembra uma fala ilustradora de um dos jovens da igreja que acompanhei, que demonstra a possibilidade da religião em apresentar uma alternativa para os jovens, mesmo que ainda dentro de uma lógica neoliberal:

Antes da conversão eu via as situações de desigualdade e ficava revoltado, hoje percebo que se a pessoa conseguiu é porque ela lutou e eu, se eu quiser, eu posso conquistar também, posso fazer a minha parte e Deus vai me ajudar, eu creio nisso. (Jovem 7, 24 anos)

Vemos reproduzida na fala deste jovem a ideologia da meritocracia e do esforço pessoal para a conquista sucesso nos empreendimentos e projetos de vida. Assim, nestas duas saídas, percebemos como os jovens pobres, dentro de uma promessa de oportunidade igualitária para todos (e que não se concretiza de fato), no âmbito da vida cotidiana, tentam reagir à situação e/ou ao lugar social desigual, desejando, também, acessar os bens valorizados socialmente, ainda que dentro da lógica neoliberal. Telles (1999) chama este fenômeno de neoliberalismo popular.

Os estudos sobre a configuração da desigualdade social brasileira nos auxiliam na

compreensão de como os jovens pobres vão ganhando determinado *status*, adquirindo atenção e visibilidade, e vão ocupando o lugar de responsáveis pela violência urbana contemporânea e sendo vistos como aqueles que podem se responsabilizar e se implicar em sua resolução. Vale destacar que os pobres são, nestas teorias, vistos como manipulados e manipuláveis pelos discursos e ideologias produzidas, como se este grupo social não tivesse uma atitude proativa em relação aos seus contextos de vida.

Em leituras que retratam somente o contexto macro social, até mesmo na leitura psicossocial de Jessé de Souza (2003, 2009) observa-se certo discurso determinista, em que parece não ser possível aos pobres (e acrescento: aos jovens pobres) acessar alternativas de superação da intensa regulação a que são submetidos através do processo de socialização. Qual emancipação seria possível dentro desses quadros interpretativos, também colocados nas práticas das relações cotidianas.

Ressaltar a importância da necessidade de se inovar nas propostas metodológicas de pesquisa: se olharmos com as lentes de sempre, será difícil perceber os ruídos e as dissonâncias que são, muitas vezes, reveladoras de realidades em constante transformação. Reativar a possibilidade de ser surpreendido, desarmar o olhar e desenvolver a arte de observar mundos possíveis (Sclavi, 2003) nos parecem, na atualidade, tarefas impostergáveis para o pesquisador das Ciências Humanas (Sposito, Tommasi & Moreno, 2009, p. 161).

2.3 Juventude, participação e religião: possíveis (des) encontros

É importante notar como o surgimento das pesquisas que articulam as categorias, religião e juventude, encontra-se situado a partir do alargamento identificado nos estudos sobre juventude. Deste alargamento, dois pontos merecem destaques: 1) em relação ao grupo estudado. Antes da década de 80, os estudos centravam-se na experiência da juventude de classe média. Os estudos de Marialice Foracchi (1972), que são um marco no campo da juventude no Brasil, são representativos dessa perspectiva, em que as características de um grupo social (os jovens de uma determinada classe) são universalizadas; 2) Em relação às temáticas que passam a vigorar nos estudos sobre juventude. Para além das tradicionais (movimento estudantil, violência), outras questões recebem destaques relacionados com as especificidades da juventude (sexualidades, consumo, música, religião) (Tavares & Camurça, 2006).

Diante deste alargamento, os novos espaços por onde a juventude estava aceitando participar merecem atenção, tencionando o discurso da apatia e desinteresse, assim, a religião se destaca enquanto um desses novos espaços de agregação da juventude. Os primeiros

estudos que articularam a temática da juventude, na interface religião e política no Brasil, datam dos anos 90 e se debruçaram sobre a juventude universitária. Teremos como marco desses estudos no Brasil a pesquisa de Regina Novaes (1994), considerada uma das pioneiras neste campo de estudos: *Religião e política - sincretismos entre alunos de Ciências Sociais*¹³. No ano de 2000, baseando-se nos resultados e análises dessa pesquisa, realizou-se outro estudo em âmbito maior, envolvendo outras instituições de ensino superior: *Juventude e Religião - marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*, publicada em *Fiéis e Cidadãos: percursos de Sincretismo no Brasil*¹⁴. Esta pesquisa considerou as questões de como se demarcam presenças e ausências de pertencimentos religiosos por classe, em que se constatou que o pentecostalismo e as religiões de matriz africana têm menos incidência nas classes médias e entre os jovens mais escolarizados, enquanto a religião espírita tem mais incidência nesses grupos.

Já se observava nestas pesquisas, o quanto a correlação entre pobreza e a adesão ao pentecostalismo já estava colocada. Embora na primeira pesquisa não houve uma preocupação em demarcar a questão geracional, tal preocupação ficou subentendida, num contexto em que os pesquisados eram estudantes universitários. Já na segunda pesquisa delimitou-se esse marco geracional, identificando as faixas geracionais.

Outros espaços e temas começam a ser articulados em torno das pesquisas sobre juventude e religião. Novaes (1999; 2003) realizou ainda duas pesquisas¹⁵ em que procurou identificar a associação entre *rap* e religiosidade, nestas pesquisas a autora procurou identificar como os grupos juvenis atuantes na cultura relacionam temáticas vivenciadas por suas condições de inserção e experiência. Ao analisar as músicas dos Racionais MC's, ela discutiu sobre as articulações identificadas entre linguagem religiosa, violência e percepção de juventude nas letras deste grupo musical.

Essas pesquisas buscavam compreender a articulação entre o *rap* e a linguagem religiosa, que também são expressões culturais nos contextos urbanos de hoje. Passa a existir um diálogo, entre o discurso religioso e o rap, por exemplo, os *rappers* falam de Deus, em fé,

13 A Pesquisa Coordenada pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) da UFRGS com publicação em Comunicações do ISER em 1994.

14 Pesquisa que buscou trazer dois elementos que não estavam tão presentes em 1994: o sincretismo e o recorte geracional de forma mais explícita. Envolveu estudantes de vários cursos de Ciências Sociais. Foi uma pesquisa interinstitucional coordenada pelo NUF em que participaram as seguintes universidades: UFRGS, UNISINOS, PUC/RS, UFMG, UFJF e UFRJ. Essa pesquisa foi publicada nos Debates do NER, nº 2, 2001.

15 NOVAES, R. R. (1999). Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. *Religião e Sociedade*, 20/1, p.65-92, 1999.

NOVAES, Regina Reyes. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. Brasília/São Paulo: CNPQ/PRONEX/ Attar Editorial, 2003, p.25-39.

na Bíblia sem, necessariamente fazer uma apologia de uma religião, mas proclamam o discurso religioso, enquanto um elemento importante de significação do mundo e de força a mais para as suas lutas por reconhecimento e direito no espaço público. Segundo Maria Rita Kehl (2004) citada por Castro e Correa (2005), os Racionais MC's falam de Deus em suas letras não para evangelizar, mas enquanto uma referência de luta “para não deixar o mano desandar”¹⁶ em um quadro de desigualdades e injustiças cotidianas.

Outras pesquisas, embora não sejam específicas sobre religião e juventude trazem dados importantes para refletirmos sobre tal articulação: As pesquisas *Juventude brasileira e democracia - participação, esferas e políticas pública* (2005); *Juventude Brasileira - o que une o que separa a juventude* (2004); *Condutas políticas, valores e voto dos eleitores jovens de Belo Horizonte* (Telles, 2011), destacam a centralidade da participação via grupos religiosos por parte dos jovens, com 42,5%; 80% e 80%, respectivamente.

Os estudos apresentam sempre a religião como um espaço significativo de participação para os jovens, que oscila nas pesquisas sempre entre os três primeiros lugares/espços de preferência da juventude (Novaes, 2005). Uma pesquisa intitulada *Retrato da juventude brasileira* (2005) trouxe elementos não somente numéricos para pensarmos a vinculação dos jovens nestes espaços religiosos. Essa pesquisa pontua, também, em relação à variável classe social e percebe-se que o número de católicos é maior no estrato A, declinando até os estratos D/E. Os protestantes também declinam do A a D/E com um aumento no estrato C (Novaes, 2005). Já entre os pentecostais/neopentecostais, observa-se uma tendência inversa: é crescente o número de adeptos a essas religiões à medida que aproxima-se dos estratos sociais mais baixos. Observamos a partir dos resultados dessa pesquisa o quanto à adesão religiosa, via denominações neopentecostais, tem atraído as camadas pobres gerando mais um espaço de participação para os jovens de favela (Novaes, 2005).

Um dos textos organizados no livro resultante desta pesquisa *A religião faz a diferença?* (Novaes, 2005), chama a atenção para o fato de não ter como desconsiderar a variável “adesão religiosa”, nas análises da conjuntura social brasileira. Nesse sentido, existe um crescimento vertiginoso em relação à adesão de fiéis e à variedade de denominações religiosas, incluindo o aumento do sincretismo religioso. Esta pesquisa pontua também como a religião é um espaço de agregação e construção de identidades juvenis. Assim, percebe-se que as pesquisas buscam compreender o papel que a religião exerce na vida dos jovens e levantam pistas e elementos sobre as hipóteses do que tem atraído esse segmento social para

16 Trecho da música Vida Loka dos Racionais Mc's.

estes contextos, possibilitando lançar luz sobre os processos de participação via espaço da religião com recortes geracionais e de classe social.

Novaes e Mello (2007) destacam em uma pesquisa sobre a participação juvenil no Brasil, que demonstra que 96% dos jovens entrevistados disseram ter uma pertença religiosa. Além deste dado, essa pesquisa pontuou que dos 27,3% de jovens que dizem participar coletivamente de alguma forma, 81,1% o fazem através de grupos de cunho religioso. Os católicos ainda são maioria, 62,2%, seguidos dos protestantes, aqui incluídos os pentecostais e neopentecostais 18,8%, um dado importante é que os sem religião é o terceiro lugar 7,9% na lista. Um ponto a destacar é o fato de identificar que entre as classes sociais não existem diferenças significativas entre uma maior porcentagem por classe social entre os protestantes, elas se mantêm estável em todas elas, mas o estudo não diferenciou as pertenças doutrinárias nesta pesquisa (protestantes históricos, pentecostalismo e neopentecostalismo). A pesquisa, ainda traz elementos quanto ao fato de que os que mais relataram sofrer preconceito em relação a religião foram os protestantes, a hipótese levantada foi o fato deste grupo social se expor mais através da pregação, pregar o evangelho e querer converter e trazer mais membros, o que pode gerar uma aversão das pessoas diante de tal situação.

Uma pesquisa realizada em Belo Horizonte (Telles, 2011), identificou dois blocos de jovens, um com tendências mais progressistas e outro com tendências mais conservadoras e que esses blocos não correlacionavam com pertenças e adesões religiosas, embora esta autora tenha demonstrado que no quesito onde você participa ou toparia participar, a religião apareceu com o maior índice de adesão mais de 80%, nos cruzamentos com outras variáveis, como por exemplo, em quem votaria nas eleições para presidente, dentre outras, o grupo de jovens mais conservadores e progressistas não correlacionavam com o pertencimento religioso.

Outro dado importante para o contexto desta pesquisa refere-se a atuação dos jovens evangélicos na Conferência Nacional de Juventude de 2008, no qual, segundo a pesquisa, mais de 70% dos participantes se declararam evangélicos. Em 2006, o Conselho Nacional de Juventude elaborou um documento intitulado *Política Nacional de Juventude: Diretrizes e Perspectivas*, no qual indicou a necessidade de se dar atenção para o associativismo juvenil, em relação as suas participações religiosas, atentando-se para a possibilidade destes movimentos configurarem novos desenhos participativos e mobilizadores da juventude na cena pública. Neste documento os autores chamaram a atenção para as críticas lançadas sobre esse fenômeno, em virtude, principalmente, da tendência em se correlacionar a vivência religiosa dos jovens com conservadorismo e a manutenção de valores tradicionais dentro da sociedade. Outro ponto do documento diz respeito à necessidade de desconstrução dessa

correlação, pontuando a existência de grupos religiosos que têm historicamente travado lutas em prol da democratização e justiça social.

Fernandes (2009) levantou dados sobre o perfil da juventude pentecostal na Baixada Fluminense/RJ: quanto à escolaridade, 2,5% têm nível superior completo, 14,8% estão cursando o nível superior. A maioria encontra-se cursando o nível médio (provavelmente em função da faixa etária) e um percentual significativo encontra-se no nível de escolaridade esperado para sua idade. Para a autora, este dado pode estar relacionado ao asceticismo pentecostal e neopentecostal que, de alguma forma, estimula a formação dos jovens enquanto quesito importante para conquistas pessoais. A maioria deles é do sexo feminino, 50,7% dos participantes, e 45,8% são do sexo masculino. Em relação à cor/raça 38,6% são pardos, seguidos por 27,6% de brancos e 20% de pretos. Outros grupos tiveram um percentual insignificante. Quanto a renda familiar, 32,1% têm renda média de R\$ 1.318,00 mensal, seguida com 27% com R\$ 2.256,00 e 16,2% pertencentes a famílias com ganho mensal de 861,00. Correspondendo as faixas de renda, respectivamente, às classes C1, B2 e C2. A autora demonstra como esses dados, em alguma medida, contradizem os dados e discursos de outras pesquisas, que afirmam que essa religião é composta em sua maioria por grupos das classes D/E.

Em relação às representações e ações no campo da participação e política desses jovens, a pesquisa elencou alguns posicionamentos dos jovens: Ocupação de terras improdutivas: 41% concorda e 3,2% realiza; Greves por melhores salários: 59,7% concorda e 3,5% realiza; Manifestação pela paz: 74,1% concorda e 9,5% realizam; Abaixo assinado por melhorias no bairro: 74,4% concordam e 13,7% realizam; Ocupação de prédios públicos: 17,3% concordam e 1,2% realizam; Manifestação pela ética: 63,4% concordam e 4,5% realizam. Em relação ao local em que onde participam, participaram ou gostariam de participar, a pesquisa revela: Grupos de Igreja: 85,1%; Campanhas solidárias: 32,6%; Visitas a Instituições caritativas: 15,8%; Movimento estudantil 20,8%; Clube/associação: 14,4%; Voluntário em ONGs: 8,8%; Grupo de defesa do meio ambiente: 10,9%; Agente de educação: 9,6%; Partido político: 3,6%; Agente de saúde: 10,5%; Associação de moradores: 3,8%.

Quanto às percepções sobre o mundo, a pesquisa elencou algumas questões importantes acerca do desenvolvimento do país e sobre as próprias condições juvenis. Educação e trabalho foram dois pontos de preocupação desses jovens enquanto setores que podem melhorar suas condições de vida. Nesse sentido 68% dos jovens pentecostais valorizam os estudos e 71% o trabalho. Um dos aspectos colocados por esta pesquisa, e que são importantes para a discussão neste trabalho, diz respeito a seguinte questão feita para os

jovens pentecostais: se num passe de mágica você pudesse mudar qualquer coisa no seu país, o que faria? Os jovens podiam assinalar três questões dentre as opções. As opções mais escolhidas foram: acabaria com a miséria e a pobreza: 56,9%; faria todo mundo acreditar em Deus: 51,4%; acabaria com a violência: 48,4%; daria melhores condições de trabalho e educação para os jovens: 27,2%.

Fernandes (2008), em um estudo sobre o estado da arte de pesquisas que abordam religião, juventude e política, com um recorte temporal entre 1990 e 2007, demonstra que temos uma quantidade considerável de estudos que buscam relacionar a participação social e política da juventude. No entanto, no que concerne à variável religião, associada à temática da participação desse grupo, há uma diminuição considerável de pesquisas. Além do mais, as pesquisas, muito mais mapeiam sobre quais religiões a juventude tem se inserido do que apresentar as dinâmicas e lógicas envolvidas em tais participações.

Burity (2001) pontua que, embora a participação na igreja não possua uma correlação direta com a participação em espaços políticos, coloca algumas hipóteses em relação a tal correlação, assim, a possibilidade de liderar grupos na igreja, o exercício de falar em público, de organizar e planejar determinadas atividades da igreja, de lidar com divergências e de realizar negociações, parece possibilitar um aprendizado para estes jovens, aprendizados estes que lhes serão úteis em quaisquer outros grupos, dos quais venham a participar, e que facilitarão sua inserção na política; As igrejas têm oferecidos quadros para as esferas políticas de participação, como: sindicatos; partidos políticos, movimentos sociais, associações, dentre outros (Novaes, 2004); Segundo estudos realizados por alguns pesquisadores, a participação nas igrejas parece oferecer, de forma eficaz, alternativas para minimização dos riscos presentes em contextos de exclusão social e isso, se faz mais presente entre os jovens (Lavalle & Castello, 2004). Entretanto, cabe ressaltar que essas pesquisas pontuadas e destacadas até aqui, tem utilizado metodologias com desenhos mais quantitativos, pautadas em mapeamentos e levantamentos de dados, com a utilização, principalmente de questionários e, assim, outras inferências interpretativas em relação ao que de fato os jovens procuram e encontram nestes contextos de participação e/ou como a inserção nestes espaços tem promovido e/ou estimulado a participação desses jovens em outros contextos não são possíveis e contempladas nestas pesquisas.

Observa-se que os estudos sobre religião e juventude apontam certa cartografia sobre os cenários das participações e atividades exercidas pelos jovens nestes contextos e que levantam as articulações possíveis entre juventude, religião e política sem verticalizar os estudos e sem trazer as dinâmicas envolvidas na adesão e envolvimento desses jovens no

contexto da religião. Para uma compreensão da participação política e social da juventude através do espaço da religião pentecostal/neopentecostal, bem como da desnaturalização das concepções da mesma pela negatividade e passividade faz-se necessário o exercício de debruçar-se sobre a análise do fazer cotidiano desses jovens, em oposição a um ator social idealizado e abstrato

Dentre os estudos realizados com a temática juventude e religião com enfoques mais qualitativos, tem preponderado os estudos sobre comportamentos políticos institucionalizados (eleições e tendências partidárias). André Luis dos Santos (2008) problematiza a escassez de estudos preocupados em investigar o contexto de uma socialização para certa desmobilização e demonização da política em igrejas pentecostais, principalmente a Assembleia de Deus, a qual o estudo restringe-se. Existem poucos estudos sobre as repercussões dessa demonização da política e os efeitos de tais discursos apolíticos para os fiéis e principalmente os jovens (Santos, 2008). Assim, identificamos dois processos de socialização destinados aos jovens e que tem contribuído para uma socialização apolítica deste grupo social: um que diz respeito a fatores condicionante e estruturador dos valores, códigos e normas aceitos como centrais na formação do caráter e da personalidade dos jovens adeptos e outra que diz respeito a certa propagação de uma lógica utilitarista e pragmática onde seria importante desenvolver determinadas atitudes e posturas com fins a busca de qualidade de vida e ascensão social. Além desses processos de socialização e vinculados a eles, outro ponto importante é certo habitus hegemônico criado pela igreja e que é passado para os jovens em uma relação de violência simbólica (Santos, 2009).

O autor desta pesquisa coloca como a composição das igrejas pentecostais vai ser definida por algumas pesquisas como sendo composta em sua maioria de mulheres negras e pardas e de origem popular e baixa escolaridade, contudo no seu campo de inserção havia uma escolaridade de ensino médio e alguns de níveis superior, como já apontado na pesquisa sobre o perfil dos jovens pentecostais na baixada fluminense, mas o que o autor identificou é que não houve naquele contexto uma correlação entre maior escolaridade e menos dogmatismo em relação à doutrina, principalmente no que concerne à política que ainda parece ser vista com muita negatividade.

Parece ocorrer uma mudança lenta, em que gerações mais novas têm interpelado modelos tão conservadores de se vivenciar a religião, mas o próprio pesquisador chama a atenção para o fato de não ter sido possível identificar se há certo projeto da igreja em querer rever alguns posicionamentos, como a demonização da política, por exemplo, ou se está ocorrendo uma mudança de baixo para cima em que os jovens têm interpelado e conseguido

influenciar outras formas de relacionar com a política. Esse é um ponto importante, pois a Assembleia de Deus, especificamente, mas as pentecostais no geral, trazem uma doutrina de separação do mundo, tudo o que diz respeito à vida ordinária na terra, incluindo a política, costuma ser visto, dentro de uma leitura maniqueísta como o mal do qual o fiel deve se afastar (Santos, 2008).

As conclusões construídas nesta evidenciam a reafirmação de uma condição já conhecida para as igrejas pentecostais de afastamento da política e demonização da mesma, mas também identificam alas mais progressistas e que tem incluído a política como algo importante, inclusive para ganhos concretos da denominação e dos fieis individualmente. O que vai sinalizando o processo de formas diferenciadas de definir a vivência religiosa. No entanto, ele pontua que isso pode não estar ligado a avanços na articulação entre religião e política até por que existe uma ideia muito específica do que seja a participação política, concebida apenas em seus aspectos procedimentais e esvaziados de conteúdo crítico, uma política muito pautada no que seja a política institucional e ainda, parece não atingir uma moral secular que defini e orienta os discursos e práticas, inclusive no âmbito da socialização dos jovens (Santos, 2008).

Essa pesquisa ainda aponta o processo dos jovens dentro dessas instituições, principalmente, em virtude de se identificar forte tutela sobre eles, incidindo um policiamento contínuo sobre a juventude. Neste sentido, várias atividades são planejadas para manutenção e envolvimento dos jovens dentro da igreja. Assim, o autor questiona que, se por um lado as igrejas terminam funcionando como local de refúgio para os jovens de periferias e favelas diante da conjuntura social em que vivem como a violência urbana, o desemprego, baixa escolaridade e escolarização de má qualidade e, principalmente, sobre a questão do tráfico, prostituição que tem recaído de forma intensa sobre esse grupo, oferecendo possíveis saídas para o enfrentamento destas questões, do que dizem respeito as suas experiências. Por outro lado, os preceitos dogmáticos e o intenso controle institucional não estariam funcionando para obstaculizar processos de socialização política dos jovens e contribuindo muito mais para um empobrecimento de uma cultura política desses jovens. (Santos, 2008)

O autor faz uma problematização alegando o fato das igrejas não serem necessariamente um local de socialização para o político, mas são importantes os mecanismos envolvidos nesta socialização de despolitização deste grupo social, levando-os a uma leitura maniqueísta do bem e do mal, dentro desta perspectiva o âmbito da política também seria interpretado desta forma e, visto como o lugar do mal onde ocorre a corrupção, por isso se envolver com a política seria envolver-se com esses comportamentos inadequados. Cabe

destacar que essa não é uma questão colocada para todas as igrejas Assembleias de Deus. Baptista (2007) pontua em sua pesquisa que esses atores foram mudando suas concepções em relação à política, realizando todo um trabalho de difundir essa nova perspectiva entre os fiéis, de que eles devem adentrar na política para moralizar a mesma e contribuir e lutar pelos valores sociais que eles valorizam. Tanto que na Bancada Evangélica, os representantes da Assembleia encontram-se em maior número.

Saber como os jovens tem se posicionado diante desses espaços e/ou como existem algumas indicações de e se os próprios jovens topam e/ou levam para dentro das igrejas perspectivas mais progressistas e/ou concordam com uma participação mais fundamentalista e conservadora, é um ponto importante de entendimento das dinâmicas de participação dos jovens envolvidos neste contexto..

Portella (2011) coloca que existe uma percepção dos participantes da Toca de Assis que entende a tradição como algo estático e, portanto não sujeito a mudanças, busca-se certa pureza da liturgia cristã, uma espécie de volta há um passado mítico, onde os jovens abrem mão de coisas mundanas, inclusive renunciam aos estudos para dedicação aos pobres, mas essa dedicação se dá de forma bem diferente da que ocorreu com a teologia da libertação em tempos passados, para os toqueiros, como são chamados, existe uma perspectiva que o princípio do franciscanismo¹⁷ deve ser retomado e seguido o mais fielmente possível, assim retomam certo jeito de ser e expressar pautados nestes princípios. Ao mesmo tempo existe certa forma muito próxima das religiões pentecostais e neopentecostais, da ala juvenil, de valorizar certo estilo em seus encontros, como muita música, dança e missas mais dinâmicas. Portella (2011) levanta a hipótese de que a própria organização do mundo hoje, incluindo as igrejas, de forma plural e de abertura para várias possibilidades, tem levado as pessoas, especificamente os jovens, a buscarem sentidos diante de um mundo tão repleto de escolhas, certa segurança e uma identidade mais fixada.

Mas estariam os jovens perdidos em uma sociedade cada vez mais complexa, seria esse o ponto que tem levado os jovens para o espaço da religião e do movimento pentecostal propriamente dito? O que pode representar os jovens toparem espaços mais conservadores e desejá-los como no exemplo da Toca de Assis, mas ao mesmo tempo inovar e buscar princípios mais igualitários mesmo que ainda somente em uma perspectiva que contemple as

17 Referência a uma ordem do catolicismo denominada Ordem dos frades menores, mas, também conhecida como Ordem dos Franciscanos ou Ordem Franciscana fazendo menção ao nome do seu idealizador: São Francisco de Assis. Tem como princípios básicos a humildade, simplicidade e justiça, em que os seus seguidores devem fazer votos de pobreza e viver em prol de compartilhar e colaborar com o próximo. (Ver Mais em http://pt.wikipedia.org/wiki/Ordem_dos_Frades_Menores).

desigualdades de classe social em detrimento de outras.

Se por um lado vemos algumas posições conservadoras sendo legitimadas pelos discursos de igrejas pentecostais e levando a atitudes apolíticas em várias esferas, como por exemplo, o impedimento no campo da diversidade sexual, não podemos desconsiderar a igreja enquanto um espaço que tem se colocado como possibilitadora de sentidos e significados para jovens pobres. Carrano e Leão (2006) em pesquisa desenvolvida em uma favela do Rio de Janeiro apontam a importância da vivência religiosa evangélica na vida dos jovens daquele contexto e de como essa vivência possibilitou uma rede de significados e percepções acerca das relações sociais para aqueles jovens, que redirecionam suas vidas buscando novos horizontes de inserção social.

A pergunta que fica é como (e se) a participação da juventude pobre em igrejas pentecostais tem (se tem?) articulado a busca da diferenciação e do reconhecimento de um sujeito coletivo particular, com a possibilidade de equivalências entre demandas por justiça e igualdade, com a ideia de mobilidade social colocada fortemente neste contexto das igrejas pentecostal/neopentecostal, como estímulo aos seus fiéis para investirem em suas carreiras, competências e capacidades, com finalidade de prosperarem na vida. Essa perspectiva parece bem em consonância com as propostas do projeto neoliberal em que os pobres são estimulados a se avivar para o enfrentamento dos infortúnios, buscando os recursos em si mesmos e fortalecendo, ao mesmo tempo, os valores do empreendedorismo e do esforço individual na busca de sucesso econômico e inserção no mercado.

Diante do exposto, fica a necessidade de realização de pesquisas de cunho mais qualitativo e participativo em relação a pesquisas que articulem as categorias juventude, participação e religião, com objetivo de aproximar-se mais desse fenômeno atual, como a expansão do pentecostalismo, de forma a compreender as dinâmicas envolvidas nas possibilidades e limites que os jovens pobres e favelados tem encontrado em suas inserções cotidianas e de enfrentamento aos problemas que se colocam em suas vidas no âmbito das relações sociais.

CAPÍTULO 3: PENTECOSTALISMO E SUAS CONFIGURAÇÕES NO BRASIL

3.1 Secularização ou Ressacralização do mundo?

Antes de adentrar no campo do pentecostalismo/neopentecostalismo no Brasil faz-se importante pensar sobre o debate acerca da secularização das sociedades modernas, bem como do lugar da religião, principalmente em sua relação com a ciência e com o Estado. É importante também abordar como a concepção sobre o desenvolvimento e o progresso das sociedades capitalistas foi associada à pressuposta extinção das crenças religiosas, a partir do processo da racionalidade do projeto moderno colocado desde o Iluminismo. Por fim, deve-se contextualizar neste panorama o crescimento vertiginoso dos evangélicos via pentecostalismo/neopentecostalismo e sua configuração no Brasil. Meu objetivo aqui não é aprofundar a temática sobre o campo das ciências da religião, com o seu extenso debate em relação à tese da secularização, mas pontuar alguns elementos dentro desse debate que sejam importantes para pensarmos o contexto atual sobre o crescimento do pentecostalismo/neopentecostalismo e sua configuração no Brasil.

Desde o Renascimento, a relação entre ciência e religião tem ocorrido de forma conflituosa, sendo a religião considerada cada vez mais desvalorizada frente à produção do conhecimento científico. Assim, na modernidade, a ciência (incluindo as ciências sociais e humanas) nasce marcada primeiramente pela diferenciação entre religião e filosofia; depois, entre a própria filosofia e o conhecimento científico. Este último passa a ser o conhecimento hegemônico e valorizado socialmente. Neste contexto, as religiões ganham um lugar marginal enquanto possibilidade de significação e elaboração de conhecimento sobre o mundo e o próprio ser humano. Com o advento da Idade Moderna, o homem passou a ser o centro do saber, em contraposição à concepção teocêntrica de mundo. O “penso, logo existo” cartesiano, colocou o conhecimento científico enquanto busca da verdade através do método científico e racional. Considerando-se a ciência como o elemento a ser valorizado neste processo de racionalização do mundo, dessa forma, a religião, pautada em crenças não comprováveis empiricamente através do método científico, sai de cena e entra em descrédito enquanto produtora de verdades e conhecimentos válidos e orientadores da organização das relações sociais.

O campo de conhecimento Ciência da Religião, remonta ao período dos clássicos no contexto de emergência das ciências humanas. Émile Durkheim¹⁸ (1912), considerado o fundador da sociologia moderna, produziu uma obra em que analisava a religião enquanto um fenômeno social importante para se pensar sobre a sociedade. Contudo, vale destacar que os clássicos Durkheim (1912), Marx¹⁹ (2005) e Weber (2003) e alguns de seus seguidores contribuíram para a construção da tese de como as religiões declinariam progressivamente nas sociedades modernas, perdendo o seu lugar social de criadoras de visões de mundo e de ordenamento social. Tais teses foram prontamente incorporadas não somente pelas ciências, mas também pelas instituições seculares da modernidade.

A relação entre religião e ciências, com o decorrer do desenvolvimento das ciências humanas e sociais, foi problematizada por alguns pesquisadores neste campo de conhecimento, os quais produziram perspectivas muito negativas sobre a primeira. Assim, a concepção de religião enquanto mecanismo de alienação, foi construída em um campo discursivo teórico em que a religião era analisada como um entrave para o processo de desenvolvimento das sociedades, dos indivíduos e do próprio conhecimento científico. Nestes estudos, existiu uma visão hegemônica de que qualquer vivência religiosa levaria ao conformismo e submissão das pessoas que nela se envolviam, visão esta pela qual a religião é interpretada como geradora de alienação, ferramenta para acomodar e adaptar os indivíduos a certa ordem social, ilusão, cegueira ou fuga da realidade e, dessa forma, impedir os processos de autonomia dos sujeitos nela envolvidos.

Para Marx (2005) é o homem que constrói a religião, pontuando o caráter histórico e social da mesma, mas, neste processo o homem se perde, realizando uma inversão da realidade, como se a religião se desconectasse desse caráter de construção e passasse a ser lida como algo superior e separado do mundo e do homem, daí uma consciência invertida do mundo e que passa a reger um código moral de comportamentos e formas de ser no mundo. Assim, a religião torna-se fruto da alienação do homem, pois o coloca em uma situação de tutela frente aos desígnios do transcendental. Cabe destacar que, de acordo com Löwy (2007), Marx também percebeu o próprio paradoxo da religião, quando a coloca tanto como uma expressão do sofrimento vivenciado pelos indivíduos, quanto como um protesto contra esse sofrimento e a recusa de vivenciá-lo (Löwy, 2007).

¹⁸ Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: b Martins Fontes, 2003. (Introdução, Cap. I do Livro I e Conclusão).

¹⁹ Marx, K. (2008). (Tradutor: Artur Morão). *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.

Ainda, segundo Löwy , Marx não se aprofundou na temática da religião. A célebre frase “a religião é o ópio do povo” (que não se constitui uma originalidade sua, pois outros estudiosos já a tinham usado antes dele, referindo-se à função da religião nas sociedades), fez com que se construísse, principalmente associada ao caráter de militância que as teorias marxistas propiciaram na modernidade, uma concepção sobre o papel da religião na sociedade marcada pela negatividade (Löwy, 2007).

Para Eduardo Mara (2007), Marx enganou-se ao pensar a religião enquanto uma fonte de ilusão e impedimento, inclusive de processos de mudança social, e que isso diz de sua imersão enquanto um homem fruto de seu próprio tempo. Daí a crença de que somente os processos advindos da racionalização, como os processos de conscientização de classe, poderiam estar presentes em dinâmicas de emancipação e movimentos sociais. Mas, também, deve-se considerar o fato de que, na época de produção de Marx, as religiões presentes não possuíam a perspectiva da possibilidade de reformas e mudanças sociais (presente apenas como um potencial), se constituindo muito mais em uma força conservadora do que de transformações sociais.

Embora fosse perceptível certo potencial crítico da religião, esse potencial não era expresso na práxis religiosa de sua época. Tanto o misticismo quanto as religiões ascéticas eram, em sua essência, conservadoras: as primeiras por certa nostalgia pelo seu passado feudal; as segundas por sua afirmação e defesa de uma ética capitalista. Seriam necessárias outras mudanças no seio da modernidade para libertar esse potencial utópico das religiões das amarras do presente e do passado, apontando-o para o futuro, não apenas num “plano celestial”, mas trazendo o “paraíso” para o mundo dos homens (Mara, 2007, p. 6).

Estas concepções são de certa forma, colocadas em xeque diante de fenômenos religiosos como a Teologia da Libertação, as insurreições dos anabatistas, as reformas Luterana e Calvinista, bem como as lutas por direitos humanos e pela democracia realizadas pelos evangélicos da Dissidência Inglesa no século XVII. São exemplos que apontam para o caráter de luta pelo direito à diversidade religiosa e trazem evidências da relação entre o cristianismo protestante e a luta por liberdades democráticas, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Os movimentos protestantes tiveram grande impacto nas formas de organização social, principalmente em relação à concepção de individualidade e liberdade. Isso foi decorrência da forma como o protestantismo se constituiu, fazendo frente à hegemonia de uma igreja oficial e pela busca de certa autonomia do indivíduo na experiência com Deus, sem precisar ser mediada por relações hierárquicas aqui na Terra (Pessôas, 2003; Santos, 2002).

Dentro desta discussão vale destacar que esses surtos religiosos, entre os quais podemos identificar o pentecostalismo/neopentecostalismo no Brasil e alhures, ocorrem devido à adesão de uma população pobre, e isto deve ser compreendido não somente devido às motivações religiosas desse grupo, mas também enquanto possibilidade de serem movimentos de protesto e de resistência contra uma elite secular (Berger, 2000). Ou seja, para este autor, as adesões a determinados movimentos religiosos se traduzem em protesto contra uma elite secularizada, cujos membros, nos parâmetros de uma aldeia global, compartilham de uma cultura bastante próxima entre si (apesar das diferenças culturais locais), pois são todos intelectuais de Universidades de grandes metrópoles e que interpretam certo declínio da religião pelo mundo afora a partir de suas próprias experiências, difundindo esse fato como algo concreto acontecendo no mundo moderno, sem levar em consideração outros aspectos e parcelas sociais dentro de um contexto mais amplo de análises e interpretações sobre este fenômeno (Berger, 2000).

Cabe lembrar, a ressalva realizada por este autor, não somente pelo entendimento da religião enquanto “ópio do povo”, foi produzida dentro de certo enquadre acadêmico, por estudiosos do tema (o que parece, inclusive, ter produzido a concepção difundida no imaginário social do pentecostalismo/neopentecostalismo enquanto uma religião alienante, principalmente por ser desde sua origem caracterizada pela adesão de estratos populacionais localizados à margem social), mas também pela percepção de que a religião tem sido desvalorizada por intelectuais, tanto brasileiros quanto de outros países, principalmente de orientações políticas de esquerda, que a entendem como entrave aos processos democráticos e defendem que os movimentos sociais só podem ser lidos dentro de uma perspectiva de racionalização de suas ações, quesito não atendido pelos movimentos religiosos.

Max Weber teve e ainda tem grande visibilidade nos estudos sobre religião, sobre tudo por sua conhecida obra *A ética protestante e o espírito capitalista* (1906). Para Weber, as religiões protestantes foram se tornando mais racionalizadas e isso gerou mudanças na forma de atuação das igrejas, tornando-a mais pragmática e funcional. Isso traz como implicação o fato dessas igrejas se tornarem mais preocupadas com os ordenamentos necessários à vida cotidiana, em detrimento da esfera das questões espirituais.

A ética protestante fundada em princípios cada vez mais racionalizantes e afastados de uma leitura mágica do mundo levou à emergência de um contexto propício de legitimidade social do capitalismo burguês. Isso ocorreu principalmente em virtude da organização social difundida por esta religião, assentada em uma vida ascética, tendo o trabalho enquanto objetivo primordial da vida na Terra, além disso, valorizando a atitude de se poupar gastando

somente o necessário. Assim, na tentativa de buscar a compreensão sobre a emergência do capitalismo burguês, com a organização social do trabalho produziu-se uma tese em que se pontua a estreita relação entre o capitalismo moderno emergente e a ética racional presente no protestantismo ascético (Weber, 2003).

Weber, também, é identificado como um dos precursores no debate sob o declínio das religiões e a constituição de uma sociedade secularizada pontuando que haveria um processo de secularização, à medida que a sociedade capitalista se desenvolvesse com o seu processo de racionalização posto pelo conhecimento científico (Pierucci, 1998). Mas, cabe ressaltar que este autor referia-se, segundo Pierucci (1998), a secularização político-jurídica, por isso, existe uma diferenciação feita pelo próprio Weber entre desencantamento do mundo e secularização e, que não é levada em conta por alguns estudiosos defensores atualmente do processo de dessacralização do mundo. Eles colocam estes dois conceitos como tendo mesmo significado e conceituação.

Contudo, para Weber o primeiro é desencadeado pelas próprias religiões em seu caminho ético racional de eliminação do caráter mágico de visão do mundo, diz de uma eliminação da magia como meio de salvação, dentro desse processo de desencantamento do mundo existe um mecanismo de racionalização dentro da esfera da religião colocada pela reforma protestante, que se despoja de seu caráter revelador seguindo uma direção em que pontua a capacidade humana de conseguir interpretar o próprio texto bíblico, sem necessitar de mediadores iniciados e autorizados para isto (Weber, 2003).

Já a secularização consiste em um processo de arrancar a religião do lugar de ordenadora no campo da criação e implementação de leis, assim, de seu código moral de comportamentos na esfera jurídica, bem como, em relação a sua vinculação com o Estado, gerando um processo de laicização estatal, por isso mesmo, segundo Pierucci (1998), secularização para Weber não implica em uma sociedade sem religião, mas a perda de status da mesma enquanto definidora da gestão social política e jurídica. Assim, a secularização deve ser colocada em seu devido lugar, pois ela diz da secularização do Estado, da lei e da normativa jurídica legal (Pierucci, 1998).

Isso nos remete a refletir sobre o processo de laicidade enquanto uma questão importante para pensarmos os processos de democratização das sociedades. Isto foi fortemente colocado nas últimas duas décadas do século passado pelas religiões islâmicas em sua relação com a tomada de poder político (Pierucci, 1998). Este ponto pode nos remeter a um desfecho que coloca a tese de secularização em questão, pois os fundamentalistas islâmicos, ao assumirem o poder político, passam a influir em todas as esferas das relações

sociais, inclusive no campo privado e se constituem enquanto única possibilidade de vivenciar a relação com o sagrado nos locais onde são implantados, bem aos moldes do catolicismo no seu apogeu de poder em épocas passadas. Através deste exemplo observamos que os desafios são muitos nos estudos sobre a relação entre Religião, Estado e Ciências. O que gera a necessidade de maior entendimento desses fenômenos aproximando-se das realidades empíricas em vez de comparações mais especulativas e abstratas do que pode levar ao risco de anacronismos nas análises realizadas.

Para Legorreta (2010) existem alguns pontos importantes sobre o processo de secularização das sociedades modernas: 1) a religião deixa de ser o centro nas sociedades modernas com o conseqüente descrédito em sua visão de mundo, concomitantemente temos o prestígio do conhecimento científico, além da perspectiva da concepção liberal de mundo na modernidade Somado a isto, o fato de estudiosos (como por exemplo, Marx, Freud), contribuírem com seus estudos sobre religião para reforçar teorias de secularização da sociedade e separação com o conhecimento científico com concepções teóricas que pontuavam a religião como um fenômeno alienante e ópio do povo.

Estes foram elementos, segundo Legorreta (2010), que colaboraram para concepções de declínio e até propagação do fim da religião dentro de uma perspectiva evolucionista e desenvolvimentista das sociedades capitalistas e da concepção liberal de sociedade. Este mesmo autor chama a atenção para o fato de que mais do que um postulado teórico a tese da secularização foi um projeto político ideológico, haja vista, se vislumbrava uma sociedade sem religião, sinalizando um processo evolutivo das sociedades onde as crenças religiosas se resumiriam a lembranças de épocas passadas.

Nesse mesmo sentido, o peculiar conceito evolutivo e teleológico da secularização tem sido criticado por seus pressupostos históricos: se com o avanço da modernidade a religião tende decrescer, isto faria supor que em algum momento do passado existiu algo como “a idade da fé” (Legorreta, 2010, p. 4).

No debate sobre secularização da sociedade duas perspectivas dominaram a cena acerca dessa temática e estão de alguma forma presentes até hoje: 1) A Tese dura ou forte da secularização que difundiu o fim da religião enquanto um processo lento, mas implacável de desenvolvimento das sociedades modernas; 2) A Tese suave da secularização em que os teóricos dizem que ela se transformou, mas não deixou de existir e influenciar determinadas esferas da vida; está presente transmutada nas fissuras da cultura, num certo espírito do capitalismo e também, presente na economia e na própria política e, ainda, em outras formas de menor importância, em segundo plano, dentro da sociedade.

Vale destacar que estes dois processos preconizam o fim da religião, seja como algo que não mais interfere em processos de decisões da vida mundana em todas as suas esferas (social, política, econômica), seja porque, foram incorporadas a formas secularizadas de condução da organização social, haja vista, o seu fim social e político de regimento de determinada ordem vigente foi alcançado, para lembrar a tese de Weber (2003) sobre a articulação entre uma ética ascética do protestantismo com o capitalismo.

As críticas que recaíram sobre as tese da secularização, dizem respeito ao fato de que elas pontuaram equivocadamente e de forma naturalizada um processo evolutivo e linear das sociedades em que o fim das religiões seria uma consequência inevitável, sem levar em consideração os atravessamentos diversos que a sociedade enfrentaria nos seus processos de construções sociais da modernidade. Assim, perde-se de vista que esse processo é claramente uma variável dependente de cada universo sociocultural, dos interesses dos grupos e indivíduos e do próprio caminho traçado pelas vicissitudes dos processos de modernização (Legorreta, 2010). Sendo difícil definir a priori, a direção tomada pela religião nas sociedades modernas, principalmente, pelo fato de se tratar de sociedades com uma tradição forte no âmbito da religião, assim, não seria tão fácil exterminar esse tipo de expressão humana, até porque, como pontua Durkheim (1912) a religião é um fator de agregação e integração, portanto se constitui como um espaço importante de socialização dentro das sociedades modernas.

Os debates têm sido intensos entre as perspectivas de secularização e ressacralização das sociedades. Sendo assim, os debates em torno da secularização trazem as discussões sobre o declínio da religião - privatização e apropriação da lógica do mercado por certas religiões -, o que resulta no debate sobre a perda da importância desta como fomentadora de ideais éticos e morais dentro das sociedades.

Em contrapartida, a sua retomada enquanto processos de dessecularização com todas as denominações que tem possuído esse fenômeno, (revival, reavivamento, revitalização religiosa, revanche de Deus, reencantamento) parecem indicar a evidência presenciada nas duas últimas décadas do século XX, tanto nacionalmente quanto internacionalmente, a emergência ou o retorno religioso, ou seja, a evidência para seus argumentos tem sido o crescimento e o surgimento de algumas religiões na contemporaneidade e, assim estaríamos vivendo um momento de reavivamento da religião em meio aos problemas colocados pelas sociedades contemporâneas de fragmentação e pragmatismo do mundo moderno, pela falácia do poder da ciência em se constituir como geradora de verdades, bem como, de possibilidade para resolução dos problemas sociais e políticos (Berger, 2000).

As teorias da secularização foram questionadas intensamente a partir do crescimento e ressurgimento de determinadas religiões na contemporaneidade o que fez estudiosos se debruçarem sobre este fenômeno, tentando entender o que estava por traz destes pressupostos e argumentos que pregavam o decréscimo e até o fim das religiões. Mas, Legorreta (2010) adverte que existe certa precipitação em colocar o ressurgimento e apropagação de muitas religiões na contemporaneidade como um fenômeno que joga por terra a teoria da secularização.

Dessa forma, necessita-se de estudos mais aprofundados e aproximados das dinâmicas envolvidas nos discursos e práticas de tais religiões, bem como seus contextos de emergência e propagação, no sentido, de analisar como e se este fenômeno de crescimento religioso tem abalado as teses de secularização e, assim, averiguar a necessidade ou não de outra chave explicativa para a compreensão dessa realidade e/ou se as teses sobre a secularização podem ser apenas revistas a partir de ressignificações desse processo na modernidade (Legorreta, 2010). Dentro dessa última perspectiva, o crescimento religioso não colocaria em xeque as teses de secularização, pois para alguns estudiosos o processo de secularização não é visto somente enquanto sociedades sem religião, mas enquanto, o não predomínio de uma religião hegemônica influenciando a gestão das relações sociais em suas esferas diversas (política, economia, social) como em outros tempos e espaços aconteceu e acontece.

Os defensores do processo de secularização não veem o ressurgimento de movimentos religiosos enquanto um processo de ressacralização da sociedade. Para estes autores a religião não tem a função ética e moral que teve em tempos anteriores, assim, critica aqueles que pontuam as teses sobre a secularização enquanto um dogma sociológico. Nesse sentido, a secularização não é vista como um processo linear dentro de uma perspectiva desenvolvimentista e evolucionista das sociedades modernas em que o apogeu seria uma sociedade sem religião, como fizeram parecer, algumas teses da secularização, (Berger, 2000; Pierucci, 1998).

Por isso, mesmo o número e a pluralidade de movimentos religiosos podem ser explicados como consequência do próprio processo de secularização que, destituiu uma forma hegemônica de religião relativizando o compromisso religioso, traduzido em se filiar e seguir os princípios e pressupostos daquela religião hegemônica (Berger, 2000), inclusive, com repercussões e estreita relação no campo social, político, econômico e cultural da sociedade. Assim, a liberdade religiosa exige uma pluralidade de escolhas e essa diversidade religiosa crescente enfraquece a possibilidade de uma forma religiosa somente se sobrepor e dominar a

cena, relativizando a própria concepção de sagrado e deixando, de alguma maneira, explícito o caráter de construção social e histórica das religiões.

Diante deste cenário, o crescimento e o ressurgimento das religiões vai ser interpretado por alguns estudiosos como um fenômeno importante nas sociedades contemporâneas, que nunca deixou de existir e ressurgiu com muita intensidade atualmente, mas que, não possui poder de influenciar as instituições dominantes da sociedade atualmente, como o fez outrora a religião católica (Berger, 2000; Pierucci, 1998).

É preciso que entendamos que, por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista isto não significa de modo algum o fim do processo de secularização. Antes pelo contrário, ajuda-o, acelera-o (Pierucci, 1998, p.19).

Para Berger (2010) secularizar é tirar o indivíduo da possibilidade de uma religião somente possível e mostrar o quanto ele pode ter outras possibilidades, não precisa herdar a sua crença, mas pode renegá-la ou até mesmo criar outra possível:

Do meu ponto de vista, quero crer que, quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão-dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável (Pierucci, 1998, p. 20).

Segundo os defensores atuais da secularização, a possibilidade de diferentes religiões e liberdade para o trânsito religioso, dentro de um mesmo contexto histórico e espacial, é o processo de garantia de liberdade no campo da religião, mas isso, não leva a ressacralização do mundo novamente e sim, gera a possibilidade de expandir o processo de secularização, dentro de uma sociedade, pois cada religião vai ter sua forma e doutrina (mais ou menos progressista, mais ou menos permissiva em relação a determinados valores e condutas) diferentes e até divergentes de entendimento da ligação com o sagrado, o que permitirá certa comparação e expressão de que, não existe um escopo religioso somente regendo a mediação entre os seres humanos e o nível transcendental, mas uma variedade de possibilidades e, algumas mais ainda por ser inventada.

Para entender o processo de secularização precisamos superar certo sentido abstrato que este conceito ganhou e no processo de análise e investigação deste fenômeno três aspectos se fazem imperativos e devem ser levados em consideração: o processo de laicização com a separação entre Estado e Religião; as mudanças ocorridas no próprio campo religioso e

as participações cotidianas em igrejas (Legorreta, 2010), Assim, podemos interpretar o processo de secularização sobre outras lentes explicativas, ressignificando o conceito de secularização não como algo estático prescrito, mas construído historicamente, inclusive nas disputas e processos articulatórios dentro do campo do conhecimento.

Já que o processo de racionalização presente na economia e seus consequentes desenvolvimentos técnicos e burocráticos no projeto moderno acabou empurrando a religião do centro da sociedade para o campo do privado, gerando a separação entre a religião e o Estado, por outro lado, propiciou certo pluralismo religioso e evitou o predomínio de religiões hegemônicas, como foi o caso do catolicismo e assim, promoveu a concorrência também no campo religioso (Berger, 2000). Nesta perspectiva:

Entre muitos outros sintomas de tal situação, a religião seria, sem dúvida, um elemento referencial, já que em vez de desaparecer, como haviam sugerido diversas vezes desde o século XIX, não somente resistia nas suas diversas formas, como também começava a se assistir com assombro um intenso e extenso surgimento e novos movimentos religiosos. O problema então já não seria como explicar o declínio da religião (questão para a qual tentava dar respostas a teoria da secularização), mas explicar sua grande exuberância na crise da modernidade globalizada (Legorreta, 2010, p. 131).

Desta forma, cabe refletir como a produção do conhecimento sobre os processos sociais é fruto de concepções de sociedade distintas e assim, produto de processos articulatórios, que, podem muitas vezes, quase nada dizer de como o fenômeno se configura em suas várias ramificações em seus contextos específicos, mas legitimar formas hegemônicas de projetos de sociedade e de produção de conhecimento.

Nesse ponto, faz-se importante trazer leituras e interpretações dos processos de mudança social, dentro de uma perspectiva, mais psicossocial do fenômeno, buscando entender a partir dessa perspectiva, qual o efeito da religião na atualidade, o que esse aumento numérico e de variedades religiosas pode significar enquanto mudanças das estruturas de consciências dos indivíduos e contribuir enquanto chave de interpretação para a organização das relações sociais em seus processos dinâmicos de regulação e transformação social.

Por isso, muito mais do que entrar nestas disputas sobre retorno do sagrado e/ou secularização das sociedades o importante para esta pesquisa vai em consonância com o que propõe Burity (2001a): o entendimento do crescimento das religiões, aqui no meu caso, do pentecostalismo/neopentecostalismo, buscando a compreensão acerca do lugar da religião, atualmente, no âmbito da sociedade. O que nos interessa dentro desta discussão diz respeito não às disputas sobre a ressacralização ou secularização, mas sobre o que neste debate pode

contribuir para elucidar sobre o papel da religião nas sociedades contemporâneas, inclusive no campo da participação política e social de jovens favelados.

Como podemos entender os movimentos religiosos e suas implicações para pensarmos o processo de organização social enquanto problema de pesquisa e investigação? Para isso, faz-se necessário preocuparmo-nos sobre a ação organizada de determinados grupos religiosos adentrando no espaço público e social e das repercussões disso para pensarmos os processos de democratização em sua radicalidade, bem como, os processos de nossa desigualdade social.

Cabe aqui destacar sobre os processos de democratização relacionados às participações das diversas instituições religiosas, sobre os mecanismos que levam somente as perspectivas radicais e fundamentalistas a aparecerem na mídia com força, apontando que em cada religião existem formas e facções diferenciadas e que vivenciam a mesma religião de modos diversos, às vezes, até divergentes em relação às partes mais radicais e fanáticas.

Entendemos que esses grupos mais fundamentalistas das religiões é que costumam colocar em xeque a laicidade do Estado e por consequência, o processo de secularização dos mesmos, buscando dentre outras pautas, o poder político, como já citamos o exemplo do islamismo, no entanto, o foco nestas formas, mais fundamentalistas, de organizar e vivenciar as religiões, tem ofuscado a diversidade de formas de ser e expressar as vivências religiosas, prejudicando o processo de radicalização da democracia que deveria garantir voz e vez aos grupos religiosos diversos (Burity, 2001a).

Assim, para esse autor é importante, em relação ao crescimento e à visibilidade de grupos religiosos, interpretar as várias possibilidades geradas a partir da relação entre os atores e seus projetos de sociedade, bem como, as relações estabelecidas com os seus interlocutores e de como isso, nos remete a análises, também, das contingências de estabelecimentos dos conflitos entre esses atores sociais distintos, que podem, ora serem mais antagonizadas, ora mais negociáveis expressando-se de forma como as pautas e bandeiras desejam se estabelecer no mundo público (Buriti, 2008).

Segundo Berger (2000), as teses sobre a secularização foram pautadas em uma visão de que o ideal da racionalidade do projeto moderno ocidental tenderia com suas concepções de progresso e desenvolvimento, extinguir com as crenças religiosas que eram vistas como negativas e impeditivas da evolução das sociedades. No entanto, observamos que, se por um lado, em alguns lugares mais do que em outros ocorreu certa secularização da sociedade, por outro lado, emergiu poderosos movimentos de contrassecularização. Para aquele autor as religiões que mais conseguiram lograr êxito frente ao processo de secularização das

sociedades modernas foram aquelas que rejeitaram seguir e adaptar-se a certa ordem modernizadora colocada nestes contextos sociais.

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que veem como modernidade estão em declínio em quase toda parte (Berger, 2000, p. 3).

Por isso, segundo este autor, não é por acaso que os dois surtos religiosos mais vigorosos atualmente no mundo são o islamismo e o pentecostalismo, duas religiões consideradas mais conservadoras, principalmente o islamismo, em relação a valores e leituras moralizantes do mundo e das relações sociais. Foram formas religiosas que se acenderam de modo intenso dentro das sociedades contemporâneas, cada uma a seu modo. Esses podem ser considerados movimentos *contrassecularização* e que devem, também, ser levados em consideração, inclusive com suas implicações sociais e políticas, nos estudos sobre os fenômenos sociais atualmente (Berger, 2000). O autor termina sua discussão pontuando a importância de não se negligenciar o fator religioso nas análises sociais contemporâneas, existe um crescimento de determinadas religiões e o pentecostalismo na América Latina se configura em um deles, pois precisa ser mais bem estudado para a compreensão desse fenômeno social atualmente.

Berger (2000) nos chama a atenção, ainda, para o fato de como o pentecostalismo, principalmente, na América Latina, se constitui enquanto um grupo religioso conservador de alguns valores sociais, mas, ao mesmo tempo desenvolveu uma visão positiva sobre aspectos modernizadores da sociedade, nesse sentido, estimulou o processo de modernização em vez de procurar obstaculizá-lo, como outras religiões que são claramente contra o projeto moderno, como o islamismo, por exemplo.

O pentecostalismo, mais evidente ainda no neopentecostalismo, abre mão de tradições colocadas nas igrejas católicas e evangélicas históricas. Os fiéis são estimulados a se envolverem em uma gestão da própria igreja, o que necessita de desenvolvimento de competências para coordenar as reuniões, cuidar das contas da igreja, participar das discussões da congregação, as mulheres podem e assumem um papel importante na organização dessas igrejas, inclusive como pastoras e lideranças religiosas, estimulam o desenvolvimento pessoal, o aprimoramento através dos estudos, cursos e trabalho buscando o

sucesso na vida terrestre também. (Berger, 2000). Quanto à religião evangélica e em especial as pentecostais da América Latina, este autor diz:

O componente mais numeroso dentro da explosão evangélica é o pentecostal, que combina ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual. Especialmente na América Latina, a conversão ao protestantismo provoca uma transformação cultural – atitudes novas em relação ao trabalho e ao consumo, um novo ethos educacional e uma violenta rejeição ao machismo tradicional (as mulheres têm um papel chave nas igrejas evangélicas) (Berger, 2000, p.7).

Vivenciamos um pluralismo que vem minando a hegemonia católico-romano no nosso país, mas ainda com um predomínio de religiões cristãs, a religião evangélica pentecostal/neopentecostal tem sido a responsável por isso, e sua eficácia e adesão já estavam em andamento muito antes da explosão dos estudos nesta área, mas estavam ofuscadas por vários fatores como a ditadura militar, a soberania da religião católica e também, a própria constituição do pentecostalismo inicialmente com certas características direcionadas mais para o campo do privado e do sectarismo do mundo secular (Burity, 2008).

3.2 Pentecostalismos e Neopentecostalismo

Abaixo discorreremos brevemente sobre o processo de emergência e configuração do pentecostalismo e de suas relações com a associação entre esta religião enquanto uma religião dos pobres. Dessa forma faz-se importante trazer o contexto de surgimento desta religião nos Estados Unidos com objetivos de traçarmos um paralelo entre elementos que marcaram a forma como o pentecostalismo se configurou no nosso país, para então, abordarmos sobre o surgimento do pentecostalismo no Brasil e de sua associação e configuração como uma religião das camadas pobres do nosso país.

O pentecostalismo pode ser considerado como a terceira etapa das reformas protestantes, sendo, portanto, um ramo que, grosso modo, surge do protestantismo histórico. É antecedida pelo puritanismo e o metodismo, e considerada herdeira desse último através do movimento Holiness do qual o pentecostalismo herdou suas características basilares (batismo do espírito santo, santificação, profecias e curas divinas) (Arenari & Torres, 2006). Assim, a diferença básica entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico é que o primeiro prega e acredita nos dons do Espírito Santo, dos quais, ressaltam os dons da língua (glossolalia), cura, discernimento de espíritos, profecias (Mariano, 2001), elementos que, não estão presentes no

segundo, cuja fundamentação principal é uma doutrina claramente racional e ética, expressa em sua liturgia ritual e fundamentada numa rotinização das práticas e dos discursos (Pinezi & Romanelli, 2003).

É interessante observarmos que a própria abertura colocada pelos movimentos protestantes gera a possibilidade de surgimento de formas diferenciadas de interpretação da bíblia e, portanto, de criação de doutrinas a partir de perspectivas diferentes conforme a interpretação dada ao discurso bíblico. Dessa forma, o protestantismo abre brechas para que várias denominações religiosas surgissem e não se constituiu enquanto uma religião centralizada e fortemente hierárquica, como o catolicismo. Embora as religiões protestantes, também, se organizaram de uma forma mais institucionalizada. Assim, quando surgiu o movimento carismático de avivamento nos Estados Unidos essas igrejas emergiram, de forma mais autônomas, sem seguir uma hierarquia institucional em que existia um corpo eclesiástico comandando a doutrina e formas de ser das igrejas.

O marco considerado como uma nova configuração de uma religião em emergência surgiu nos EUA em 1906. É interessante notar que apenas quatro anos depois (1910) o pentecostalismo já chega ao Brasil, como também em outros países da África, Ásia e América Latina, mas é neste continente que terá um avanço considerável (Mariano, 2008; Campos, 2005).

Nas suas origens nos Estados Unidos já estava o germe de alguns elementos que a identificaria como uma religião dos pobres. Um dos fundadores deste seguimento religioso é considerado Charles Prahm (1905), mas, se ele iniciou o que seria os elementos basilares do pentecostalismo é o seu discípulo Willian Joseph Seymour (1906), até por sua condição e trajetória, filho de ex-escravos, negro, vivendo em contexto de segregação racial que deu esse caráter de uma religião voltada para as experiências míticas de santidade, conversão e batismo do espírito santo, agregando, também, as resoluções de problemas vivenciados por pessoas à margem da sociedade dos Estados Unidos (Arenari & Torres, 2006; Campos, 2005).

Esse líder religioso fundou em Los Angeles, na Azusa Street, uma igreja autônoma que agregou uma população não somente de negros que sofriam naquela época o apartheid racial norte americano, mas também, uma massa de habitantes que estavam inseridos de formas subalternas, dentro deste contexto social, que seriam os imigrantes pobres vindos da Europa para tentar o sonho de uma vida melhor e também os migrantes do campo. (Arenari & Torres, 2006; Campos, 2005). É neste momento que Seymour vai agregar a experiências do espírito e a cura divina em seus cultos para um grupo de fiéis negros e pobres da periferia de Los Angeles associado ao trabalho com as demandas sociais, trazendo um forte cunho

emocional e quase catártico das tensões vivenciadas por aqueles indivíduos, por conta de suas condições de párias da sociedade. Estavam aí colocadas as bases do que vai ser o pentecostalismo em todo o mundo.

(Arenari & Torres, 2006; Campos, 2005)

Este é um dos motivos que explica a expansão do pentecostalismo com grande força em países periféricos onde as consequências do capitalismo recaíram com mais força sobre a massa pobre (Arenari & Torres, 2006; Campos, 2005). A partir da experiência em Azuza Street, muitos líderes/missionários foram formados e saíram dos Estados Unidos para evangelização do mundo e alguns deles chegaram ao Brasil.

Esse caráter de uma religião proferindo questões político-raciais colocadas principalmente por Seymour dentro do pentecostalismo, poderia ter frutificado aqui no Brasil. No entanto, vale ressaltar que o pentecostalismo que emerge nos Estados Unidos em um período de forte segregação racial, separou-se em dois: o pentecostalismo negro e o pentecostalismo branco e assim, foi este último que chegou ao Brasil e embora fossem pastores surgidos de camadas de imigrantes europeus daquele país oriundos de um grupo que também sofriam discriminações, mas não tão bem demarcadas quanto os negros. O pentecostalismo entre os brancos, que foi o que chegou ao Brasil, adquiriu um aspecto mais espiritualista e emotivo sem nenhuma ênfase de caráter político, apesar de encontrar um meio efervescente de lutas operárias no Brasil não demonstrou nenhum empenho em trazer para o espaço da religião preocupações concernentes as questões sociais e políticas ali presentes (Almeida, 1996).

Assim, segundo Almeida (1996), os pastores dessas primeiras igrejas pentecostais no Brasil não se preocuparam em pensar respostas para os contextos de pobreza e problemas enfrentados pelos seus adeptos, a exemplo da igreja pentecostal Congregação Cristã do Brasil, fundada por um missionário de descendência italiana em São Paulo no Bairro Brás, onde a maioria dos adeptos era constituída por operários italianos.

No Brasil vamos encontrar, inclusive, um apoliticismo e uma separação da política por parte dessas primeiras igrejas pentecostais, a Assembleia de Deus, principalmente. Como pregavam uma separação dos crentes das coisas mundanas, o sectarismo era uma característica neste momento, a política não era vista com bons olhos, pois pertencente ao mundo poderia levar os fiéis à perdição por se envolverem neste campo, com todos os seus comportamentos não corretos (corrupção, jogos políticos, etc.) (Baptista, 2007). Abaixo pontuo a forma como se convencionou caracterizar o surgimento e o desenvolvimento do pentecostalismo/neopentecostalismo no Brasil.

Os pentecostalismos/neopentecostalismo são muitos, irão pontuar alguns estudiosos (Mariano, 2008), isso não somente em relação ao número de igrejas, mas também as configurações delas são diferentes: doutrinas, estéticas, formas e características de se expressar, assim, existe neste movimento certa plasticidade e autonomia em suas formas de conduzir a igreja. Notei esse fenômeno na minha inserção no campo de minha pesquisa, principalmente na parte metodológica e em estudos falando da multiplicação de igrejas pentecostais/neopentecostais em bairros periféricos, que discorrerei mais adiante.

No Aglomerado da Serra onde atuei, é impressionante a quantidade de igrejas que vão surgindo a partir de desmembramento de outras já existentes, os próprios fiéis da igreja que acompanhei avaliam isso positivamente dizendo que “Deus abençoou a Serra com tantas igrejas, só não é salvo quem não quiser, como se somente ali esse fenômeno ocorresse e aquilo não dissesse de algo que vem sendo observado em várias periferias de grandes metrópoles brasileiras. As igrejas vão tendo autonomies para ser conduzida conforme os líderes daquela congregação” (Diário de campo, 2011).

Existem centenas de denominações pentecostais/neopentecostais no país levando este movimento religioso a se constituir enquanto um movimento não homogêneo, permitindo a possibilidade de se agregar características e modulações de acordo com as peculiaridades do líder, do contexto e do público que se deseja arregimentar.

Segundo Ronaldo Almeida (1996), isso é um fenômeno presente desde o início do pentecostalismo no Brasil, embora, algumas igrejas ganharam maior visibilidade, a multiplicação e fragmentação dessas instituições foram uma constante no desenvolvimento do pentecostalismo/neopentecostalismo brasileiro.

Para ficarmos com um exemplo, a igreja Universal do Reino de Deus foi fundada por três líderes que saíram da Igreja Nova Vida, cujo fundador veio da Igreja Assembleia de Deus. Dois dos fundadores da Universal do Reino de Deus já haviam fundado outra igreja denominada Salão da Fé conjuntamente com outro companheiro que veio da Igreja Batista, mas que não obtiveram sucesso. Da Igreja Universal do Reino de Deus saíram as Igrejas: Internacional da Graça de Deus, Igreja do Espírito Santo, Igreja do Senhor Jesus Cristo²⁰ (Almeida, 1996). A própria fragmentação do pentecostalismo pode ser considerada um dos fatores para o seu crescimento no nosso país, pois, a dissidência produzia um desejo intenso

²⁰ Pude observar este fenômeno de desmembramentos e surgimento de novas igrejas a partir de igrejas já existentes, no entanto, no contexto que Ronaldo Almeida pesquisa, essas separações ocorreram por dissidências e divergências entre os líderes que partiram para a condução dos seus próprios ministérios, no meu contexto, os informantes relatam a decisão de criarem o próprio ministério enquanto uma revelação de Deus e, quase um destino natural para os novos pastores que vão se formando.

proselitista do novo líder que tinha o desafio de converter novos fieis à sua doutrina reformulada (Almeida, 1996).

Em estudos (Fernandes, 1998) foram identificadas 55 denominações diferentes, dentro do que convencionamos chamar de denominações evangélicas, por isso, é difícil falar, inclusive em certa homogeneidade em relação às perspectivas no campo do político e nas manifestações sociais.

As igrejas e denominações são tão diversas que atualmente encontramos igrejas evangélicas “mais abertas” em relação a determinados valores e formas de ser: a igreja neopentecostal Bola de Neve, em que a ideia é que a pessoa possa vivenciar a religião sem ter que seguir dogmas, tradições e costumes religiosos muito delimitados e de não precisar ter que adotar um estilo de vida tão diferente daquele que possuía antes da conversão; as igrejas denominadas “inclusivas” que não interpretam a homossexualidade, enquanto pecado (Igreja Contemporânea, Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), e a Comunidade Cristã Nova Esperança), inclusive a ICM tem um forte caráter militante.

No Brasil, existe certo consenso entre os estudiosos do tema, em organizar o pentecostalismo em três etapas, chamadas ondas, proposto por Freston (1994), que não são estanques, convivem na atualidade e ainda, se influenciam mutuamente. Os estudos mostram como o pentecostalismo influenciou o próprio campo religioso no Brasil, onde as fronteiras religiosas, principalmente relacionadas às religiões chamadas evangélicas, parecem ter ficado mais fluidas em relação às identidades religiosas (históricas, renovadas, pentecostais e neopentecostais, dentre outras). O pentecostalismo influenciou, também, a própria igreja católica de onde surgiu o movimento da renovação carismática, um movimento pentecostal dentro do catolicismo e que foi muito apoiado por essa instituição por ser uma tentativa de recuperar fiéis frente ao crescimento dos evangélicos no Brasil.

A primeira onda do pentecostalismo data de 1910 a 1950 com a fundação de denominações religiosas como: Congregação Cristã no Brasil (1910, São Paulo); Assembleia de Deus (1911, Pará). É marcada por um sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo e ainda, caracterizava-se pelo anticatolicismo e pela ênfase no dom de línguas. A segunda onda, chamada de pentecostalismo neoclássico, começa a partir de 1950 com a chegada de missionários norte-americanos que organizaram uma Cruzada Nacional de Evangelização. Aqui a ênfase da doutrina é baseada na cura divina, com uma evangelização itinerante e uso do rádio como meio de propagação da doutrina, o que acelerou a expansão do pentecostalismo brasileiro (Mariano, 2001; Freston, 1996, 1994).

A terceira onda, também, identificada como neopentecostalismo, iniciou em meados da década de 70 e se consolidou no decorrer das décadas de 80 e 90. Alguns exemplos de Igrejas dessa corrente são: Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1980); Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro); Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás). Essa vertente prega mais intensamente a teologia da prosperidade, defendendo o adágio popular é dando que se recebe, uma ênfase no dom da libertação, além de possuir um grande apelo emocional como instrumento para converter novos fiéis e usar intensamente a mídia para propagação da doutrina (Mariano, 1996; Freston, 1996).

O neopentecostalismo dá ênfase à teologia da prosperidade que sustenta o discurso da possibilidade de acessos, principalmente a bens materiais. Mas, além de pregar a prosperidade material, associam outras conquistas e melhoras nas condições de vida dos fiéis como a cura de doenças, resolução de problemas afetivos, familiares, de sociabilidade estimulando uma solidariedade e vínculos afetivos e sociais entre os membros de tal instituição religiosa. Esta introduz uma lealdade pessoal aos líderes carismáticos, que, na maioria são da própria comunidade dos fiéis e que compartilham com estes o mesmo lugar social (Gomes, 1994; Mariz, 2001, 1996, 1994).

Essas igrejas foram influenciando o campo religioso dentro do protestantismo e aqui no Brasil foram transformando determinadas formas de se relacionar com o sagrado diferenciando-as das protestantes históricas, assim convertem a cura divina, os milagres e as profecias como o centro de suas atividades, retomando elementos que as igrejas protestantes históricas haviam abandonado em nome de uma ética racional na esfera religiosa. Esses elementos foram radicalizados na década de 70 do século passado pela terceira onda do pentecostalismo no Brasil, como pontua Paul Freston (1994) ou enquanto um novo pentecostalismo (neopentecostalismo) de acordo com Mariano (1993) e Campos (2005), onde estes passaram a ter uma capacidade maior de competição por fiéis em relação às igrejas mais tradicionais e consolidadas no Brasil.

Percebe-se, diante deste cenário, como essas igrejas tiveram um crescimento vertiginoso, mas além do crescimento numérico, passaram a expandir seus recursos simbólicos, como também, congregaram símbolos, crenças híbridas e sincréticas transformando-se em mensageiros de teologias e discursos, como o da prosperidade enquanto ideal a ser perseguido pelos cristãos (Campos, 2011), assim, cabe nos perguntarmos frente ao crescimento cada vez maior deste grupo religioso as implicações disso tanto para o próprio campo religioso quanto para a esfera social e política no nosso país.

As principais transformações entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo podem ser definidas quanto à virada em relação a ênfase que era dada à glossolalia, ao sectarismo e à valorização da pobreza enquanto sinal de humildade e busca da santificação e da esperança de ganhos no mundo pós-morte, presente nas primeiras igrejas, principalmente no início do pentecostalismo. Em contraposição, passou-se cada vez mais e, bem enfatizado no neopentecostalismo, a supervalorização de características como, a prosperidade, tanto em relação aos aspectos econômicos quanto aos aspectos ligados à qualidade de vida geral e transformações em relação às teologias construídas a partir de uma simbologia de outras religiosidades brasileiras, principalmente, as populares e de grupos a margem social, como por exemplo, católica popular, africana (Campos, 2011).

O neopentecostalismo, ainda obteve sucesso em virtude de se colocar como possibilidade de saída para os problemas enfrentados por esta população pobre, trazendo as questões relacionadas à saúde do corpo, à prosperidade e à solução dos problemas psíquicos, assim, focaram em uma atuação com fins a melhoras e conquistas no presente, deixando as questões relacionadas à escatologia e até à experiência do batismo pelo Espírito Santo, atestado pela glossolalia, em segundo plano (Campos, 2001).

O pentecostalismo/neopentecostalismo tornou-se uma forma renovada, sobretudo urbana e mais eficaz de cristianismo popular, então o caráter mágico, muito propagado nesta doutrina religiosa, não se constitui uma novidade, mas diz de formas como as doutrinas vão se adaptando e sendo modeladas a partir dos seus contextos de inserção. Esse caráter mágico já estava presente no catolicismo popular, mas se configurou sob uma nova linguagem daquilo que marca a nossa experiência religiosa desde sua gênese colonial até o monismo mágico (Arenari & Torres, 2006).

Para Campos (2011) existem alguns elementos que podem indicar a direção que este movimento religioso pode ganhar em nosso contexto social: o surgimento de outras formas de pentecostalismos, como o que vem sendo chamado de neopentecostalismo pelos estudiosos deste campo, indicando sobre as transformações que o crescimento do pentecostalismo gerou; igrejas protestantes históricas acrescentando o nome “renovada”, dando certo tom de um protestantismo pentecostalizado; Mas, também, pode-se observar talvez uma maior institucionalização das igrejas pentecostais aos moldes de como as igrejas evangélicas históricas se organizaram; e, por fim, alguns estudiosos preconizam um declínio do pentecostalismo com o desaparecimento e a transformação do contexto social e político que lhe deu condições de emergir da forma como ocorreu no Brasil.

Berger (2000) alerta ainda para o fato de que nesta relação entre a religião e a sua influência no campo político e social pode ter desdobramentos diversos que tem a ver com os espaços que estes atores vão ganhando tanto social quanto politicamente, dá o exemplo de que o pentecostalismo não continuará com suas características religiosas e morais quando e se algumas de suas causas forem bem sucedidas nas arenas política e legal, para este autor muitos dos adeptos do pentecostalismo nos Estados Unidos, já conseguiram melhorar sua condição na escala social e isso gera mudanças, também, na forma de configuração da própria religião.

Além disso, sinaliza como esses movimentos religiosos estão vinculados a outras questões que não tem a ver somente com as motivações no campo das crenças religiosas, mas com projetos de sociedades e de forma de gestar as relações sociais e assim, a direção que tomarão determinadas religiões. Tem a ver, também, com a direção que essas questões foram difundidas no meio social a partir das negociações com as questões religiosas (Berger, 2000).

O pentecostalismo/neopentecostalismo é um movimento religioso que cresce no mundo inteiro, inclusive em lugares onde este tipo de manifestação religiosa era vista de forma negativa e marginal. Apesar de ter surgido nos Estados Unidos de onde foram enviados os missionários para evangelização no mundo, essas igrejas fora do seu local de emergência se caracterizam enquanto denominações autônomas, nativas e independentes da ajuda dos irmãos norte-americanos (Berger, 2000; Almeida, 1996; Souza & Magalhães, 2002; Mariano, 2001).

Isso demarca o pentecostalismo/neopentecostalismo enquanto uma manifestação da cultura popular, sendo vista com bons olhos ou não, uma cultura religiosa mais afinada com as questões mundanas, principalmente, no que concerne aos problemas enfrentados por determinada classe social, e que é lida, muitas vezes, como superstições e visões mágicas do mundo, assim, se contrapondo ao racionalismo científico.

O pentecostalismo/neopentecostalismo, em certa medida, traz a capacidade de vivenciar a emoção em um mundo desencantado pela racionalidade, burocracia e tecnologia moderna (Corten, 2001). Entretanto, cabe ressaltar que se podemos falar em uma cultura popular no campo religioso, aos moldes do que foi o catolicismo popular, principalmente, nas áreas rurais do nosso país, em relação ao pentecostalismo/neopentecostalismo parece não haver reconhecimento pelas elites intelectuais dessa leitura (Corten, 2001).

Se por um lado, é vista, por alguns, enquanto uma resistência a formas hegemônicas de leituras do mundo, tanto no campo social e político, quanto no campo religioso, parece por outro lado, reproduzir a própria lógica dominante, a difusão do neoliberalismo com o intenso

discurso de negação da aceitação da pobreza e de busca de saídas mais individualizadas frente aos seus contextos em contraposição a formas mais coletivas de se organiza, a pregação é para os indivíduos que, embora se articulem em uma rede de solidariedade, é sobre cada um deles que recaí a responsabilização pelos fracassos e sucessos na vida parecendo reatualizar a lógica meritocrática presente nas sociedades capitalistas modernas.

Antes de finalizar este tópico gostaria de discorrer sobre a teologia da prosperidade, entendendo-a como elemento importante para pensarmos as configurações e implicações das igrejas pentecostais/neopentecostais no contexto brasileiro.

A teologia da prosperidade usa elementos de um sincretismo religioso desde sua origem, utilizando elementos de diversas tradições religiosas tanto do ocidente quanto do oriente, práticas esotéricas e paramédicas, como a parapsicologia por exemplo. Essa teologia prega o princípio da reciprocidade que aqui no Brasil se traduz no adágio franciscano “é dando que se recebe”, o fiel deve proclamar sua fé e exigir sua benção, é uma barganha com Deus (Mariano, 2001; Almeida, 1996).

Vale destacar que essa perspectiva dentro da teologia da prosperidade surgiu a partir da necessidade de tele-evangelistas norte americanos, em manter suas estratégias de divulgação de suas doutrinas através dos meios de comunicação de massa, assim, precisaram arrecadar mais recursos e realizaram uma intensa pregação sobre a necessidade de doação de ofertas e dízimos enquanto obtenção e retorno seja financeiro e/ou outros. Dentro desta perspectiva, o fiel não deve suplicar, isso é visto como ignorância e sinal de desconhecimento e falta de fé, ele deve sim, exigir o que lhe cabe, se cumpriu sua parte no acordo, Deus deve cumprir a sua, deve, assim reivindicar em nome de Jesus e tomar posse de sua benção através do poder da palavra. (Mariano, 2001, 2005)

A teologia da prosperidade não nasce dentro do pentecostalismo/neopentecostalismo, mas encontra nesta doutrina um solo fértil para o seu desenvolvimento. Seu caráter quase mágico, provavelmente, fez com que os neopentecostais com sua doutrina mágica do mundo desse tanta ênfase a este princípio doutrinário.

As igrejas neopentecostais foram inventivas, também, quanto ao uso da teologia da prosperidade dando enfoque a ela em suas doutrinas e, por isso, contribui bastante para a difusão desta teologia. Ela consiste em um pressuposto filosófico em que a palavra falada em voz alta e repetida várias vezes e com fé, produz o milagre, essa perspectiva faz essa doutrina, muitas vezes, aproximar-se de perspectivas de autoajuda, colocando o poder no crente, este detém o poder através do sacrifício que Jesus já fez por todos, dessa forma, não é mais necessário o cristão se sacrificar. Vale destacar que dentro da teologia da prosperidade não é

somente a questão financeira que entra neste jogo mágico de realização pessoal, mas a saúde também: dinheiro e saúde são os dois eixos de atuação da teologia da prosperidade (Mariano, 2001, 2005).

Essa teologia é responsável pela inversão da axiologia pentecostal, em que a ênfase passa a não recair sobre a salvação e promessa de uma vida eterna e boa na pós-morte, mas sim em um retorno da fé no aqui e agora, ganhos no presente. Assim, aos temas bíblicos de sofrimento e martírios que recaem sobre o povo de Deus e certo ascetismo pregado nas religiões cristãs é deixado de lado em prol de uma pregação valorizando a fé como elemento de obtenção de uma melhor qualidade de vida terrestre (felicidade, prosperidade, saúde, etc). (Mariano, 2005).

Por outro lado para justificar as frustrações de fiéis que apesar dos esforços e cumprimentos de sua parte no acordo não conseguem lograr êxito, o Diabo e/ou as legiões demoníacas entram em cena como o grande inimigo a ser combatido. São as possessões demoníacas responsáveis pelos infortúnios das pessoas, nesse sentido, é retirado o caráter histórico e de construção social da leitura sobre a desigualdade social, em que uns estão em situação de privilégios em detrimento de outros grupos que se encontram em desvantagens sociais, assim, despolitiza-se tal fenômeno social. Mas, a culpa recaí, também, no próprio cristão, ele é também é o responsável por não obter a graça, o pedido deve ser proferido com fé, assim, qualquer mínima dúvida põe o atendimento da petição em suspensão, uma fé capenga, inevitavelmente será responsabilizada pelo fracasso da confissão positiva. Se pensarmos que grande parte dos fiéis das igrejas pentecostais/neopentecostais são das classes menos abastadas, fenômenos como desempregos, miséria, falta de moradia, doenças, são reduzidas a uma concepção de culpabilização das pessoas como se elas estivessem nessas condições por que escolheram estar, falta a fé, reatualizando o discurso da meritocracia.

Nesse sentido, segundo Ronaldo Almeida (1996) há certa difusão da ideologia neoliberal para o social, a teologia da prosperidade termina legitimando e afirmando essa ideologia, esses discursos levam a uma lógica de esforço pessoal, em que as pessoas são estimuladas a não somente esperar as bênçãos cair do céu, elas devem se esforçar para conquistarem o seu lugar ao sol, por isso mesmo o testemunho como discorrerei abaixo torna-se importante nesta doutrina (Almeida,1996; Souza & Magalhães, 2002; Mariano,2001).

Assim o neopentecostalismo que radicalizou a teologia da prosperidade foca a relação com Deus em um empreendimento, dar o dízimo não é somente contribuir para que a obra continue, mas sim um investimento em que poderão receber muitas graças e benesses tanto financeiramente, quanto em outras esferas da vida (saúde, felicidade, por exemplo). Em um

país onde não existe oferta de um sistema de saúde, educação, políticas de emprego, etc., a saída pelo viés mágico torna-se um elemento de segurança e abrandamento das angústias para as pessoas pobres, principalmente (Almeida, 1996).

Apesar de seu discurso pela via do encantamento do mundo, com buscas de soluções mágicas o pentecostalismo/neopentecostalismo moderniza as subjetividades e ao mesmo tempo em que se afina com o mundo moderno/contemporâneo, paralelamente, faz críticas ao estilo de vida dominante nas sociedades atuais, buscando a santificação que, diz respeito a uma série de prescrições de comportamentos e valores tidos como certos dentro de uma leitura maniqueísta de bem e mal.

Podemos dizer que existe um paradoxo no pentecostalismo, pois se figura, enquanto resposta às necessidades sócio-psíquicas dos grupos excluídos do sistema capitalista, se constituindo em um forte agregador desses grupos, enquanto forma de uma utopia possível para conquista de dignidade e recusa dos lugares definidos social e politicamente. Mas, ao mesmo tempo, refaz o discurso ideológico neoliberal, imantado agora pela fé e pelo mundo do sagrado, de uma suposta igualdade para todos que devem se responsabilizar por suas próprias conquistas em vez de se voltar para visões referentes às disputas políticas e pela luta do direito a ter direitos.

Observamos, a partir do exposto, que o pentecostalismo surge em meio a uma série de eventos que se constituem o caldo sociocultural e político propício a sua emergência no contexto brasileiro e alhures, ela não pode ser avaliada somente como fruto da busca de alívio para os miseráveis, por sua constituição mágica do mundo e de promessas de prosperidade e felicidade para um grupo cansado de sofrer, haja vista os grupos alcançados por ela: os mais pobres (mulheres, negros e jovens). Mas o contexto sociopolítico e cultural faz-se importante nesta leitura e dentre outros, podemos citar o medo por parte de segmentos sociais, principalmente, fora do nosso país, de que o comunismo lograsse êxito durante o período da guerra fria (Campos, 2011).

A América Latina já havia dado indícios de que nestas terras existiam fortes oportunidades políticas para que isso ocorresse, vide o exemplo da revolução cubana. Surgiu, assim, um forte interesse em barrar o avanço do comunismo e impedi-lo de entrar no continente Americano, com a revolução cubana esse processo se acirrou, assim existiu projetos de incentivo de vindas de missionários e abertura de igrejas pentecostais, pois traziam elementos para propagar certo ideal neoliberal presentes nas políticas sociais e econômicas proposta e encabeçada pelos Estados Unidos, sendo vista como a possibilidade de introduzir sua ideologia, difundindo-a no contexto brasileiro (Campos, 2011).

As igrejas pentecostais vinham apresentando seu sucesso diante de um cenário de tamanha desfiliação política e social das classes pobres. Além de possuir uma teologia muito em consonância com os princípios de uma responsabilização individual, consagrada pela ideia de meritocracia difundindo a possibilidade dos indivíduos vislumbrarem um futuro mais promissor e uma não aceitação de suas condições sociais, passando a acreditar que algo poderia ser realizado em prol da possibilidade de uma mobilidade social para esses grupos excluídos socialmente frente às grandes desigualdades sociais vivenciadas, principalmente em relação as suas demarcações de classe social e local de moradia.

Por isso mesmo, ao analisarmos o pentecostalismo e sua configuração no nosso contexto, temos que trazer este fenômeno enquanto uma construção social, não separado do mundo, mas em relação com outros aspectos da vida, como se construiu ideologicamente. Assim, ela não pode ser analisada como algo a parte e/ou acima das sociedades mas, em relação dialética, enquanto uma instituição construída histórica e socialmente e, portanto, atravessada de suportes ideológicos, éticos morais e de certa concepção sobre as relações sociais. Os clássicos Durkheim, Marx, Weber que contribuíram para certo caráter negativo sobre a religião, não negaram a importância dela socialmente, reconhecendo que, sob certas condições históricas, a religião pode de fato desempenhar um papel dominante na vida de uma sociedade ou não, dependendo de contextos e de como os indivíduos e grupos se relacionam e interpretam tais contextos, inclusive na relação com o sagrado.

Assim, refletir sobre a visibilidade da religião pentecostal/neopentecostal é entendê-la enquanto constitutiva da dimensão cultural e social da vida, não podendo separá-la do contexto mais geral das suas relações e implicações nas demais esferas da vida, inclusive os conflitos colocados por essas pertencas religiosas no campo público.

3.3 Pentecostalismo e pobreza: articulações possíveis

As classes populares tem sido o estrato social que tem contribuído para o aumento dos pentecostais/neopentecostais no Brasil. Pesquisas realizadas apontam a religião pentecostal/neopentecostal como maior porcentagem entre os pobres (Pierucci e Prandi, 1996; Fernandes, 1998, 2011; Mariz, 1996, 2001).

Muitas dessas igrejas se concentram em áreas consideradas com altos índices de violência, precárias em relação a uma série de estruturas e aparatos importantes (área de lazer, escolas de qualidade, etc) e sem assistências ou com uma assistência limitada por parte do Estado com suas políticas sociais.

A atuação do Estado, frente às políticas neoliberais implementadas no nosso contexto, não tem contemplado, de fato, a necessidade destes grupos sociais, recaindo sobre eles as consequências desse projeto neoliberal. Um dos fatores colocados por estes estudos refere-se a como os pobres, especificamente, das nações periféricas, como é o caso do Brasil, sofrem de forma mais intensa e degradante o processo de globalização e das políticas neoliberais, com repercussão, não somente, na esfera político-econômica, mas, também, mesmo que indiretamente, em outras esferas da vida social (Santos, 2008).

Assim, as mudanças percebidas no campo das inserções e formas de participações das religiões pentecostais/neopentecostais, indicam uma falência das competências do Estado, no que concerne à possibilidade das condições mínimas de sobrevivência para os pobres e paralelamente, decorrente das condições cada vez mais à margem social, a qual os pobres, principalmente de favelas, estão submetidos.

Uma hipótese, para a adesão dos jovens pobres ao pentecostalismo/neopentecostalismo, se dá em virtude do fracasso das políticas públicas direcionadas para este grupo social. Estas não têm alcançado as demandas dos jovens pobres, e são, muitas vezes, introduzidas em favelas e periferias, a partir de uma concepção negativa deste segmento da população, assim, sob um discurso de emancipação e autonomia da juventude de favela, buscam, na verdade, ocupar os seus tempos ociosos evitando suas entradas no mundo do crime (Gonçalves, 2007). Por isso, para este autor, os jovens vislumbram na participação em instituição religiosa pentecostal/neopentecostal a possibilidade de não aceitação à subordinação das condições sociais na qual se encontram, renegando um lugar quase determinado para eles de estigmatização e preconceitos.

Os estudos, ainda, pontuam sobre a desconfiança, o descrédito e os desapontamentos desse grupo social, com as dinâmicas envolvidas nos processos da democracia brasileira, bem como, com os atores que tem protagonizado esta política institucional, envolvidos em suas ações de corrupções e de políticas e projetos que pouco ou nada tem gerado de ganhos efetivos para os pobres. Esses mecanismos têm contribuindo para a busca de saídas e enfrentamento de tais condições, e a participação em igrejas pentecostais/neopentecostais parece ser uma delas (Santos, 2008; Burity, 2008; Souza & Magalhães, 2002).

Não é preciso admitir a capilaridade das religiões no cotidiano e nos espaços onde se concentram as desigualdades e as exclusões acumuladas ou intensificadas pela nova ordem econômica neoliberal, provendo anteparos e recursos simbólicos aos perdedores, atuando onde o Estado não se faz presente e mesmo como parceiras deste? (Burity, 2008, p. 92).

Deste modo, o pentecostalismo/neopentecostalismo associa-se à participação daqueles que estão na marginalidade social. Mas, é preciso olhar de forma mais complexa para essa associação entre pentecostalismo e classes pobres, em virtude de superar uma postura que tende a colocar as classes subalternas em lugares de passividade frente às estruturas sociais. O pentecostalismo/neopentecostalismo se constitui, enquanto uma religiosidade moderna das classes dominadas, dentro das novas configurações do capitalismo, assim, foi modelando discursos e práticas a partir de anseios e expectativas de determinada classe social. Isso já estava de alguma forma presente desde o início, pois foi uma religião que ganhou grande adesão entre negros, imigrantes pobres e mulheres em sua maioria, características das pessoas mais à margem social no seu contexto de surgimento, o dos Estados Unidos no início do século 20.

Naquele momento, existia o sonho de Seymour de romper as barreiras da segregação racial com o aval do espírito santo. Nesta origem ocorria uma mistura de brancos e negros fazendo um culto diferente que soava estranho e esquisito para a classe média racista americana (Campos, 2005). Uma característica presente dizia respeito ao fato de as pessoas não precisarem de nada mais, além do que seus corpos, para dedicar-se a adoração a Deus e receber suas graças, além do ponto de vista social, em que buscava-se a igualdade e a liberdade onde homens e mulheres, brancos e negros, ocupavam o mesmo espaço e podiam pensar e vislumbrar uma sociedade igualitária (Campos 2005; Arenari & Torres, 2006)

Essa adesão, também indica que os pobres não são passivos e conformados e querem superar suas condições subalternas buscando estratégias que forneçam recursos para isso, mesmo que não ocorra de forma a deslocar a real causa das desigualdades sociais, a tentativa é de superação e transformação dela, os jovens pobres buscam através do pentecostalismo/neopentecostalismo o direito à uma vida boa (Gonçalves, 2007). Dito de outra forma, no pentecostalismo/neopentecostalismo existe uma ênfase na busca do aperfeiçoamento e superação da determinação social, assim, o objetivo é o sucesso alcançado no presente, ou seja, a promessa da prosperidade no cotidianamente vivido e, com isso visa à superação da condição social, da qual, se encontram esses fiéis pertencentes aos estratos sociais mais baixos.

Dessa forma, as religiões pentecostais/neopentecostais pautam-se em relações do aqui e agora, da resolução de problemas imediatos e de como conseguir viver bem, o que Mariz (1996) chama de ética do presente. Mas também, esta autora pontua que, as experiências proporcionadas pelo pentecostalismo, geram laços fortes, sentimentos de poder e de criação

de uma nova identidade. Deste modo, a ênfase nos dons do espírito, cria uma estratégia de fortalecimento da dignidade das pessoas pobres.

A experiência direta com o sagrado, a crença no contato direto com Deus, também contribui para relativizar o sentimento de impotência e alimenta a autoestima dos que se sentem inferiorizados. O pentecostalismo traz o conceito de libertação como aquele que permite articular o sobrenatural com a ética, levando o adepto a abandonar certo determinismo e acomodação de uma situação, através da crença de que, ele pode fazer escolhas com um determinado grau de autonomia.

Para Mariz (1994) essa corrente religiosa oferece e possibilita aos fiéis experiências, chamadas por esta autora de modernizantes, que articulam a opção individual pela fé estimulando a verbalidade, o uso da palavra, o estudo da bíblia. Mas, também, demandam a postura de uma nova reorganização de suas concepções de vida, que permite o desenvolvimento de atitudes e comportamentos úteis à situação de exclusão vivenciada (Mariz 1994).

O pentecostalismo tem se configurado enquanto um fenômeno mundial com grandes proporções, considerado, por alguns, o maior movimento auto-organizado das classes pobres urbanas, de maneira como nenhum outro movimento o fez (Mike Davis apud Zibechi, 2009). As hipóteses de tal capacidade de associação dos pobres ao pentecostalismo parecem se referir à possibilidade dos fiéis usufruírem, a partir de suas vivências religiosas nessas instituições, de ganhos concretos em suas vidas no presente como: redução do alcoolismo e drogas, diminuição da violência doméstica, dentre outros, associando a participação neste contexto com melhorias na qualidade de vida das pessoas que nele se envolvem (Mike Davis apud Zibechi, 2009).

Cabe aqui questionarmos o porquê e o como as religiões pentecostais/neopentecostais ficaram tão associadas a uma religião dos pobres. Alguns estudiosos vão dizer que, o seu caráter emotivo e de busca de amparo para as agruras da vida, levam os pobres a se enveredarem neste caminho, de uma religião com forte apelo emocional e mágico do mundo. Contudo, ao se pensar a adesão dos pobres a essa religião somente pelo viés da carência e de seu caráter mágico sobre o mundo, corre-se o perigo de cair na armadilha, mais uma vez, de reatualizar interpretações sobre este grupo social, marcadamente pelo viés economicista e de não racionalidade de suas ações, não levando em conta outras necessidades, expectativas e interesses em jogo, inclusive, na relação com o sagrado (Souza & Magalhães, 2002).

Ao observarmos o crescimento do pentecostalismo, devemos ir além das questões econômicas e do no campo das crenças religiosas, pois outros aspectos como os sociais,

culturais, políticos, étnicos e as próprias motivações pessoais estão em jogo, por isso, é necessário levar em consideração as articulações entre as dimensões macro e micro nos processos de crescimento de determinado segmento religioso, ou seja, porque e como se desenvolveu um contexto favorável ao crescimento de pentecostais/neopentecostais no nosso país e, que tem atraído um grupo social específico, os pobres, incluindo aí os jovens de favela. O que está em jogo aqui, principalmente, para pensarmos os nossos processos de democratização e participação social da juventude pobre e favelada.

Alguns elementos têm sido colocados como explicação do êxito do pentecostalismo/neopentecostalismo, principalmente entre os pobres. Um deles diz respeito à própria estrutura mais flexível desta doutrina, em que não se necessita de uma formação mais aprimorada e/ou, de ser letrado para receber os dons e talento do espírito santo, assim, todos os fiéis estão capacitados para serem líderes; As redes de solidariedades: ocorrem redes de apoio para superação e enfrentamento de determinados problemas vivenciados; estímulo a colocarem seus próprios negócios e investirem na educação, dentre outras, que tem levado essas pessoas a encontrarem um espaço de empoderamento e capacitação para enfrentar os problemas, além disso, as construções mútuas de estima social, de reconhecimento e até de poder, mesmo que, um poder, através da ordem divina, de adquirir capacidades de intervir e mudar o curso de suas vidas (Souza & Magalhães, 2002).

Desse modo, a santa trindade, principalmente, com enfoque para o espírito santo, no pentecostalismo/neopentecostalismo passa por um novo significado representando recursos e meios que articulam força e esperança ao ser humano, dando sentido de poder de interferência frente aos sentimentos de impotência e resignação diante das situações vivenciadas (Bonino, 2003).

Uma pesquisa realizada na Baixada fluminense no Rio de Janeiro, sobre o perfil dos jovens pentecostais (Fernandes, 2011) sinaliza para o fato de que as rendas médias dos entrevistados naquele contexto os colocavam entre as classes sociais C1 e C2 relativizando o que, muitos estudos trazem, associando esta religião à população dos estratos sociais mais baixos (D/E). Além disso, esta pesquisa identificou como teve uma parcela significativa de jovens pertencentes às camadas A e B. Mais vale ressaltar que os pentecostais, mesmo conseguindo atingir classes médias e altas, concentram-se ainda, majoritariamente nas classes média baixa e pobre.

Assim, temos que levar em consideração o fato de que extratos sociais mais elevados, também chegam a aderir a esta religião colocando novos desafios para pensarmos as relações estabelecidas entre pobres e pentecostalismo, colocados por alguns estudos, no entanto, isso

ainda se constitui enquanto uma tendência que precisa de estudos empíricos para a compreensão deste fenômeno. As hipóteses levantadas para este fenômeno dizem respeito a: melhora de posição social dos seus adeptos, como vem sendo certificado nos Estados Unidos; a adesão das classes mais favorecidas socialmente se, encontrarem despossuídas da riqueza simbólica em que a vida perde o sentido diante da fragmentação e individualismo exacerbado do mundo moderno; poder usufruir de suas riquezas e busca, ainda mais, de lucros sem sentimentos de culpa frente as desigualdades sociais, em virtude de estarem apoiados na doutrina da prosperidade como algo que deve ser almejado e perseguido, sinal de benção de deus (Campos, 2011).

Arenari & Torres (2010) caracterizam pentecostalismo e neopentecostalismo como presentes e compostos por parcelas menos abastadas econômica. Esses autores realizam uma diferenciação entre essas duas denominações religiosas, assim, o pentecostalismo com seu caráter de uma religião que oferece a possibilidade de uma projeção para o futuro se constituirá mais afinada a um ethos de uma classe média baixa nascente que, Jessé de Souza (2010) vai denominar de classe batalhadora, o que se começa a chamar no Brasil da nova classe média, que se encontram nos estratos C1, C2 e D1. Enquanto o neopentecostalismo, com características bem mais definidas de uma leitura mágica do mundo e promessas de melhoras no aqui e agora, ganhará mais adesão nas classes mais baixas da divisão social.

Contudo, para esses autores tanto no pentecostalismo quanto no neopentecostalismo existe a possibilidade de identificação com o outro através, principalmente, das redes de apoio emocional/afetivo e também, pela perspectiva da profecia exemplar do dia a dia levando os fiéis a acreditarem no campo dos possíveis, uma crença projetada no futuro de que dias melhores virão. Mas a defesa é pelos interesses de uma classe social em se reproduzir e conquistar o direito de consumidores e de uma boa vida na terra: “Na igreja a classe se mobiliza em defesa de seus interesses, ainda que essa mobilização não cruze as fronteiras da mídia e da esfera pública, que nega a própria existência de classes sociais” (Arenari & Torres, 2010, p. 308).

As igrejas protestantes do EUA trouxeram um aprendizado moral, político e coletivo que permitiu aos negros dos Estados Unidos aparato cognitivo para o engajamento político pautado em um discurso da libertação individual e da solidariedade social onde a igualdade de todos diante de Deus é um postulado a ser alcançado. Segundo Arenari e Torres (2010) isso seria o componente ético que falta ao movimento pentecostal/neopentecostal brasileiro que não seguiu o caminho de um espaço para aprendizagem coletiva dos pobres, em busca de aprendizados coletivos que os proporcionasse elementos, para a construção de valores e

inteligibilidade do mundo, a partir dos princípios de uma ética fundamentada nos postulados de igualdade e liberdade.

Arenari e Torres (2010) levantam a tese de que o pentecostalismo/neopentecostalismo no Brasil se configurou enquanto uma religião dos pobres pelo suporte que, trouxe para uma classe social, excluída dos processos de socialização necessários para tornar-se gente, ou seja, dos aparatos sócio-cognitivos importantes ao sistema capitalista que, gerasse fonte de dignidade e reconhecimento social para esses indivíduos. As classes abastadas tiveram as oportunidades e condições, para lograrem êxito dentro do projeto moderno liberal, desenvolvendo essas características pautadas na economia emocional, disciplina para o trabalho e assim, são reconhecidos socialmente, recebendo as recompensas sociais garantidas àqueles que, digamos assim, se modernizaram, detendo, por isso mesmo, privilégio de classe que se autoproduz e reproduz nos processos de socialização diferenciados por classe social.

Neste sentido, as igrejas pentecostais/neopentecostais vão ser apropriadas por uma classe pobre e trabalhadora, na medida em que, propicia um ethos organizativo sobre o mundo da vida e sobre a socialização da família, assim, essa classe busca atualizar uma crença no futuro a partir de práticas no presente que o projetam para isso. A possibilidade da prosperidade garantida por Deus, somada a uma rede de solidariedade que permeia as práticas de vida na igreja, onde as pessoas desempregadas, com dificuldades financeiras, dentre outros problemas, encontram o suporte de seus irmãos de fé para superar tal situação.

Um dos motivos colocados por estudiosos para o crescimento e apropagação do pentecostalismo/neopentecostalismo foi o movimento chamado visão celular, movimento que surgiu no pentecostalismo da América Latina e tornou-se um dos propulsores deste movimento dando certo caráter de dinamismo e proliferação das igrejas pentecostais, principalmente em contextos de periferia. A visão celular consiste em uma preparação de curta duração do convertido as igrejas, dessa forma, eles devem ser preparados para propagar o evangelho e ganhar almas, mas a perspectiva é de que essas células tenham uma função de salvar famílias, assim, é necessário um saber que seja socializado e partilhado por esses fiéis que se agregam em torno da célula em um processo de incorporação de saberes que capacitem essas pessoas para interagir com êxito em suas comunidades, assim, de forma mais aproximada dos fiéis a religião teria uma finalidade de ‘ressocializar’ essas pessoas (Arenari & Torres, 2010).

Este processo acima ocorre imputando outros valores aos fiéis, pautados em princípios de solidariedade, amor próprio e ao próximo e assim, capacitando-os para uma vida em harmonia e paz, o que termina contribuindo para resolução de problemas, como, violência

doméstica, alcoolismo, como alguns estudos tem pontuado a redução nos índices em relação a estes dois problemas sociais em locais onde o número de crentes pentecostais aumentou (Mariz, 1996), além da criação de uma rede de apoio para os desempregados ofertando um suporte econômico de amparo às famílias que enfrentam a falta de renda (Arenari & Torres, 2010).

As igrejas evangélicas, incluindo os pentecostais/neopentecostais criam cada vez mais uma forte rede de relações, o que tem atraído pessoas em situação de vulnerabilidade. Essas redes articulam-se em empreender esforços para a valorização da pessoa, bem como, das relações pessoais, produzindo aumento de autoestima e saída da suposta inércia, estimulando-as a empreender e montar seus próprios negócios que passam a ser frequentados pelos fiéis em uma rede de trocas gerando a ajuda mútua através de vínculos de confiança e lealdade. Nos templos há circuitos de trocas que envolvem dinheiro, alimentos, utensílios, informações, recomendações de trabalho, etc. (Almeida & D' Andrea, 2004).

Dentro deste contexto de socialização, o testemunho pessoal torna-se um elemento importante na medida em que ele se traduz, não somente em exemplo e estratégia para conversão e persistência dos demais na busca de suas vitórias, como também, no próprio processo de reconhecimento social, transformando aquilo que antes era motivo de vergonha social como fonte de exemplo a ser seguido em sua comunidade trazendo a dimensão de entrelaçamento da biografia individual com a saga coletiva de uma classe social (Arenari & Torres, 2010). Através do exemplo, existe o compartilhamento de estratégias e recursos utilizados na superação do problema, o que vai gerando certo conhecimento prático de atitudes e comportamento, bem como, maneiras de ser e se expressar na relação com a família, com o trabalho, com a busca de renda.

Assim, o pentecostalismo serve, também, enquanto garantia frente à insegurança e à desfiliação social colocada para alguns grupos, como os pobres. A novidade do pentecostalismo não se refere a sua vertente substancialmente mágica, mas sim a sua capacidade de elaborar um discurso que atenda às demandas e esteja sincronizado com as visões de mundo da ralé brasileira (Arenari & Torres, 2010).

Diante da singularidade da sociedade brasileira, em que um grupo social (a classe dominante) consegue introjetar e apreender aquilo que a modernidade coloca como qualidades necessárias para obter o reconhecimento social e o recebimento de recompensas pelos esforços empreendidos, a classe pobre fica submetida a várias desclassificações, criadas a partir de características valorizadas pela modernidade e, de como ela se implanta em países periféricos: vontade própria e economia das emoções, disciplina para o estudo e o trabalho

que se converte no discurso da meritocracia em que, pelo esforço próprio, todos chegarão ao reconhecimento social adquirido pelo seu próprio mérito, dessa forma, a adesão ao pentecostalismo/neopentecostalismo tem sido uma saída possível (Arenari & Torres, 2010; Souza, 2009).

Neste sentido, a inserção nestas igrejas pentecostais/neopentecostais, pode levar a uma reflexão acerca do campo de participação de camadas mais pobres, principalmente, os jovens, percebendo a religião para além dos aspectos sagrados, mas, também, como produtora de sentidos, fazeres e saberes, relacionados para orientações de ações no mundo social. A religião pentecostal/neopentecostal vai constituindo sua importância, não somente relacionada a questões existenciais transcendentais, mas para a vida mundana, do cotidianamente vivido. Se por um lado, isso se faz importante na medida em que tira as pessoas de uma posição passiva, para a busca de soluções referentes aos problemas vivenciados, por outro lado, essa ênfase em resoluções de problemas de forma mais individualizada, retira do Estado responsabilizações pelas ações e intervenções que este deveria desempenhar na garantia de direitos de determinados atores sociais, como também, restringe a possibilidade desses indivíduos buscarem saídas de formas mais coletivas e/ou políticas, gerando o risco de se despolitizar os processos vivenciados pelos pobres, buscando soluções, muitas vezes, de forma mais privatizada.

Fica, portanto, o desafio sobre as possibilidades oferecidas pelas igrejas pentecostais/neopentecostais para aprendizados de uma ética coletiva, em que os pobres possam exigir aquilo que lhes cabe dentro de uma perspectiva social e política e não somente, por receber bênçãos de Deus. Dentro deste processo de regulação e legitimação colocado pelas igrejas pentecostais/neopentecostais, que outras possibilidades e expectativas os jovens tem buscado ao aceitarem certa entrada no jogo neoliberal e na aposta da tutela de um pai que os garante um galardão não somente depois da morte, mas aqui na terra também, esta torna-se uma questão importante de análise dos processos de desigualdade social e de participação em nosso país.

Outro ponto que vale ressaltar na relação entre pentecostalismo e pobreza refere-se à religião evangélica como um todo, inclusive as históricas, no entendimento do combate a pobreza como uma missão da Igreja. Os evangélicos sempre se mobilizarem e ficarem atentos aos problemas sociais, principalmente no que concerne ao combate à pobreza, enquanto elemento importante para pensar a participação deste grupo na cena pública (Pessôa, 2003).

Um estudo sobre o estado da arte nas pesquisas sobre juventude, participação política e religião (Novaes, 1995) aponta como a caridade é interpretada também pelos jovens

engajados na religião como uma intervenção no mundo buscando a transformação do mesmo. No contexto da igreja estudada o combate à pobreza é uma de suas funções sociais, inclusive há a possibilidade de realizar um trabalho chamado de assistência social, o pastor presidente do ministério diz: “essa é o propósito que a igreja sempre teve ajudar os outros, é um trabalho de assistência social e vamos trabalhar firme nesse sentido” (diário de campo, agosto de 2011).

Os pentecostais operam com a noção de assistência social enquanto caridade, como em outras religiões, mas realizam o deslocamento e a inversão deste conceito de caridade que se constitui muito interessante, muito dentro da linha do adágio popular: *não dê o peixe, ensinem a pescar*, assim, elas não deixam de ajudar as pessoas que necessitam, principalmente, entre os próprios fiéis, isso pode ser observado em uma rede de ajuda mútua que, inclui distribuição de cestas básicas, ajuda financeira e outras. Mas, além disso, as igrejas pentecostais/neopentecostais fazem coincidir caridade e prosperidade econômica estimulando as pessoas a não ficarem em uma posição de necessitado e pedinte o tempo todo, estimulando-as a buscarem se esforçar e melhorar suas condições de vida em todos os seus aspectos, isso, somado ao apoio da rede de irmãos e da benção de Deus conduzirá a prosperidade almejada.

Diante das reflexões desenvolvidas neste capítulo busquei ressaltar pontos importantes para as análises referentes à participação de jovens pobres inseridos em igrejas pentecostais/neopentecostais em contexto de favela. Para Mariz (1996) a correlação entre pobreza e pentecostalismo/neopentecostalismo tem gerado críticas equivocadas por parte dos intelectuais, pelo fato, deles focarem em dois pontos: 1) colocarem os pobres como facilmente manipuláveis e que não saberiam refletir sobre suas próprias situações, entre elas suas escolhas religiosas; 2) associado ao primeiro, pontuam que a fé assume contornos de exploração psicológica e financeira por parte dos pastores e líderes. Com isso, segundo a autora, fazem uma leitura reducionista, desconsiderando o contexto de emergência e difusão dessas igrejas, bem como sua função social atualmente.

Se essas igrejas tem sido a opção de escolhas dos pobres, inclusive, dos jovens pobres, isso pode dizer de uma série de fatores relacionados à mudança no campo religioso do nosso país, bem como das condições político, sociais, dentre outros mencionados, associados às motivações deste grupo em participar de determinada denominação religiosa. O cuidado é no sentido de não reduzirmos o fenômeno, principalmente em relação a colocar essa parcela da população em lugar de inferiorização mais uma vez e em nada contribuir para pensarmos os

processos de desigualdade social brasileira, bem como, as formas que esse grupo social tem encontrado para o enfrentamento das condições de subalternidade e opressões vivenciadas.

CAPÍTULO 4: PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE POBRE E PENTECOSTALISMO: ARTICULAÇÕES (IM) POSSÍVEIS.

As análises realizadas nesta pesquisa partiram não somente das entrevistas realizadas, mas, também, da própria inserção em campo, abordando os elementos identificados nos processos de interação realizados mais de perto com alguns jovens e demais membros da igreja. Assim, de posse das entrevistas transcritas, foi realizada uma leitura do material, procurando identificar a existência de similaridades nas falas individuais dos jovens. Embora tenha se seguido um roteiro, com questões a serem abordadas com todos os entrevistados, aconteceu de algumas destas questões terem sido mais ressaltadas em algumas entrevistas do que em outras. Cabe destacar que as anotações do diário de campo foram importantes e imprescindíveis nas análises realizadas, na medida em que permitiram contextualizar as falas dos jovens e, também, poder confrontá-las com as observações do cotidiano destes jovens no espaço da igreja.

Nesta parte da pesquisa, procurou-se tratar dos significados atribuídos pelos jovens aos seus processos de inserção social, bem como da importância atribuída à participação no contexto da igreja, mas, atrelado ao discurso e às concepções sobre juventude pobre colocadas em pesquisas e nas próprias falas dos interlocutores desta pesquisa.

Para tentar compreender essas dinâmicas, os dados produzidos foram lidos e analisados, em uma articulação com as contribuições teóricas e metodológicas presentes em pesquisas atuais acerca da relação entre as temáticas juventude e participação e, também, com os estudos sobre o pentecostalismo, os quais constituíram uma lente através da qual se olhou para o fenômeno aqui estudado, ou seja, foi um pano de fundo para pensar sobre o lugar e o papel da religião neste contexto, principalmente em sua articulação enquanto uma religião dos pobres.

Assim, autores como Jessé de Souza (2009; 2004; 2003), com seu conceito de *ralé brasileira*, e George Mead (2010), com sua teoria da construção social do self, foram importantes orientadores das reflexões produzidas, ao articular tais contribuições com os dados de nossa pesquisa. Buscou-se também, articular as proposições desses autores em relação à questão da identidade e da realidade observada de como, nas suas interações sociais, os jovens pesquisados foram produzindo identidades mais ou menos empoderadas e com certo grau de autonomia diante de um contexto que insiste em colocá-los na subalternidade.

Desta forma, ao buscar as características e relações existentes na participação de

jovens pobres em igrejas pentecostais/neopentecostais, procurou-se dar visibilidade a uma série de experiências e ações próprias da juventude pobre e favelada pentecostal. Isto porque muitas destas ações empreendidas por jovens, principalmente pelos pobres e negros, em relação aos processos de democratização do espaço urbano e ao acesso aos direitos de cidadania, têm sido lidas, sob a ótica de uma hierarquia de saberes (Santos, 2002), como imaturas, pouco organizadas ou pouco efetivas e, ainda, como alienantes. Há uma estigmatização desses jovens, legitimada, inclusive, por estudos científicos em que as práticas e visibilidades de tais sujeitos só tomam relevância em torno de temáticas como violência e delinquência.

A análise apresentada neste capítulo se deu a partir do levantamento de três categorias, construídas durante o percurso e a interação/inserção no campo de pesquisa. Nesse sentido, as construções dessas categorias estão articuladas a uma linha de raciocínio girando em torno da temática apresentada e se complementam na interpretação e nas reflexões realizadas, a partir dos dados produzidos e selecionados para a pesquisa. Portanto, esse capítulo relativo a análise dos dados está dividido em dois momentos: 1) Tópico onde apresento as três categorias levantadas durante o percurso de elaboração das interpretações analíticas, intitulado: *Categorias analíticas da participação de jovens pobres pentecostais*; 2) Tópico em que articulo todas as três categorias tendo como pano de fundo os processos presentes nas dinâmicas da participação da juventude em contexto de favela, intitulado: *Articulando as categorias analíticas: A Participação Social de jovens pentecostais em contexto de favela*.

O primeiro tópico, *Categorias analíticas da participação de jovens pobres pentecostais*, contempla o levantamento e a análise de três categorias importantes para refletir sobre as dinâmicas de participação desses jovens, a saber: 1) *Função das igrejas pentecostais em contextos de periferias/favelas*; 2) *Reconhecimento social* e 3) *Construção de Identidades: para além da atribuição social*. Essas categorias foram levantadas, principalmente das falas das entrevistas, mas, não somente. O segundo tópico, intitulado *Articulando as categorias analíticas: A Participação Social de jovens pentecostais em contexto de favela*, foi elaborado a partir das pontuações das três categorias levantadas no primeiro momento, mas, também, em articulação com os dados da observação participante. A intenção desse tópico foi articular os aspectos envolvidos no processo de participação dos jovens em seus contextos de atuação, discorrendo sobre as demarcações de identidades em função de tal participação e, assim analisando tanto as condições estruturais, quanto as dinâmicas de constituição e/ou possibilidade de autonomia desses atores sociais.

4.1 Categorias analíticas da participação de jovens pobres pentecostais

As categorias analíticas abaixo foram levantadas tendo como pano de fundo a participação social de um grupo de jovens evangélicos pentecostais. Percebemos que a leitura da participação social desses jovens pobres pentecostais demonstra-se complexa, frente às muitas variáveis que encontramos. Assim, se no primeiro momento poderíamos falar de um contexto de controle que os subordinam, muito mais do que possibilita autonomia, por outro lado, olhando as filigranas de suas inserções e envolvimento nesta igreja pentecostal, percebe-se os movimentos de reflexividade e busca de ações, com objetivos de conquistas de certa autonomia e possibilidade de interferência neste espaço e fora dele. Segundo Melucci (1995): “os jovens se mobilizam para retomar o controle sobre suas próprias ações, exigindo o direito de definirem a si mesmos contra aos critérios de identificação impostos de fora, contra sistemas de regulação que penetram na área da ‘natureza interna’“. (p.13).

4.1.1 Função das igrejas pentecostais em contextos de periferias/favelas

Podemos dizer que as funções das igrejas pentecostais, seu crescimento e êxito nestes espaços e com esses atores sociais (os jovens pobres), poderiam dizer da busca desse grupo social para a solução de problemas gerados em outros contextos, dito de outra forma, as inserções nestas igrejas pentecostais podem levar a uma reflexão acerca do campo de inserções de camadas mais pobres, enquanto uma lente analítica percebendo a religião para além dos aspectos sagrados, mas, também, como produtora de sentidos, fazeres e saberes, relacionados para orientações de ações no mundo social (Mariz, 2001; Gonçalves, 2007).

A religião pentecostal vai constituindo sua importância, não somente relacionada a questões existenciais transcendentais, mas para a vida mundana, do cotidianamente vivido.

Na contemporaneidade mostra-se significativo o aumento das igrejas evangélicas, principalmente as pentecostais/neopentecostais em vilas e favelas, sendo que, para os moradores desses locais o problema da violência advinda do tráfico ilegal de drogas, se constitui como principal problema a ser enfrentado nesses lugares, pois o tráfico de drogas tem proporcionado um aumento intenso de crimes violentos entre homens jovens e negros que dele participa ou não. (Zaluar 2006). Neste sentido, a atuação dos evangélicos, incluindo os pentecostais, recai sobre o investimento em uma ação pautada na evangelização direta das pessoas envolvidas no crime, entendendo a criminalidade e a violência através de uma leitura

maniqueísta entre o bem e o mal. Com essa visão despolitiza-se a questão das desigualdades sociais e do processo de exclusão (Zaluar 2006), buscando soluções em níveis individuais e meritocráticos fundamentados na crença de que Deus os concederá a vitória se eles (os fieis) fizerem sua parte.

Ontem tivemos tiroteio, mas de 20 tiros, o demônio está tomando conta da Serra, precisamos orar e vigiar, pois o demônio está rondando a espreita para derrubar, inclusive os escolhidos de deus, fala do pastor vice-presidente da IBRV se referindo à leitura que faz do tráfico de drogas no Aglomerado da Serra e acrescenta que os jovens precisam se dedicar mais a igreja e parar de ficar com servindo a dois senhores (se referindo a deus e ao diabo), se referindo aos jovens que participam da igreja, mas ao mesmo tempo, transitam por outros espaços tidos como mundanos (Diário de campo, 2011).

A visão de trabalhar com os jovens é de tirar eles das drogas, que tem vindo com força aqui na Serra e sabe por que? O mundanismo tem acabado com os jovens, é o que eles estão tendo de enfrentar, são muitos jovens no culto funk deles, essa é a função da igreja, tirar eles desse funk, onde tá correndo as drogas, essa desgraça que tá acabando com a juventude, o jovem ainda não acordou que ele foi escolhido para servi a deus, as coisas do mundo é maravilhosa, o pecado é muito bom, mas só a verdade vós libertará e a verdade é deus (Pastor, 50 anos, masculino).

Observamos esse movimento na Igreja IBRV que centra suas ações na evangelização dos jovens envolvidos no tráfico. Há na instituição religiosa um discurso valorativo na luta contra a criminalidade e na função da igreja em resgatar os jovens envolvidos. Um resgate de valores para trazê-los de volta ao *caminho do bem*. Com isso, a juventude é representada pelos membros como um risco, pois os jovens nessa fase da vida devido à sua “natureza” são rebeldes e revoltados podendo entrar para o “mundo do crime” a qualquer momento.

falando da minha congregação, a visão dela, é resgatar as pessoas que realmente estão perdidas, que não estão tendo condições de caminhar, condições de vidas e o que mais esta acontecendo aqui no bairro, não é só a visão da minha igreja não, da minha congregação não, tem muitas congregações pensando assim, porque os jovens estão tendo visão nenhuma de futuro, de família, sei lá, eles não tem perspectiva nenhuma, você pergunta aos jovens aqui hoje, o que ele quer, o que pensa em ser, eles dizem eu não penso nada não, eu deixo acontecer, o tráfico, o tráfico influencia demais, e o envolvimento no crime, os jovens estão muito sem cabeça, sem saber o que fazer, eu acredito que na minha visão, essa é a missão da igreja, resgatar esses jovens. (Jovem 7, 24 anos, masculino).

A juventude de hoje é muito complicada, você não pode dizer nada, eles já retruca você, é muito difícil tratar com os jovens de hoje, eles querem fazer as coisas do jeito que eles querem e não pode ser dessa forma, entendeu, tudo tem seu tempo, tudo tem sua hora, eles não sabem o que querem direito, a bíblia diz que devemos ensinar os filhos no caminho em que eles devem andar e assim quando crescer não se desviará, os jovens hoje, é só no tráfico, na bebida, e achando isso bonito. A igreja tem esse papel resgatar esses meninos, é até a nossa missão, o tráfico é um problema que temos hoje na serra, tem outros, desunião, prostituição, não é só os jovens, mas eles são mais fáceis de ser influenciado por estas coisas todas. (Pastor, 50 anos, masculino).

Dentro deste contexto, a religião se constitui enquanto um lugar de controle moral,

pois faz circular entre seus membros um conjunto de normas valorizadas, inclusive fora do espaço da igreja. Assim sendo, surge como a salvação para os jovens, os quais precisam resgatar valores perdidos. Aqui, mas em outros lugares também deste capítulo, vemos que os problemas que marcam o contexto social desses jovens não são, em nenhum momento, traduzidos dentro da igreja como uma questão de direitos ou de cidadania. A ênfase nas questões morais coloca no indivíduo a possibilidade de mudança. Ele escolhe se quer esse ou aquele caminho – os caminhos, de alguma maneira, são naturalizados e definidos a priori: *bem e mal*. A sociedade e suas relações de poder e de desigualdade não são questionadas como efeito de relações desiguais que marcam o contexto da periferia. São tomadas como mundo caótico com o qual não se deve interagir. Os discursos centram no indivíduo, a saída. Ela não é coletiva – é individual. Ela reforça o princípio da meritocracia ou aquele que diz que se o jovem se esforçar ele alcançará – tal posição pode possibilitar algum movimento de mobilidade social, mas não de mudança. O problema não é interpretado pela igreja como político ou social – é moral – cabe aos jovens escolherem de que lado querem estar de um modelo e prescrição de formas de ser e se comportar já pré-definidos.

É como se a vivência religiosa fosse garantia de submissão dos jovens às regras de condutas valorizadas e desejadas, evitando que desvie para a criminalidade e outros comportamentos tidos como desviantes, aqui cabe ressaltar, que o tráfico de drogas, não é a única preocupação em relação aos comportamentos deste grupo social, o campo da sexualidade é outro alvo de forte controle sobre esses jovens. Nas falas abaixo, podemos observar a referência ao *funk*, como um estilo de música que tem *deteriorado* os jovens desse contexto e esse fato é prioritariamente pelas letras da música centradas, segundo relatos, no estímulo a uma prática sexual *desmedida e precoce*.

...infelizmente está assim, hoje em dia alguns tipos de música que tem surgindo influenciado demais a vida deles sim, como o funk, hoje em dia a questão são mais algumas músicas, a questão da sexualidade, aqui tem de mais caso de meninas que engravida novas, precisa resgatar determinados valores, como o valor da família que não existe mais, por que aqui não existe mais, de dez família aqui, você vai achar uma ou duas que você vai encontrar o valor realmente de família. (Liderança adulta, 30 anos, feminino)

O jovem não pode fazer tudo, até pela responsabilidade, tem restrições daquilo que ele queria fazer, até porque querer fazer é ter que arcar com as consequências, o jovem quer fazer de tudo e precisa ser barrado, eles não tem limite, porque eles tem que aceitar a hierarquia e saber que ele pode não estar preparado pra fazer aquilo que ele quer fazer. O jovem costuma começar alguma coisa e não terminar, há um tempo pra tudo e isso que a gente tenta passar para o jovem. Até na questão, como eu posso falar, se ele (o jovem) tinha, já fazia sexo antes de vir pra igreja, agora não pode mais, e o jovem tem o hormônio a flor da pele e é isso que tentamos passar para o jovem, ele aprender a controlar sua vida. (Jovem 6, 19 anos, feminino)

acho que se os jovens que continua, assim, no mundo, a maioria entra no tráfico, as meninas engravidam, acho que não iria dar nada de bom, igual essas guerras que estão tendo, pai mata filho e filho mata pai e mãe, os meninos do tráfico se matam entre eles, ai se essas pessoas fossem para igreja essas pessoas não iria fazer nada de errado, assim, entendeu.(Jovem 4, 20 anos, feminino)

Percebe-se isso nos discursos dos adultos, mas também, no dos próprios jovens da igreja Existe uma visão de que os jovens precisam ser conduzidos e ensinados para não sair do caminho tido como correto. Percebe-se que devido ao risco que representam, os jovens precisam ser tutelados e preservados das tentações que os rondam como o tráfico de drogas e as questões referentes à prática do sexo e da sexualidade. Contudo, não se reduz só a esses dois fatores, mas se traduz em todo um conjunto de comportamentos que o jovem deve seguir, obedecendo às normas e prescrições do como deve ser.

Porque hoje em dia os jovens estão muito complicado entendeu, principalmente nas comunidades, você vê os jovens assim com a incerteza de um pai hoje, a mãe tem um filho, e não tem certeza do que o filho vai ser, se vai estudar, fazer isso e aquilo, mas chega uma hora que o menino pode chegar e dizer não vou fazer isso, e o pai não pode falar nada não, hoje em dia o pai não tem mais autonomia mais, então assim na igreja é diferente porque você não tem só um pai, você tem vários para te ajudar e mostrar o caminho certo, seu caráter e o que você vai fazer. (Jovem 7, 24 anos, masculino)

Nos discursos proferidos na igreja a obediência aos líderes, pais e principalmente, aos pastores é permanentemente valorizada e estimulada, sendo a desobediência colocada na condição de pecado, o que demonstra a importância do discurso adultocêntrico e a reencenação do controle que os adultos exercem nas ações dos jovens dentro e fora da Igreja. Nesse sentido, uma relação assimétrica é estabelecida entre os membros adultos da igreja e os jovens, onde o discurso e a prática realizadas pela igreja de valorização desses jovens, são utilizados como meios de controle sobre os mesmos. Isso pode ser observado na fala constante do pastor, presidente da denominação religiosa aqui investigada, sobre a obediência.

Recorrentemente o pastor presidente do ministério, toma a palavra ao final do culto para dizer da importância da obediência, ela já foi até comparada com outros pecados como roubar. O pastor faz questão de dizer que os líderes e os pastores são pessoas unidas por Deus e portadoras de sua autoridade, por isso mesmo, suas demandas devem ser sempre atendidas, esse discurso é para toda a igreja, mas recaí mais sobre os jovens indiretamente, pois o pastor costuma ressaltar dizendo, atenções jovens e sempre se refere a um acontecimento realizado pelos jovens, você que está vindo com roupas não adequadas para igreja, você que está frequentando lugares que não deveria e finaliza dizendo que se ele orienta ou diz de algo que a pessoa não gostou, é para o bem daquela pessoa que ele está falando. (diário de campo, 2011).

por que jovens tem a mentalidade diferente de uma pessoa adulta, eu falo porque to saindo dessa, desse mundo entre aspas, porque o jovem vive, como eu posso dizer, de conto de fadas, pro jovens tudo é fácil, eles acham que tudo é fácil, que é bom, e é bom sonhar, a gente na igreja instruiu muitas as pessoas a sonharem, sonhar é bom, é ótimo mas, assim hoje as pessoas que vive nos dois mundos, também, sabe que é importante botar o pé do chão mais, pois ser sonhador demais, querer de

mais, assim, já e preciso ter esses espaço pra o jovem viver esse momento que é único na vida dele, que quando você passa a criar certo tipo de responsabilidade acabou, você passa a viver certo tipo de coisa diferente, o que você era antes, você tinha tal amizade, de sair com amigo, você andava no meio de amigo, só vai ser diferente por que você agora trabalha, você agora namora, você agora tem outro tipo de responsabilidade e assim, por isso os jovens precisam ter o espaço só dele aqui na igreja, pra eles dividindo com outras pessoas aquele sentimento de sonhar, mas também para poder ser discipulado (orientado) no caminho certo, no sonho certo, de saber o lugar dele, e o lugar dele é de obediência, de aceitar a instrução dos líderes, do pastor, porque ele tá se preparando e depois vai chegar a vez dele (Jovem 6, 19 anos, feminino).

A igreja se constitui na possibilidade de salvação para esses jovens, lugar onde podem reorientar suas vidas e ter a certeza de que não caminharão para ‘o mal’. Podemos aqui fazer uma articulação com a juventude enquanto um campo de intervenção (Tommasi, 2010, 2004). Dentro das igrejas, os jovens são convocados a se envolverem em atividades e, inclusive participar da mobilização para atrair outros jovens. Cabe refletirmos sobre a questão colocada pela ideia de protagonismo juvenil, como os jovens no espaço da igreja são estimulados a se envolverem em ações, muito mais, no sentido de uma metodologia de ação, do que em possibilidades de exercício de suas autonomias. Desse modo, esses jovens são desconsiderados enquanto sujeitos que possam propor e ter capacidade de decisão nos rumos e escolhas da direção da vida coletiva, assim, participar, neste contexto, restringi-se a envolver-se em atividades colocadas pela instituição e por ela consideradas importantes para os jovens. Desse modo, o jovem torna-se um objeto de ação dentro da perspectiva da ocupação de seus tempos livres, o que acaba por reduzir sua capacidade de interpelação e voz nos contextos em que atuam e/ou tem atuado, não contribuindo para a possibilidade de transformação das realidades vividas pelos jovens pobres.

No começo quando eu fui à igreja, antes de ir para o grupo da IBRV eu participava do grupo de louvor da outra igreja que frequentei antes, aí tinha os trabalhos eu participava, aí quando eu saí de lá, e fui para a IBRV eu pedi ao líder de louvor de lá, eu pedi ele para participar, aí eu participava do louvor, na mocidade eu era tesoureira e depois eu participava do evangelismo também, participava do grupo de coreografia, esse foi muito bom pra mim, me ajudou a ficar menos com vergonha, tinha que dançar na frente da igreja, de todo mundo. A gente tinha que fazer a diferença para quem tava chegando, todo mundo tinha que participar de algum jeito, não era obrigado não, mas se tinha uma pessoa sem fazer nada, o líder sempre perguntava o que ela queria fazer pra ajudar, ia insistindo, insistindo até conseguir (Jovem 4, 20 anos, feminino).

Eu fui líder da mocidade cheguei a comandar 38 jovens, só no ministério de louvor, nem eu mesmo sei como consegui, mas foi muito gratificante, foi um período de aprendizados, ter que enfrentar as brigas, pessoas querendo competir, ser criticado, essa coisa de administrar, organizar as coisas da igreja. Não era fácil, era muita responsabilidade, muito jovem dependendo de você, da sua palavra de apoio, do seu exemplo. Você tinha que ficar se controlando para não servi de mau exemplo, mas você tinha um valor, pros pastores e pros outros jovens que te via como um modelo e você tinha que ser um modelo (Jovem 7, 24 anos, masculino).

O jovem é o futuro, é o pastor de amanhã, um obreiro, um missionário do futuro, a gente

nunca, sabe, né, é o mistério, daqui dessa igreja pode sair um presidente da república, ham! Quem sabe? Por isso, a gente tem que investir muito e com muito cuidado nessa menina. Eles mesmos não sabem o valor deles, a força que eles têm, eles têm o ânimo, é o que puxa a igreja com a energia deles, tem o tempo pra fazer as coisas da igreja (Pastor, 50 anos, masculino).

Existe a ideia de que se deve ocupar o tempo desses jovens, afinal, *cabeça vazia sinagoga de satanás*²¹, seguindo a lógica de muitos programas e projetos governamentais e/ou do terceiro setor, no sentido de oferecer para esses jovens um espaço de ocupação do tempo livre, de um campo de tutela sobre eles.

Outro ponto a destacar dessas falas é a reatualização da juventude enquanto fase de preparação e moratória social e ao mesmo tempo portadora do futuro, a juventude será os pastores e líderes de amanhã, assim, a reprodução de valores devem ser inculcados nesta juventude para que o projeto de sociedade vigente não seja posto em xeque.

Eu acho que o jovem de hoje tá muito rebelde. A convivência com ele dentro do aglomerado é muito violenta e até aqui dentro da igreja, eles ficam rebeldes e não gostam quando a gente chama a atenção. O jovem hoje é mais rebelde, não gosta que a gente fale as coisas, não obedece direito. Eu acho que o jovem tinha que ter atividade, mas coisas pra eles fazerem, pra não ficar tanto na rua, mente vazia sinagoga do diabo. Aqui na igreja a gente tenta mostrar o caminho do bem, busca valorizar o que eles têm de melhor, na música, na dança, naquilo que ele tiver interesse e gosta de fazer, mas não pode ser do jeito que eles querem, com seriedade, com dedicação e a gente vai com muito amor passando isso pra eles (Pastor, 50 anos, masculino).

Pedro: Eu não acho que a igreja seria a única saída pros jovens, é alguma coisa para interagir os jovens que seria uma saída, eles falam a igreja, por que tem a questão de ali estar livre das drogas, do tráfico, que vai ser a sua salvação, mais interagir os jovens, tirar eles do meio ruim que eles tão indo, aí qualquer coisa vale pra isso e eu acho a igreja ajuda muito nisso, muda a vida da pessoa mesmo, daqueles que querem, né (Jovem 3, 21anos, masculino).

Geíse: quando você fala em interagir os jovens, do que você fala mesmo

Pedro: igual os mais adolescentes, jogar um futebol, que tirem as crianças de lá (tráfico), agora pros jovens, uma oficina de dança, de algo que ele goste para não estar ali no meio, a igreja envolve o jovem, nos ensaios, nos cultos (Jovem 3, 21anos, masculino).

Neste sentido, a juventude passa a ser abordada enquanto um problema, esse problema precisa ser resolvido e a lógica para isso, tem significado mais controle e punição sobre eles, através do discurso da salvação desses jovens. Isso, tem se concretizado através do estímulo a processos participativos, inclusive, muito dentro da linha do protagonismo juvenil, em que, a

²¹ Essa foi uma expressão que ouvi muito, durante minha inserção no campo de pesquisa, por parte das lideranças adultas da igreja pentecostal/neopentecostal a qual me inseri. Essa expressão remete a mesma lógica de ocupar o tempo ocioso dos jovens pobres que se encontra presente em certas perspectivas de intervenção com esse grupo social. Uma lógica que justifica o controle e tutela sobre os mesmos, fundamentada na ideia de que esses jovens são propícios à entrada no mundo do crime, na delinquência e em outros comportamentos tidos como desviantes.

igreja pentecostal pesquisada aqui, não escapa a esta forma de concepção e intervenção para e sobre a juventude. Convoca-os a participar, falam da importância deles se envolverem com os processos organizativos e administrativos da igreja, mas, ao mesmo tempo, isso deve ser realizado dentro de certo limite de poder de decisão em relação às possibilidades e formas de atuar dessa juventude dentro do espaço da igreja:

Geíse: vocês acham que os jovens têm espaço na igreja, podem falar, opinar?

Os adultos mandam muito mais porque, ó, eles tem mais, sei lá (Andressa: tipo mais poder) é como se, ah não sei explicar (Jovem 1, 14 anos).

Geíse: tenta

É porque eles já chegam assim, vou fazer isso, aquilo e aquilo e aí a gente fala, ah, vou fazer isso, aquilo e aquilo, aí eles falam, ops vamos orar e quando é adulto ele já vai e faz direto e quando é a gente não, eles nem querem saber se vai dá certo, se a gente tava orando antes, eles já barram de uma vez, que nem o negócio que eu queria fazer com as crianças, o culto das crianças, aí o pastor, não que tem que tá orando, que tem que não sei o que, aí uma irmã adulta da igreja chegou e falou com ele, aí ele falou pode marcar o dia (Jovem 1, 14 anos, feminino).

Os jovens ultimamente estão participando pouco, diferente, por que antigamente era mais jovem na participação da igreja, eu acho que nessa questão os jovens não terem a sua voz ouvida foram afastando da religião, foram afastando mais, foram indo para outras igrejas ou até saindo e deixando a religião de lado (Jovem 3, 21anos, masculino).

O jovem não é muito bom pra realizar projeto, é bom pra executar, é como um time de futebol, geralmente o treinador já jogou muito, pra tá ali, conhece todos os tipos de ataque, porque ele tem experiência e ele vira treinador e começa a passar a experiência, na igreja é basicamente isso, as pessoas mais antigas passaram pelo que a gente passa, mas elas ficam na parte de montar estratégias pra gente ir e cumprir estratégias, monta uma equipe de evangelismo que vai os jovens, mas qual é a estratégia, geralmente quem diz é uma pessoa que já viveu tudo aquilo, os jovens pelo menos na igreja, não são muito bons pra arquitetar projetos, são bons pra executar, vão lá e executam, porque tem força, vontade, tem ânimo tem essas coisas todas que nós jovens temos para encarar qualquer desafio, qualquer projeto, mas quem projeta mesmo são os mais velho (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Geíse: Por que você acha que isso acontece, do jovem ser somente executor, o jovem não pode propor?

È, acho que o adulto tem mais credibilidade, eu já sofri muito com isso, é horrível, pelo fato da gente ter pouca idade, os mais velhos que estão dentro da igreja não colocam credibilidade no que a gente fala, no que a gente opina, quando a gente queria colocar um projeto, a gente chegava em um outro líder mais próximo da gente e tentava convencer que o nosso projeto tinha um fundamento bíblico e poderia dar certo e incentivava ele ir lá e pedir pro pastor, era estratégico, porque geralmente menos de 25 anos era tudo descartado, vamos fazer isso? não, vamos fazer aquilo? não é sempre assim, então pra gente tinha que dar um jeito de por o projeto em prática e o jeito que a gente via era convencer alguém da liderança apoiar a gente e ia de baixo pra cima, começava com a hierarquia, ia pro líder de jovens e do grupo de louvor, convenciam os dois então, beleza agora vamos pro pastor e aí era aquela chuva de argumentos fortes (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Diante do exposto até aqui, vale destacar como esses jovens percebem este espaço como oportunidade de participação. Nesse sentido, se muitas vezes, a igreja parece ser a única garantia de saída possível a estes jovens, frente às situações e problemas enfrentados no contexto da favela e de suas condições de jovens pobres, sobrando poucas oportunidades de inserções e lugares para fazer coisas juntos, coletivamente e que possam trazer sentido positivo em suas vidas. Por outro lado parece que essa saída oscila no campo do controle e/ou salvação desses jovens.

como fica minha vida, se eu não for pra igreja, lá fora é o funk, ou coisas que vou fazer e vou me arrepender depois, vou ficar falada. Minhas duas irmãs mais velhas já engravidaram, todo mundo mete o pau, fica todo mundo em cima de mim, não posso fazer nada que me chamam disso ou daquilo. Eu tava no momento muito ruim, triste mesmo, tava pensando até em me matar, tomar chumbinho, acabar com tudo ou ir lá pra praça e fumar todas, tava nem aí, pensando assim, né, eu chorava todo dia, minha mãe perguntava o que era, mas eu não dizia nada pra ela, não conseguia. Fui pro quintal da minha casa, né, aí uma hora pensei, não, espera aí, tem alguém que gosta de mim, que olha pra mim, tem alguém que não esquece de mim, que é Deus, né, aí comecei a ir pra igreja de novo e o pastor perguntou se eu queria me batizar. Eu quero uma vida melhor pra mim e onde que eu posso conseguir, aqui eu tenho o apoio, né, lá fora é cada um por si, ninguém tá nem aí pra você não (Jovem 1, 14 anos, feminino).

Essas falas nos remetem a pensar sobre o lugar que essas igrejas vêm ocupando, dentro de um contexto, de tanto controle social deste grupo, mas, que para os jovens parece ser uma opção frente a falta de possibilidades de escolha, de renunciarem uma naturalização de seus papéis sociais e embora, se constitua um lugar muito marcado pela salvação e controle desse grupo, na favela/periferia, as igrejas pentecostais tem se colocado com um espaço importante de agregação desses jovens, na medida em que, parece colocar à disposição deles recursos e meios para a construção de outra trajetória de vida possível e recusa de lugares tão marcados pela negatividade e projetos de futuros tão pré-anunciados, como a entrada na criminalidade, a morte violenta, a falta de perspectivas para o futuro, dentre outros.

Tipo assim, antes de eu entrar na igreja eu tinha as pessoas que tava perto de mim, assim, como posso falar, eram pessoas que podia me influenciar pro caminho errado, sabe, alguns já até morreram e eu tinha muita raiva, era muito agressivo, sentia, como já falei muita raiva por não ter as coisas, por viver com muita dificuldade, eu acho que se não fosse a igreja eu teria entrado numa errada, comecei ir pra igreja e fui mudando, não é a igreja, né, é o ensinamento que você tem lá, depois que eu fui pra igreja a minha vida foi melhorando, até o meu jeito de tratar as pessoas, de me relacionar com elas, melhorou tudo, hoje eu posso dizer que tenho uma vida boa (Jovem 3, 21 anos, masculino).

A salvação se coloca enquanto uma categoria importante para pensarmos a função destas igrejas nestes espaços de favela. Sendo assim, ela se traduz em uma orientação de condutas e prescrições de atitudes e comportamentos em busca de prêmios e recompensas.

Nesta perspectiva, as reflexões referentes aos motivos que levam as pessoas a desejarem serem salvas (de que e para que) como também, os aspectos envolvendo os mecanismos que levam a autorização de uns como portadores de salvação para outros, nos auxilia à compreensão de como determinadas instituições, como as igrejas pentecostais/neopentecostais vão sendo engendradas em uma moralidade, pontuando formas de proclamar a salvação de determinados grupos, da própria estrutura perversa que o sistema cria, legitimando-o ainda mais, em vez de ir na raiz das questões que levam as pessoas à necessidade de serem salvas.

A ideia de salvação incide diretamente na conformação da vida do indivíduo em sociedade. Numa lógica centrada num mecanismo de retribuição, na qual de acordo com as condutas e ações dos indivíduos, serão recompensados ou condenados, esse prisma baliza o ordenamento social. Considerando as idiosincrasias de cada cultura e suas teodicéias, podemos compreender o perfil social de seus elementos. Como instrumento de justificação ou resignação, em ambos os casos os conceitos de teodicéia e salvação agem como elementos justificadores e ordenadores das relações sociais e suas incongruências (Passos, 2011, p. 10).

A idéia de salvação coloca as pessoas em uma perspectiva moralizante das formas de ser e expressar e, muitas vezes, trabalha na contramão daquilo que poderia ser a possibilidade da diversidade de experiências e saberes, pois, a ideias de salvação prescrevem paralelamente a ideia daquilo, do qual deve se ser salvo, bem como, as formas de se comportar e de como deve ser, para conseguir a salvação, deixando poucas margens para a diversidade em vários campos, como da sexualidade, dos papéis de gênero, etc.

Nesse sentido o conceito de salvação ajusta-se perfeitamente aos mecanismos de controle social. Se para alcançar a misericórdia divina se faz necessário cumprir com os desígnios de Deus, desígnios esses que invariavelmente representam o teor valorativo e normativo da vida associativa, na media em que o homem busca sua salvação, organiza o seu espaço social. Contudo, para que haja logicidade nessa construção simbólica, as teodiceias apresentam os deuses em sua magnitude e bondade suprema, mas também a presença do mal, sempre a espreita e atento às fragilidades humanas (Passos, 2011, p 14).

A salvação é um elemento importante de análise das funções das igrejas pentecostais neste contexto, pois atua, enquanto um mediador entre as coisas do mundo da vida e as extramundanas, a salvação é, para os dois mundos, você com a conversão e obediências aos dogmas da igreja, já garantiu sua salvação pós-morte, resta agora mantê-la através da perseverança na fé, na obediência. Isso gera uma série de orientações e prescrições de como se comportar aqui na terra. No entanto, cabe destacar que a salvação para os jovens pobres pode constituir-se, ainda, na possibilidade deles de renegar uma trajetória anunciada, mesmo que, como única saída possível, em um contexto de tamanha violação de seus direitos, podem querer salvar-se daquilo e daqueles que os querem salvar, fugindo do prescrito e

buscando formas de inserções que os capacite e instrumentalize para isso.

O funk desvaloriza muito a mulher, na igreja a gente é valorizada, as pessoas terminam dando algum valor pra gente, na escola minhas colegas ficam dizendo como eu consigo, que elas queriam ser crente, elas não consegue. Não quero ser chamada de piriguete, o que me resta se eu não tiver na igreja, eu fico pensando, sabe, pelo menos na igreja as pessoas valorizam a gente, olham a gente de outra forma, você não fica tendo que provar o tempo todo que não faz isso, que não faz aquilo (Jovem 2, 15 anos, feminino).

Assim, a salvação para os jovens é dupla, tem o caráter místico, mas também, o caráter de lhes tirar de seu caminho, tido como natural, de comportamentos *inadequados e desviantes*. Assim, para os jovens, se por um lado eles percebem esse controle em suas vidas, por outro, buscam, neste espaço, o incentivo e a oportunidade de poder se envolver em algumas atividades que os coloquem em situação de empoderamento e renúncia de lugares de subalternidade, colocando seus projetos em ação e as igrejas pentecostais/neopentecostais parece auxiliá-los nesta questão, na medida em que, valorizam estes jovens e os propicia espaço, recursos simbólicos e materiais para o enfrentamento de alguns de seus problemas.

Eu acho que as pessoas, elas querem ver o mundo de outro jeito e querer chegar lá, ela enxergar isso, tem vontade de mudar e ter sua opinião, não tanto o ponto da religião, acho que os jovens todos querem ter a sua opinião aceita, ter aquilo que eles querem fazer, a igreja influencia nisso também, né, ajuda a gente a enxergar longe (Jovem 3, 21 anos, masculino).

Contudo, observamos diante deste cenário o quanto a função das igrejas pentecostais/neopentecostais, nestes contextos, pode inferir, ainda, sobre certa difusão da política neoliberal no contexto social, legitimando e perpetuando certa lógica meritocrática no alcance de sucessos na vida. Vale destacar que todos estavam estudando e trabalhando (exceto uma das jovens de 14 anos). Percebemos como essas duas categorias são incentivadas dentro do sistema capitalista enquanto análises da produção e reprodução da vida. A educação, principalmente, aparece dentro deste discurso ideológico do neoliberalismo, como aquela que, pode inserir o indivíduo em um trabalho qualificado e que lhe dê condições de tornar-se um cidadão pleno, ou seja, capaz de consumir, sendo um trabalhador, um cidadão ativo e valorizado no âmbito das relações sociais. (Bock, 2003). Não é, por acaso, que a participação nas igrejas, leva esses jovens a buscarem estas posições enquanto estudantes e trabalhadores.

Trabalhei, muito e consegui as minhas coisas, passei por problemas pessoais sozinho, foi mais pesado, se eu fosse olhar isso, não tinha continuado a estudar não, igual passei fome sozinho, não procurei ninguém, então naquele momento podia ter largado tudo, jogado tudo por alto, mais eu não fiz isso, só que em compensação a gente ouve muitas pregações, a gente prega isso também, quanto maior é o problema que você tem, maior é a vitória e foi o que aconteceu comigo, assim, que aconteceu os problemas, eu estava terminando a fase ruim, que eu estava, eu conheci a minha esposa, estava

trabalhando nessa época, estava trabalhando de favor, tipo pra morar e comer e mesmo assim, persistir nos meus estudos, o pastor me incentivou, muito a isso, nesta época eu fiquei noivo e eu sem nada, eu arrumei um emprego, deus abriu as portas, aí eu comprei a casa, agente saiu do nada, isso de 4 meses para 6 meses, aí eu comecei a pagar a casa aos poucos, deus abriu as portas e uma amiga veio oferecer a casa, eu pagando uns 150 por mês, foi uma benção. E só consegui esse trabalho nesta época porque terminei os meus estudos com muita luta, mas fiz minha parte e deus fez a dele, deu tudo certo (jovem 7, 24 anos, masculino).

Eu formei no ensino médio, o pessoal da igreja me motivou muito, porque o pastor me cobrava, você não foi na igreja e aí eu falava que era pela escola, que eu tava estudando, aí ele falava, está certo não pode faltar as aulas, tem que estudar mesmo, sem estudo a gente não é nada hoje e ele brincava, quero ver os jovens da minha igreja tudo doutor, amém (risos) eu voltei a estudar depois que entrei na igreja, eu tava querendo só trabalhar, mas quando cheguei lá, sei lá, todo mundo falava da gente melhorar de vida, da gente querer o bom da terra, por que eu não gostava de estudar e não gosto na verdade, nunca fui boa na escola, sempre achei muito chato estudar, mas a gente tinha isso de todo mundo ficar estimulando todo mundo, a gente tem que fazer a nossa parte, se a gente quiser alcançar a graça de deus e sem estudo hoje aí é que a gente não conseguiu nada mesmo (Jovem 4, 20 anos, feminino).

Diz respeito às possibilidades colocadas dentro da política neoliberal, sendo assim, é o que está posto para estes jovens, o que lhes resta enquanto recursos para participarem das regras do jogo, colocados pelo sistema capitalista com suas orientações políticas, sociais e econômicas. As possibilidades da atuação dessas igrejas parecem estar centradas no interior delas, valorizando temas da espiritualidade, mas, também, do social, enquanto um capital social que põe à disposição desses jovens alguns recursos para buscarem saídas frente aos seus problemas. Porém, parece ter uma ênfase no social, em detrimento da política, como o foi em outras épocas com a teologia da libertação. Atualmente, a entrada é outra, é a teologia da prosperidade com seu discurso ideológico de possibilidade de melhoras de vida desse grupo, sem colocar na roda de discussão os constrangimentos e impedimentos sociais para isso.

Antes da conversão eu via as situações de desigualdade e ficava revoltado, hoje percebo que se a pessoa conseguiu é porque ela lutou e eu, se eu quiser, eu posso conquistar também, posso fazer a minha parte e Deus vai me ajudar, eu creio nisso (Jovem 7, 24 anos, masculino).

a gente depois que entra na igreja passa a se preocupar mais com a nossa própria vida, sabe, porque a gente acredita na capacidade de mudar, os líderes da igreja estimula a gente a estudar a querer ser alguém na vida, tem que fazer alguma coisa, buscar alguma coisa, só assim, que a gente consegue, vencer, você tem que ter fé e correr atrás também, né, isso é muito importante pra quem quer subir na vida (Jovem 2, 15 anos, feminino).

Eu acho que tudo que você vive é pelo seu esforço, sua condição financeira melhorou é porque você buscou pra aquilo acontecer, a sua convivência em casa melhora porque você buscou essa melhora, entendeu, a gente acredita assim. Deus abençoa, Deus faça a sua parte, mas, você tem que fazer a sua também. Deus é só o mediador, ele leva você até aquilo que você deseja, através daquilo que a gente chama de oração, você ora, você busca por aquilo, mas, você também tem que correr atrás. Deus vai te abençoar, mas, você tem que correr atrás. Agora há uma diferença entre você aceitar Jesus, você converte e a sua vida mudar, porque você buscou o mediador disso, você buscou o

provedor de tudo. Porque tem muita gente que entra na igreja já ah eu vou entrar na igreja pra Deus devolver meu marido, devolver meu esposo, pra eu consegui um carro e isso não vai da certo não, entendeu (Jovem 6, 19 anos, feminino).

Observou-se, através da inserção em campo, o quanto à função da igreja para os jovens se manifesta enquanto um lugar para fazer coisas coletivas determinando-se o modo de vida deles pelas relações e/ou interações existentes e, também, através das posições que os jovens pentecostais ocupam nestas relações.

É aquilo que te falei, a vida de todo mundo é baseada em fazer algo pra alguém, então a gente tá na igreja pra fazer algo pra alguém, então a gente vai pra igreja pra vê outras pessoas, você vai pra igreja pra ajudar outras pessoas, você vai pra igreja pra falar com outras pessoas, essa é uma das nossas motivações, eu acho que a palavra congregar é de estar junto, então é por isso que, eu acho que a motivação da maioria de todo mundo, porque é isso que significa a palavra amor, porque você fala amor você está amando alguém, então a nossa motivação de ir pra igreja também é isso, o fato das pessoas falar com outras pessoas, de viver com outras pessoas, entendeu, tem a questão também de que é um espaço que a gente se encontre, né, combina de sair, fazer alguma coisa um na casa do outro, encontrar na praça pra tocar um violão e cantar, essas coisas, né (Jovem 7, 24 anos, masculino).

É claro que esses jovens manifestam, também, o desejo de entrar na regra do jogo, de manifestarem seus desejos de sucesso na vida, inclusive, no campo da prosperidade financeira, mas, isso não quer dizer que estejam alienados a respeito de seus lugares sociais, assim, esse compartilhamento de situações vivenciadas por eles podem ter um sentido, não somente catártico e no campo individual, mas de possibilidade de avaliação da injustiça social e, que diz respeito a todo um grupo social, mesmo que a saída vislumbrada ainda fique restrita a uma solução que venha de um outro, o todo poderoso que olha por nós (Deus), os adultos da igreja, etc.

As pessoas que moram aqui na Serra, são pessoas rejeitadas, pessoas que são destituídas de tudo pelo mundo, eu acho que Deus olhar para essas pessoas e ver graça nelas, eu acho que é bem digno. Já que as pessoas aqui não recebem respeito, muitas vezes, são discriminadas, são desrespeitadas, são afrontadas no serviço, são pessoas que ocupam cargos operacionais, então tem sempre um chefe, do chefe, do chefe atormentando a nossa vida, então eu acho que a gente aqui sofre demais. Eu acho que o refúgio de Deus e acreditar e crer em Deus, eu acho que é uma libertação pra todo esse sofrimento, também (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Por isso, o entendimento da função dessas igrejas nestes contextos, principalmente em relação à juventude pobre, diz respeito ao entrelaçamento de vários fatores que vão desde as questões de um projeto neoliberal com sua conseqüente redução de investimento em políticas sociais, até a regulação do político na contemporaneidade e o enfraquecimento das utopias de esquerdas. Entretanto, também, os fatores para justificar esse projeto neoliberal e sua legitimação têm levado as igrejas pentecostais/neopentecostais a funcionarem com os

discursos da teologia da prosperidade, discursos que propagam a busca de uma vida melhor, simplesmente através dos próprios esforços e dedicação de cada indivíduo. A fala de um jovem dizendo que os garotos do tráfico buscam o mesmo que eles (os jovens da igreja) buscam na religião pentecostal (e responde: poder), é muito representativa disso. É dentro deste cenário que essa igreja pentecostal se coloca, como salvadora desse jovem e tendo como função resgatar essa juventude perdida de si mesma, pois desejam alçar vôos não permitidos a ela: condições para entrar na regra do jogo capitalista e poder consumir, vivenciar sua sexualidade livremente, além do direito a ter poder e de ter reconhecimento social.

Cabe destacar em relação à função destas igrejas pentecostais, que diz respeito ao fato delas constituírem sua importância, não somente relacionada a questões existenciais transcendentais, mas para a vida mundana, do cotidianamente vivido. Outro risco seria o da despolitização dos processos vivenciados pelos pobres, buscando gerar as soluções, muitas vezes, de forma mais privatizada e individualista.

Neste sentido, as igrejas pentecostais se colocam como uma possibilidade para a juventude pobre e favelada, na medida em que, propicia um ethos organizativo que os orienta em suas trajetórias de vida, orienta suas posturas e atitudes em outras esferas de socialização como a família, a escola e, assim, essa possibilita a atualização e a projeção de uma crença no futuro a partir de práticas no presente, principalmente no campo da mobilidade social. A possibilidade da prosperidade garantida por Deus, somada a uma rede de solidariedade que permeia as práticas de vida na igreja, onde as pessoas desempregadas, com dificuldades financeiras, dentre outros problemas, encontram o suporte de seus irmãos de fé para superar tal situação (Souza, 2004; Arenari & Torres, 2010).

Existe uma visão de sociedade e sujeito do cristianismo que está presente nas igrejas evangélicas pentecostais/neopentecostais, pautada em princípios como solidariedade, perdão e, por outro lado, a leitura maniqueísta do mundo entre o *bem e o mal* que tem impossibilitado a criação de um adversário a esse grupo social, despolitizando a leitura dos problemas sociais enfrentados pela juventude pobre e favelada, o que seria importante para a instalação do conflito e de disputas por demandas do grupo no espaço público. Nessa perspectiva, foi fundamental a compreensão de como a participação religiosa de jovens pobres e favelados vem articulando tanto a ideia de mobilidade, o que não coloca, em certa medida, em contrapartida a ideia de mudança social que colocaria em xeque tal legitimidade (Prado, 2002).

Essas igrejas tem ocupado um vazio deixado tanto pelas utopias de esquerda de outrora, quanto pela intervenção do Estado em garantir a equidade social e possibilitar saídas

para a juventude pobre e favelada, que vão desde acessos a um lugar propício a se encontrarem e realizarem coisas coletivamente, acesso ao lazer, enfim, acesso aos bens materiais e simbólicos valorizados socialmente. As igrejas pentecostais/neopentecostais têm possibilitado aprendizados a esses jovens e os colocado em uma perspectiva de maior possibilidade de projeção para o futuro. Ao optarmos por trabalhar com experiências vivenciadas, discursos e práticas sociais produzidos de uma instituição religiosa e de um grupo de jovens inserido nela, realizamos as ressalvas em momentos que julgamos necessários para acrescentar mais elementos que trouxessem novas problematizações para discussões, mostrando seus paradoxos e incongruências. Há diferenças de atuação entre as instituições religiosas, há diferenças de avaliação entre os jovens de diferentes instituições, elas e eles não são homogêneos em suas práticas e sentidos produzidos, mas quando olhados em seu conjunto e tendo como lente analítica a teoria da prosperidade que as une em suas formas de intervir no social se aproximam do que apresentamos aqui.

As instituições religiosas apresentam seus objetivos com os jovens pobres, não somente eles. É preciso, portanto, que esta compreensão fique clara para que as instituições não sejam tomadas como agindo de má fé. Ao contrário disso, sinalizamos que elas se encontram imersas na reprodução opaca e intransparente da nossa desigualdade social (Souza, 2003).

Vimos nesta categoria, o lugar difícil ocupado pela instituição religiosa no desenvolvimento de ações para e com esses jovens e as repostas dadas pelos jovens quando refletem sobre suas inserções: no presente há contribuições; para o futuro, suas contribuições são incertas, duvidosas, até mesmo desconsideradas. As experiências vivenciadas pelos jovens têm efeitos no presente que precisam ser questionados: reforçam os lugares subordinados dos jovens nas hierarquias de classe, local de moradia, raça e geração? Concretizam o projeto de mobilidade social? Oferecem saídas para que os jovens possam buscar projetos mais coletivizados para o enfrentamento e a resistência dos problemas vividos? Quais as reais possibilidades de permitir esses jovens de se constituírem como cidadão digno e útil, reconhecido e respeitado socialmente?

Mas para os jovens as funções dessas igrejas tem ido, para além disso, colocando outras questões importantes para pensar a construção de suas identidades e formas de não aceitação de um destino quase anunciado. É o que levantamos nas próximas categorias.

4.1.2 Reconhecimento social

Apresentamos uma proposta de análise da construção dos lugares destinados aos jovens pobres e favelados no nosso contexto social ao apontarmos as hierarquias às quais eles se encontram submetidos. Ora geração, local de moradia e classe social se manifestam articuladas para desclassificar estes jovens, ora expressam-se separadas, mas ambas aportam a reprodução da nossa desigualdade social. O fundamento desta é de natureza moral, como apresentamos ao longo desse trabalho, e ramifica-se em seus aspectos sociais, culturais e econômicos. A construção dos *habitus de classe*, leva em consideração os capitais (social, cultural e econômico) incorporados e herdados dentro da organização familiar, como discute Jessé de Souza (2003, 2004). A inserção nas igrejas pentecostais/neopentecostais, neste sentido, faz parte do capital social que pode ser transformado em outros capitais, conferindo aos sujeitos distinção social (Souza, 2003, 2004).

Encontramos, no material recolhido, a questão do reconhecimento social como um elemento importante de motivação para essa participação e envolvimento. Esta categoria apareceu com muita intensidade nas entrevistas com os jovens. Todos os entrevistados em relação às motivações para participar na igreja, relataram, dentre outras, o fato de terem se sentido reconhecidos como *gente*, reconhecidos enquanto indivíduos possuidores de valor social. Isso parece, inclusive, se converter em um elemento chave para a manutenção desses jovens dentro da instituição.

Na igreja foi o primeiro lugar que me senti valorizado mesmo, senti que as pessoas acreditavam em mim de verdade, preocupação em me ver, saber se eu tava bem, eu vim morar sozinho quando vir do interior pra cá e logo em seguida entrei na igreja, esse apoio foi muito importante na minha vida, e não falo só do lado material não, fui morar na igreja uns tempos, falo disso, de valor mesmo, de pessoas se importarem com você, achar que você é capaz, que você é especial (Jovem 7, 24 anos, masculino).

É o seguinte os jovens de fora não tem aquelas coisas, por exemplo, se você não tem amor da sua mãe, da família, pelo menos na igreja você tem o amor das pessoas que preocupa com você, que quer saber de seu bem estar, que quer saber da sua vida espiritual, que quer saber como você está, lá fora cada um vive por si, entendeu e como se, tipo, como se fosse a lei de sobrevivência, aqui não aqui a gente sempre foi muito acostumado a querer viver a vida do outro também, carregar a cruz do outro, carregar a história do outro entendeu, todo mundo aqui faz isso com todo mundo, entendeu, se alguém morreu hoje, igual aconteceu recentemente uma pessoa que perdeu o filho, a gente tava lá todo semana e prestando momento de solidariedade, de conforto e lá fora as vezes você não acha isso sabe, as pessoas não se importa muito se você está bem, se você não está, se você está triste, se você não está, entendeu (Jovem 6, 19 anos, feminino).

Eu era muito tímido, queria me converter, mas só de imaginar em ir eu tremia todo, aí um dos jovens da Igreja pegou na minha mão e falo, eu sei que você que ir lá na frente. Era o aniversário de um dos líderes jovens e já me convidou para ir comemorar com ele, essa convivência de muito afeto

entre eles, eu estranhei no início, o cara nem me conhece e já me chama pro aniversário dele, tem muita pressão fora e aí quando chega à igreja, tem sempre uma pessoa que fala vem cá me dá um abraço, você é importante pra mim, quem não gosta disso, de receber um carinho, de se sentir bem vindo, valorizado mesmo, sabe, falo desse acolhimento e desse reconhecimento de que você é uma pessoa igual a todo mundo (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Este ponto torna-se um elemento importante para pensarmos que as construções de identidades desses jovens estão em um processo dinâmico de construção e se reconfiguram a partir das relações estabelecidas, pelo olhar do outro, esse outro adulto e dentro de um contexto dos princípios pentecostais reflete a possibilidade desses sujeitos confrontarem as trajetórias de desqualificações que os estimulam a construir uma imagem mais positiva e confiante de si mesmo. Podemos identificar o processo da relação do eu e do mim colocado por Mead (2010). Para esse autor existe a relação entre dois elementos muito significativos na construção do self: o “eu” e o “mim”, de modo que tanto o “eu” como o “mim” se relacionam com a experiência social, mas o primeiro é a reação do organismo às atitudes dos outros, ao passo que o “mim” é a série organizada das atitudes dos outros, que a pessoa assume através do intercâmbio comunicativo. Dito de outra forma, como “mim” a pessoa tem consciência de si mesma como objeto e reage ou responde a si mesma em termos das atitudes dos outros. O self em ação corre o risco do “eu” se distanciar do “mim”, impulsionando movimentos de criação do novo, produtores do sucesso ou fracasso do indivíduo diante da situação social. O “eu” não é facilmente previsível, visto que é a possibilidade da agência do indivíduo, do surgimento do novo e de outra forma de se reposicionar no mundo, inclusive interpelando-o (Mead, 2010).

Frente ao dano moral, em que recai sobre esses jovens uma construção de certo estigma e vergonha social, levando-os a desacreditarem em suas capacidades enquanto pessoas que podem e devem interferir em seus contextos e trajetórias de vida, a vivência na igreja pentecostal/neopentecostal e as relações ali estabelecidas, pautadas nos princípios de solidariedade e altruísmo, recoloca a possibilidade de refletirem sobre suas condições e lugares sociais e, assim, restituírem esse valor pessoal e social, dito de outra forma, recoloca a possibilidade de espelhar nos processos de interação social estabelecido neste espaço, possibilitando a reinvenção de si, e assim, construir uma imagem positiva frente à imagem negativa que estava sendo espelhada em outros contextos de interação social (Mead, 2010).

Eu vim morar sozinho com 16 anos, foi muita humilhação que passei, saí de casa porque não tava agüentando mais, era briga o tempo todo, você não tinha paz, minha mãe batia até eu cair no chão, pisava no meu pescoço, estava cansado daquilo tudo. Mas, passei muita humilhação na vida, no trabalho, nem fala, também, né, é como se você não valesse nada, todo mundo te olha e tá nem aí pra você, quando você chega na igreja, aí, sei lá, é até difícil falar, é uma outra coisa, as pessoas te tratam

de um jeito bem diferente, eu acho que é o amor de deus mesmo na terra (Jovem 7, 24 anos, masculino).

Eu conheço uma amiga, né, ela foi até estuprada, sabe, né, (Andressa: risos), não é pra ri não, não tinha com quem conversa, você não pode nem falar com sua mãe, porque, você vai ser de repente xingada, porque você é culpada porque você saiu, ou por isso, ou por aquilo, na igreja, você chega triste, sempre tem alguém que vê e aí chama você pra conversar, te dá uma moral, sabe, você tem aquele espaço ali pra falar, você sente que alguém tá ligando pra você, se importa com você, a pessoa te dá aquele abraço, fala que ela tá ali pra te ajudar, é difícil encontrar isso em outro lugar, sabe, eu não encontro nem na minha casa véi (Jovem 1, 14 anos, feminino).

Antes eu sentia uma coisa que eu não sei explicar, eu ficava triste, ficava parecendo que estava ficando doida, minha mãe chegou a me lavar no médico, fui na psicóloga, mas não adiantou nada, foi muito difícil, eu não queria ir mais na escola, por que tinha uma professora que pegava no meu pé, me chamava de preguiçosa, falava que daquele jeito eu não ia pra frente, aí foi quando minha irmã começou a ir na igreja e me chamou, lá as pessoas me tratou muito bem, disse que eu era especial pra deus, e se a gente é especial pra deus, a gente é especial pra todo mundo, lá você faz uma amizade de verdade, sabe, eu as vezes ficava sem ir na igreja e o pessoal me ligava, vinha na minha casa me procurar e aí eu falava assim, é esse pessoal da igreja se importa mesmo comigo, porque eu ficava com preguiça, né, de ir pra igreja as vezes e falava ah, ninguém vai sentir minha falta não e não é que sentia (risos) (Jovem 4, 20 anos, feminino).

Olha mesma a pior pessoa do mundo, mesmo que não admita de jeito nenhum todo mundo, todo mundo os jovens, crianças, velho aonde tem um lugar tendo sentimento fraternal pra as pessoas querer se ajudar, das pessoas se importar com as outras pessoas, querer viver aquilo que as pessoas vive, amar as pessoas e querer ajudar com algo de bom, as pessoas encontro dentro da igreja, por exemplo na nossa igreja as pessoas iam na nossa igreja porque eles falavam a nossa igreja era uma igreja que amava as pessoas...dentro da igreja tinha amor entre as pessoas, o modo de cumprimentar, o modo de abordar as pessoas, o modo de se importar com as pessoas, e assim, a gente desde o começo sempre teve aquele sentimento de querer se importa com as pessoas, se a pessoa falta dois dia, a gente quer saber porque ela sumiu o que tá acontecendo, se ela tava passando mal, se é alguma coisa ou se ela tava triste ou se ela tava desanimada, eu acho que isso que atrai a pessoa pra ir na igreja, a gente sente que é querido, que as pessoas estão ligadas, estão em união, que você pode contar com ela, isso dá um conforto e uma força, pra continuar (Jovem 6, 19 anos, feminino).

Na igreja, os jovens foram estimulados a participar em alguma atividade, a contribuir para a organização e a gestão da igreja, a experimentarem suas capacidades e se surpreenderem com elas. Antes, estes jovens pareciam encontrar-se em uma situação de tamanha humilhação social, onde a vergonha social os colocava em um lugar de baixa autoestima. A caso de um dos jovens da igreja pesquisada, exemplificar tal afirmação. Esse jovem tímido se torna um líder de sucesso entre a juventude da sua igreja, conseguindo arregimentar muitas jovens e ser considerado um exemplo para aqueles que estavam ao seu redor. Com o tempo, os jovens recém-convertidos podem receber tarefas ou ocuparem lugares de liderança, o que tem possibilitado um aumento da autoestima e do reconhecimento social, que será importante na trajetória religiosa e em outros espaços de socialização e sociabilidade fora da igreja.

A gente tenta valorizar os jovens a verdade é essa, de que forma a gente valoriza eles? dando

eles uma atenção especial, conversando, é porque na verdade até mesmo, delegando algo, né, então o jovem cria uma responsabilidade, porque o sentimento de responsabilidade tem a ver com fazer que aquilo aconteça, ele quer que aquilo aconteça, ele quer que aquilo seja realizado da melhor forma, então isso já faz com que os jovens já se dispõem mais, eles usam a criatividade deles e a energia deles mais, e focado naquele objetivo, é claro que os jovens, eles são barrados em muita coisa, mas o fato dele poder criar, o fato dele poder produzir, isso aí, levanta mais o jovem, valoriza ele e é uma forma de atrair o jovem pra igreja também, né (Líder adulta, 30 anos, feminino).

Gosto muito de ser professora, comecei do nada, tipo assim, o pastor um dia perguntou como estava o culto das crianças, não sei o que, era uma mulher, irmã lá que ficava com as crianças, ela não estava nem aí, deixava a gente lá com livros, aí eu falei mesmo que estava chato, aí, no outro dia que fui na igreja e o pastor perguntou se eu não queria ser professora das crianças, e eu comecei foi assim e eu gosto muito, tenho muitas ideias, mas as vezes colocar em prática é muito difícil, eles (O pastor e líder que tem que acompanha o trabalho dessa jovem) nunca apoiam a gente também (Jovem 1, 14 anos, feminino).

A jovem professora das crianças relatou que trabalhava em uma locadora de vídeos e o seu chefe a explorava, além de humilhá-la e desrespeitá-la cotidianamente com palavras de desqualificação do seu trabalho e de sua pessoa. Relatos desse tipo foram comuns nas falas dos jovens, o quanto no contexto do trabalho, da escola, da família, sofriam humilhações e desqualificações sociais. Em contrapartida, na igreja os jovens eram elogiados e estimulados a se envolverem em atividades que os colocavam em lugar de destaque e de responsabilidade diante do coletivo, por ocuparem esses lugares de lideranças, cargos diversos eram o tempo todo estimulados para se esforçarem e melhorarem suas atuações cada vez mais. Essa comparação entre as relações de respeito vivenciadas no contexto da igreja com as outras formas de interações em outros espaços de não reconhecimento de suas potencialidades e suas dignidades levavam esses jovens a enfrentarem e buscarem saídas para a situação de subalternidades e opressões, aos quais, encontravam-se inseridos. Isso levou, por exemplo, um jovem que vinha sofrendo várias humilhações nos locais de trabalho por onde passava, a não querer ser mais empregado e buscar concretizar o sonho de ter o seu próprio negócio, uma pequena loja de roupas, o que possibilitou a realização de outro sonho de se dedicar mais a banda gospel da qual fazia parte.

A jovem 1(14 anos, feminino) diz que saiu do trabalho, pois, o seu chefe precisava escutar umas verdades na forma com que a tratava e ela disse essas verdades para ele o que gerou sua demissão. Disse que sua mãe a chama de rebelde e que ela está passando por uma fase muito difícil, mas, ela diz que as pessoas não a entendem e que ela é muito criticada quanto a seus comportamentos, mas não vai deixar ninguém humilhá-la e diz: Deus não humilha e não explora ninguém e não quer que as pessoas sejam humilhadas e exploradas (Diário de campo, 2011).

Eu não teria nada disso aí, não que tenho hoje, talvez estaria sozinho até hoje, e trabalhando pros outros, isso foi uma das coisas que aconteceu comigo também, depois de um ano e meio ou dois na igreja não estava agüentado mais trabalhar para os outros, estava muito humilhado mesmo, era cada

coisa que a gente escuta e tem que engolir calado porque precisa da grana, se não como vai ser, aí eu disse que não queria mais trabalhar pros outros naquela situação e aí saí mesmo do trabalho, meu patrão perguntou por que e eu falei na lata mesmo, joguei tudo na cara dele, acho que ele ficou surpreso, não esperava aquilo, eu sempre calado, aceitando tudo quieto, saí mesmo, na fé mesmo, entendeu. Pensei deus proverá, peguei a grana do acerto e montei meu próprio negocio, deus me deu a loja, com 18 peças de roupas dentro dela e um cara veio me oferecer na mina casa, hoje está dessa forma registrada todo bonitinho, aqui eu faço do meu jeito e tá dando muito certo, to pensando em ampliar (Jovem 7, 24 anos, masculino).

Percebe-se como a participação e a inserção na igreja pentecostal/neopentecostal apresentou uma dimensão fundamental no processo de autoestima e autorrealização destes jovens, desencadeando o desenvolvimento dos demais aspectos inerentes a esse processo: autoconfiança, vontade de mudar, pró-atividade, não aceitação de tudo que lhes impõem, etc.

As instituições tem por base, a conduta dos indivíduos, gerando o que Mead (2010) denomina de reações sociais, esse processo ocorre através da interação/comunicação entre os indivíduos. Essas são as fontes de base e matéria das instituições sociais, e sendo assim, é da natureza da comunicabilidade humana (linguagem), geradora de uma classe de reações sociais, em que o individuo pode influir sobre si mesmo como influi sobre os demais. Esse processo é do ponto de vista da teoria de Mead (2010) a possibilidade de emergência do self. O self, conceito chave no trabalho deste autor, define o nível de autonomia do indivíduo diante do controle imposto pela ordem social e a sua capacidade na tomada de decisões no campo pessoal e político. Para que isso ocorra, faz-se necessário tomar a si mesmo como um objeto, uma espécie de distanciamento e estranhamento crítico de si mesmo, uma capacidade reflexiva que permite ao sujeito se perceber, analisar a situação e dirigir as suas ações em relação a determinados fins. Desse modo, o self aparece como uma organização psíquica e social ao mesmo tempo, em que abrange a dimensão reflexiva do sujeito, nascida da comunicação significativa com os outros (Mead, 2010).

Diante disso, percebemos como as inserções dos jovens pobres e favelados na instituição religiosa, determina o modo de vida que as pessoas vão adquirindo, pelas relações e/ou interações existentes e, também através das posições que os sujeitos ocupam nesta instituição, principalmente através da linguagem, uma linguagem que possibilita se ver através do olhar do outro a partir de outro código que os orienta a uma outra consciência de si mesmo e de si mesmo no mundo.

Foi na igreja que pela primeira vez me senti capaz de poder realizar algo sabe, eu me sentia muito inseguro, ficava muito na minha, não confiava muito em mim, trabalha sempre pros outros e muita gente enchendo o saco, aí eu fui me interessando pelas coisas da igreja, comecei no grupo de dança que tinha na época que entrei, mas dançar não era muito a minha não, eu achava legal, gostava de vê, mas não deu pra mim não, aí eu já sabia um pouco de violão e fui pro louvor e os líderes sempre ali, falando, fui assumindo tarefas, me envolvendo e cheguei a ser líder, primeiro do louvor e depois da

mocidade (Jovem 7, 24 anos, masculino).

Liderar um grupo grande de jovens dentro da igreja e/ou no caso de outra jovem, ocupar o posto de professora da turma infantil, cargo antes destinado a um adulto, colocam estes jovens, em uma posição de destaque e reconhecimento social, isso faz esses jovens se sentirem empoderados e, embora, percebemos a estratégia da igreja em utilizar esse recurso, enquanto meio de atrair e manter a juventude dentro da igreja, não desqualifica e invalida o caráter que isso representa na vida desses jovens. Essas situações colocam esses jovens, em situações de valor e reconhecimento dentro e fora da igreja a qual participam e, principalmente para com eles mesmos. Isso, somado as suas percepções de que dão conta de realizar os seus trabalhos, possibilita a criação de formas e estratégias em contrapor essas condições desrespeitosas e inferiorizadas de tratamento que começam a perceber em suas relações sociais cotidianas.

Também podia juntar todo mundo e fazer uma coisa diferente, um culto num domingo à tarde com a cara da gente, ou uma coisa, assim para melhorar, a gente pensa né, outro estilo musical, o pessoal tá pensando o hip hop, mais isso que, igual na igreja a gente tem que ser mais submisso, querer fazer e não ter ajuda e não ter a condição pra fazer, querer a gente quer, fazer uma coisa diferente, pensar a gente pensa, mais não tem ajuda, tem que ter condição pra fazer, a gente tá pensando nisso, conversando sobre isso, como convencer os pastores da importância disso (Jovem 3, 21 anos, masculino).

A gente vai conseguir chegar no topo, colocar o que a gente quer pra frente, a gente tá lutando pra isso, os jovens também tem direito, né, a gente acha um jeito, que a gente quer a igreja, um jeito com nossa cara, né, tem que ter hip hop pra animar a galera, não dá pra ser do jeito somente que eles querem, eles vão ter que ceder uma hora, né, senão a igreja pode até acabar, vai todo mundo desanimando (Jovem 2, 15 anos, feminino).

Até na escola, né, as meninas dizem que eu tenho um conversa diferente, vocês se diferencia mesmo, né, depois que eu entrei na igreja eu abri minha cabeça, né, fiquei com vontade de fazer outras coisas, igual na escola que estava, tinha amigos de ouro igreja lá e a gente tava pensando em forma um grupo, não era só pras coisas da religião, sabe, era também, pra chamar outros jovens também, mas pra pensar o que estava acontecendo na escola também, né, acho que eu fiquei mais preocupada depois que entrei na igreja com as coisas que estou vivendo (Jovem 1, 14 anos, feminino).

Geíse: quais essas outras coisas que você passou a se preocupar?

Ah! muita coisa, né, tipo assim, na escola, tem muita violência, né, tem drogas, tem muita humilhação também, né, ninguém escuta os alunos na escola. (Jovem 14 anos, feminino).

Geíse: vocês formaram um grupo na escola?

A gente ainda não fez nada não, a gente tá só conversando mesmo, com a ideia né, pensando mesmo, né (Jovem 14 anos, feminino).

Contudo, os jovens da igreja pentecostal/neopentecostal investigada nesta pesquisa,

parecem buscar as saídas e enfrentamentos, posições e indignações frente às situações vivenciadas, ainda, no campo do privado. Os jovens desejam mudar a situação, buscando um lugar de convivência em que se sintam valorizados. Mas suas saídas, ainda, parecem ficar restritas, mesmo diante da humilhação sofrida e de uma demarcação de conflito geracional, referenciadas às questões que envolvem o pastor, os familiares e o chefe, e as saídas que se resolvem, também, individualmente, resistindo e não aceitando mais a humilhação em um plano individual de enfrentamento.

Por exemplo, se você busca, se você converte, porque na verdade o que a gente fala , o que a gente procura falar com as pessoas , é que Deus, ele vem pra abençoar o lado espiritual da pessoa, pra trazer paz, pra trazer alegria, pra trazer a transformação e aquilo que sai do seu interior ele acaba progredindo pro seu exterior, logo se você procura uma mudança de vida de dentro você acarreta uma mudança de vida pra fora, então você passa perceber coisas que você não percebia, você passa a ter valor você, que você não tinha, por exemplo, tem pessoas que elas, quando elas não eram convertidas, elas se sentiam pessoas desprezadas, pessoas sem valor, pessoas que não tinham amor, é isso que a igreja procura dá pra as pessoas, que as pessoas tenha um valor, ainda que as outras não enxergam isso nela, que as pessoas tem importância, ainda que as outras não enxergam isso nela, é isso que faz com que as pessoas queiram buscar e crescer e melhorar a vida entendeu, porque, as vezes, a pessoa na igreja, ela não vai ver alguém virar pra ela e fala, ah! você não tem potencial pra isso, você não pode, eu já ouvi, eu já ouvi as pessoas falarem comigo você nunca vai conseguir ser isso, nunca vai conseguir aquilo e eu já fui deprimida pelo meus próprios familiares porque eles sentiam inferioridade e passavam aquilo pra mim,entendeu e na igreja consegui força pra superar tudo isso, não aceitar aquela passividade e negatividade na minha vida, me deu força pra lutar contra e acreditar que podia alcançar outra coisa na vida (Jovem 6, 19 anos, feminino).

Arenari e Torres (2010) utilizando da leitura psicossocial de Jessé de Souza (2003, 2004, 2009) levantam a tese de que o pentecostalismo no Brasil se configurou enquanto uma religião dos pobres pelo suporte que trouxe para uma classe social, excluída dos processos de socialização necessários para *tornar-se gente*, ou seja, dos aparatos sócio-cognitivos importantes ao sistema capitalista que, gerasse fonte de dignidade e reconhecimento social para esses indivíduos. As classes abastadas tiveram as oportunidades e condições para lograrem êxito dentro do projeto moderno liberal, desenvolvendo essas características pautadas na economia emocional, disciplina para o trabalho e assim, são reconhecidos socialmente, recebendo as recompensas sociais garantidas àqueles que, digamos assim, se modernizaram, detendo, por isso mesmo, privilégio de classe que se autoproduz e reproduz nos processos de socialização diferenciados por classe social (Souza, 2003, 2004).

Segundo Honneth (2003), o reconhecimento de injustiças e de desrespeitos vivenciados pelo sujeito, pode acarretar em formas de resistência, inclusive em nível individual, mas, a resistência coletiva surge a partir do compartilhamento dos sujeitos, que vivenciam formas de lesão moral, até então tidas como individual e privada, que passam a ser

interpretadas como típicas de um grupo inteiro podendo tornar-se “lutas coletiva por reconhecimento” (Honneth, 2003), mesmo que ainda, no discurso, os jovens comecem a vislumbrar a possibilidade de identificar problemas e a pensar em resolvê-los de formas mais coletivas, como a ideia de montar um grupo na escola, as conversas para pensarem jeitos de negociar com os adultos da igreja, são exemplos disso.

De acordo com esse autor mesmo quando a luta social é interpretada a partir de experiências morais, nas quais, o sujeito é privado do reconhecimento social, não é possível definir a priori como a resistência será expressa, por exemplo, se essa assumirá ou não uma forma violenta, formas mais individualizadas e/ou até formas mais coletivas de enfrentamento e mudança social. Os jovens aqui pesquisados parecem estar refletindo sobre os seus lugares e compreendendo suas humilhações como fruto de seus pertencimentos sociais, mas, que ainda, tem implicado em saídas mais individualizadas, em detrimento de buscas mais coletivas, o que poderia lhes trazer ganhos mais concretos coletivamente falando, principalmente, em suas críticas e demandas relacionadas à participação, tanto dentro da igreja, como fora dela. No entanto, embora, esses jovens não tenham conseguido envolver em situações concretas, no discurso colocam posições que sinalizam para um caminho mais coletivo de atuação e envolvimento, sendo críticos em relação ao próprio posicionamento das igrejas que atuam, em perspectivas mais individualistas.

Sim, se a gente vê as pessoas se afundando e não faz nada, o buraco vai ser bem maior, é a possibilidade de melhorar o nosso bairro, as igrejas por defenderem as bandeiras do evangelho, desejar bem ao próximo, por desejarem que os outros estejam bem, livre da morte, livre de doenças, livre de ter que interromper todos os seus projetos, eu acho que isso faz parte de nossa função, isso deve ser uma preocupação nossa, embora, tenham aqueles que não se preocupam com nada, além do que ter o seu ministério, uma banda, mas tem pessoas se preocupa de verdade com o próximo, em todas as igrejas. Desejar o bem do próximo e fazer algo para isso é um propósito da igreja e não devemos perder nosso foco, mas é triste ver que as igrejas estão perdendo isso também (Jovem 5, 21 anos, masculino).

A partir dos processos de construções sociais estabelecidos por estes jovens e das pontuações sobre o reconhecimento social, podemos inserir a discussão de Jessé de Souza (2009) sobre a construção da *ralé brasileira*. Esses jovens passam por processos de socialização que os colocam em desvantagem social em relação aos quadros cognitivos e emocionais valorizados em uma sociedade capitalista, assim, em suas inserções, a vergonha social, as estimas dilaceradas, as faltas de perspectivas em projetar um futuro promissor e de realizações, fazem parte de um aprendizado social gerando um sentimento de impotência e fracasso (Souza, 2009). Isso propicia, ainda, a aceitação de algumas condições vivenciadas, inclusive, os fracassos pessoais, se constituindo no que este autor chama de *habitus precário*

(Souza, 2009).

Dentro deste contexto, a religião pentecostal/neopentecostal parece estar contribuindo para a possibilidade de um reconhecimento social e de valorização de capacidades desses jovens, levando-os a acreditar que podem atuar nos espaços em que estão inseridos, isso os tem levado a arriscar mais, apostando em seus projetos de vida e busca de superação de lugares sociais pré-determinados e não reconhecimento deles enquanto *gente*.

A minha entrada na igreja ajudou muito no meu caráter que foi moldando em mim que até hoje não encontrei em pessoa nenhuma, o jeito de enxergar um pouco a frente daquilo que está acontecendo, olhar as pessoas fazendo e acreditar que posso aprender e aprender fácil, nas aulas de violão, nossa, as pessoas perguntarem você já aprendeu antes e eu dizer não. Na escola fui o orador de minha turma e as pessoas, até os professores falaram que eu tinha que ser político que eu falava bem e coisa e tal (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Mas suas falas, muito influenciadas, pelos princípios de solidariedade e altruísmo incorporados do discurso religioso pentecostal/neopentecostal, tem possibilitado que esses jovens comecem a se preocupar com as questões de humilhações e falta de respeito e reconhecimento social para além de suas próprias vivências pessoais. Percebemos o quanto as igrejas pentecostais/neopentecostais, adquirem um lugar de socialização e sociabilidade desses jovens, restituindo-lhes um pouco de dignidade e autoestima que os tem mobilizado, pelo menos, na direção de uma reflexividade de suas vidas e pertencimentos sociais. Por isso, se por um lado, a igreja tem se colocado enquanto um lugar de controle e tutela desses jovens, por outro parece estar se constituindo enquanto uma oportunidade de encontro coletivo e de certo empoderamento destes jovens.

O próprio Mead (2010), idealizou que é no interior do processo de cooperação grupal que o self emerge, com a reflexividade assumindo a dimensão mais significativa da experiência humana; Para Mead (2010), a implicação dos indivíduos numa sequência de empreendimentos coletivos forma selves voltados para o aperfeiçoamento do convívio social, como, também, propicia o estímulo da capacidade reflexiva individual e coletiva.

É neste contexto que a religiosidade e a inserção nas igrejas expressam a possibilidade de uma ressocialização que os dotam de recursos necessários ao projeto de mobilidade e reconhecimento social. As classes pobres, sem acesso a uma educação de qualidade, buscam nas igrejas pentecostal/neopentecostais, um capital social necessário para o reconhecimento de suas dignidades (Souza, 2003, 2004, 2009; Arenari & Torres, 2010), bem como, a possibilidade de constituição de identidades mais autônomas. Podemos pensar que a juventude pobre e favelada vê em suas inserções/participações via religião

pentecostal/neopentecostal, a possibilidade de aquisição de capital social para transformá-lo em capital cultural e econômico, bem como origem de distinção social positiva e construção de identidades mais emancipatórias, pois reflexivas.

4.1.3 Construção de Identidades: para além da atribuição social.

A entrada na instituição evangélica mostrou-se significativa para vários jovens no sentido de poderem realizar o compartilhamento de valores e concepções em torno de uma proposta do significado de ser jovem evangélico pentecostal no Aglomerado da Serra. Essa possibilidade de trocas e vivências em torno das atividades e encontros da igreja da qual fazem parte tornou-se mais uma característica identitária, na medida em que contribui para esses jovens se constituírem a partir de outros códigos de valores que não aqueles atribuídos socialmente pela via da negatividade de suas práticas, discursos e formas de ser e se expressar socialmente.

olha, eu tinha complexo de inferioridade, era tímido até não poder mais, eu conversava olhando pra baixo, se as pessoas falavam mais alto eu até gaguejava, e quando entrei pra igreja uma das primeiras coisas que deus arrancou de mim foi isso, hoje eu consigo conversar com qualquer pessoa olhando nos olhos, sem medo, sem me achar inferior, sem me sentir baixo, sem me sentir inútil, essa foi a uma grande coisa que a participação na igreja fez por mim, porque aí eu comecei a me envolver mais, a ter coragem de participar mais das coisas, dá o meu palpite também, antes eu ficava só escutando, né. (Jovem 5, 21 anos, masculino)

mudou, acho que sim, por que antigamente antes de ir à igreja, a gente pensava cada coisa negativa, acho que não vou conseguir isso e aquilo, depois que eu fui para igreja, aí a gente pôde ter uma visão mais além, eu posso aquilo eu consigo, pensava que deus iria me ajudar naquilo, por que antigamente eu só pensava negativo, agora não eu penso, eu posso, eu consigo, as vezes, eu até fico brincando com o meu namorado, ele fala, e não é isso não, eu falo com ele, eu confio no meu taco, ele diz que não vai dar certo, mais na hora que vai ver, a coisa da certo, eu fiz até uma aposta com ele de uma coisa que eu queria muito, eu disse vou fazer desse jeito e vou conseguir e ele disse você está doida, eu falei que confiava no meu taco, quando nos fomos ver aconteceu do jeito que falei e eu consegui o que queria, eu hoje já tenho mais firmeza naquilo que a gente fala e acredita, sabe. (Jovem 4, 20 anos, feminino)

No entanto, cabe destacar a observação durante a inserção em campo, de uma construção de uma identidade social para estes jovens pobres e favelados que passam por uma atribuição social de lugares e papéis sociais designados, quase como um destino determinado e, do qual não podem fugir, essa atribuição está associada principalmente com os seus demarcadores de local de moradia e classe social. Eles são heterodesignados pela falta e carência, concepções orientadoras de ações destinadas a este grupo social, sobre, os quais se

justificam o intenso controle e tutela. Essas atribuições são demarcadas por diferenciações entre grupos sociais e que, muitas vezes, se articulam com formas de manutenção de privilégios sociais de determinados grupos, na manutenção destas atribuições, bem como na legitimação delas no âmbito das relações sociais. Assim, na relação identidade e diferença, esse jovem pobre e favelado é visto, dentro desta linha de raciocínio, como sendo esse outro, o diferente, aquele que deve ser classificado socialmente e que, portanto, precisa ser salvo dessa sua condição marginal.

A juventude hoje tá muito perdida, eles tão perdidos, por isso precisamos resgatá-los, é resgatar valores, é por limite na juventude, como dizem aí, né, tá tudo dominado e o mundo jaz do maligno, a nossa missão é resgatar almas, o caso do jovem é que ele acha que pode tudo, mas não arca depois com a consequência, eles não agüentam a consequência, precisam ser disciplinados, disciplinados, que desobedecer as leis de deus e dos homens também, não é brincadeira, tem consequências pra nossa vida, pra de todo mundo, quando isso acontece, o jovem tem o limite dele até onde ele pode ir, esse é o trabalho que a gente busca colocar na cabeça do jovem. (Pastor, 50 anos, masculino)

Percebe-se uma relação de poder colocada entre a juventude e os adultos deste contexto, em que a função da igreja torna-se mais um local de preparação e controle desses jovens, que só poderão ser gente, de fato, no futuro. Isso termina legitimando relações de exploração, dominação e reprodução de valores que devem ser seguidos por estes jovens, como por exemplo, abrir mão de seus cultos *funks* para o culto pentecostal. Somente a participação nas igrejas pentecostais/neopentecostais e o seguimento dos comportamentos prescritos por ela garantirá a libertação e o alcance da condição desejável. Esse desejável se coloca pelo campo do outro e não dos próprios jovens. Nesse sentido, a relação de poder que se estabelece entre jovens e adultos é clara e tem consequências, como dito acima, de exploração, dominação e deslegitimação desses sujeitos jovens, tanto dentro quanto fora da igreja (Mayorga, 2006). Para ser tratado como igual esse jovem deve assumir e internalizar os valores e práticas do mundo adulto.

Jovem é assim, quer isso novidade, coisa pra fazer, um motivo das drogas trazer tanto jovem pra eles é isso, o novo, a sensação nova. É isso que a gente tenta passar pro jovem, jovem tem que ser disciplinado (orientado), no dia a dia, tem que ensinar ele, olha isso pode isso não pode, é realidade jovem é assim se, você não ensinar ele vai meter os pés pela as mãos, e o que a igreja mais quer é formar um jovem com caráter. Porque o nosso jovem é nosso futuro de amanhã, isso é fato, se eu não cuidar dos jovens, se a irmã não trouxer os filhos dela, se não cuidar dos jovens que vem na igreja, quem vai ser os nossos futuros pastores, é o único projeto a longo prazo que você consegue ver nítido, a igreja tem que gerar futuro pastores, futuro obreiro, é o único projeto a longo prazo que exige fixo. (Liderança adulta, 30 anos, feminino)

Por isso, a discussão sobre identidade e diferença se faz pertinente. Pois as atribuições sociais, muitas vezes, são construídas com referência à noção de um sujeito universal, muito

distante e diferente daquilo que constitui, nos seus cotidianos, os jovens pobres e moradores de favela. Estes passam a ser definidos pela negação daquilo que seria o modelo a ser perseguido: homem, adulto, branco, classe média alta, heterossexual, morador das zonas central e sul das cidades. Assim, podemos identificar nas falas dos interlocutores desta pesquisa que ao afirmar uma identidade proclamando sua diferença, pelo viés da inferioridade e da falta do outro, se expressa os mecanismo de garantias de privilégios sociais, aos recursos valorizados socialmente, mantendo os grupos assimetricamente situados (Silva, 2000), mas possível e legitimado dentro de um discurso de igualdades para todos, muitas vezes incorporado pelos próprios sujeitos subalternizados.

O jovem precisa ser constantemente acompanhado, por isso as igrejas fazem um trabalho diferenciado, em todos os lugares, os jovens ricos também, mas aqui tem a questão das drogas, do jovem querer andar com roupa de marca, tênis de marca, ter um celular chiquetermo, sabe, né, o jovem precisa disso porque ele é mais envolvida com o mundo, eles precisam mais, os jovens é mais, são mais apegados a coisas humanas, como eu disse, e aqui na serra tem muita coisa pra atraí o jovem, no mundo, não tem dinheiro, vida difícil, vai buscar no caminho mais fácil, eles acham que é mais fácil, né, mais paga o preço com a vida as vezes, né, não sei o que tem nas cabeças deles não, como eu já falei, agora é só funk, pra tudo quanto é lado na serra, o funk eles enchem, não dá nem pra passar na rua, e o que eles tão ganhando com isso, nada, as meninas tão engravidando, os meninos tão morrendo, só isso. (Liderança adulta, 30 anos, feminino).

A teoria de construção social do self de George Mead (2010) é, ainda hoje, bastante adequada para a análise das interações sociais e pode ser identificada em vários pontos quando nos debruçamos sobre os processos de participação juvenil no contexto de favela em articulação com o pentecostalismo. Essa teoria pode ser definida enquanto os meios comunicacionais estabelecidos através da linguagem na sociedade a partir do encontro dos indivíduos em contextos de interações sociais. É possível pensar a forma como os indivíduos organizam as experiências vivenciadas e isso tem a ver com a capacidade de percepção do que está ocorrendo (Mead, 2010). Assim, percebemos que os jovens têm refletido muito sobre as suas condições dentro de um contexto maior, em que as posições construídas sobre eles têm sido questionadas/interpeladas e as soluções, também, relativizam posições cristalizadas sobre a condição de ser evangélico, pois estes, também, vivem em um contexto das relações estabelecidas no e com o mundo.

As pessoas acham que o crente tá por fora de tudo, não é mais assim, a gente tá evoluindo também, junto com as coisas do mundo, não é mais tão separado, claro que a gente tem um jeito de vestir, de falar que diferencia a gente dos outros jovens que estão no mundo, mas, até isso tá relativizando hoje, já tem homens usando brinco na igreja, já tem meninas usando roupas mais decotadas, essas coisas. (Jovem 6, 19 anos, feminino)

As pessoas veem a gente com uns olhos diferente porque se a gente tá no mundo eles falam,

ah! Essa aí é piriguete, que não sei o que, e quando a gente tá na igreja não, eles falam, ah não essa daí a gente não pode chamar de piriguete, a igreja te ajuda, sabe, pra você não seguiu uma coisa que tá todo mundo seguindo, entendeu (Jovem 2, 15 anos, feminino).

A perspectiva interacionista de Mead (2010), portanto, permite perceber a constituição das identidades como construções historicamente localizáveis, a partir de interesses e demandas também identificáveis. Por isso, faz-se importante compreender e problematizar as concepções colocadas sobre as explicações de fenômenos como o da juventude pobre, agregando também, nas interpretações sobre a participação desses jovens em interface com a religião pentecostal, o entendimento de quais os enquadres interacionais que estão em jogo e com os quais os jovens operam essas leituras a partir de modos de interações sociais que estão sendo colocadas em seus contextos. Assim, em relação a essas formas de relações sociais, observamos as possibilidades de suas participações estarem inseridas dentro da interpretação das ações da juventude pobre, muito marcada, pelo viés da atribuição negativa, marcado por carências econômicas como geradoras das demais formas de carências (cultural, simbólica, etc). As falas dos adultos e até mesmo de alguns dos jovens entrevistados pontuam o enquadramento desses atribuindo-lhes determinados papéis e funções sociais de deslegitimação e desclassificação social.

O diabo luta mais contra a vida do jovem, comigo tá acontecendo muita coisa pra me tirar da igreja, o diabo tenta mais em cima dos jovens, por que os jovens são mais fracos ainda, eles tão conhecendo a vida, se preparando pra ela aí o diabo mostra o que tem só de bom, mas depois vai vim o de ruim também, o jovem atrai mais pra essa coisa de funk, de viver a vida, sem responsabilidade nenhuma, o tempo passa e a gente não faz nada.(Jovem 2, 15 anos, feminino).

É por que essa proposta de abrir o culto da mocidade no sábado surgiu pela necessidade que o jovem precisa de ocupar o tempo dele, e se a igreja não provocar meio para isso, ele vai procurar outros meios e realmente outros meio que pode procurar é lá fora, então a igreja, ela tem que ter essa prioridade, a igreja tem que fazer, a igreja tem que ter meio ou forma de prender os jovens dentro da igreja e de que forma ela vai prender jovem na igreja? Eu te pergunto, você sabe, é da sua área, psicologia, né, promovendo evento com o jovem na igreja, agora a igreja, se hoje ela não tem projeto pro jovem é difícil manter eles aqui, a concorrência lá fora é muito grande, nossa visão é tentar prender jovem, nós temos hoje que buscar mais na nossa igreja, se não vamos perder os nossos jovens mesmo.(Liderança adulta, 30 anos, feminino).

É importante destacar que, segundo Mead (2010), a emergência do self/identidade deve ser compreendida enquanto a maneira como os indivíduos particularmente se implicam subjetivamente em um determinado contexto social e não uma teorização sobre a organização somente da estrutura social. Assim, interessa nesta proposta de pesquisa o contexto do micro, das relações/interações sociais, o cotidiano destas relações estabelecidas e como este grupo,

de jovens do Aglomerado da serra, em sua participação através do pentecostalismo, tem percebido e interpretado essas relações sociais em seus contextos, cenas de atuação e as percepções e possibilidades de emergência do 'eu' nas e a partir das diferentes realidades sociais, com as quais tomam contato dentro da igreja e fora dela. Observamos que, muitas vezes, eles incorporam e introjetam essas concepções negativas, mas vale ressaltar que a tentativa deles se coloca diferente das perspectivas dos adultos, pois o que os jovens pobres e favelados denunciam é a renúncia a este lugar prescrito e naturalizado de *criminalização* e *sexualidade precoce*.

Os jovens desta pesquisa percebem a situação ao qual encontram-se inseridos como construída a partir de toda uma lógica de exclusão social e de justificativa para ações de controle e tutela sobre eles e, assim, têm refletido e se posicionado de uma forma crítica diante desse contexto social.

Eu acho que é preconceito, as pessoas que vivem aqui são pobres, algumas negras, sofrem preconceito, discriminação e todo ser humano tem uma vontade de obter respeito, certo? Eu acho que, infelizmente as pessoas mais desrespeitadas aqui são os traficantes e as pessoas encaminharem pra essa vida, é um forma de obter respeito, então que pessoa que não quer ter respeito e dinheiro, acho que muitas vezes o que faz o jovem aqui ter essa via de mão única (o tráfico com única opção) é isso, mas muita gente foge disso, eu mesmo, estudei com jovens que como eu, é daqui e de família pobre, mas tinha um objetivo e tinha um sonho, não é bem assim, ser daqui vai pro tráfico, vai ser mulher de malandro, eu lembro que na minha sala da escola tinha somente cinco homens e nenhum dos cinco foi pro caminho errado, todo mundo que estudou comigo tá bem encaminhado, um tá terminando o curso de administração, o outro o curso técnico de enfermagem, quem não quis fazer faculdade, tá fazendo curso técnico, se profissionalizando, até hoje nunca vi nenhuma das meninas que estudou comigo de shortinho na praça, não vi nenhuma delas virando piriguete, nenhum dos rapazes que estudou comigo vendendo droga, então isso pra mim, isso aí pra mim é um erro de observação das pessoas, elas estão observando errado. Olha a gente tem uns 60 mil moradores e digamos que no máximo uns 200 traficantes, a gente vai olhar a minoria e julgar todo mundo, não pode, isso tá totalmente errado, tem muita gente andando na contra mão disso, tem muita gente lutando, enfrentando sol, chuva e consegue e vence na vida, constroem família e vivem com dignidade, eu acho que isso as pessoas não veem. A estatística está esquecendo de vir perguntar pra gente, vem na favela, sai perguntando um por um e aí o que você fez da sua vida, o que você vê, o que costuma acontecer aqui. (Jovem 6, 19 anos, feminino).

A constituição de identidades desses atores sociais vai sendo forjada em processos de interações sociais, nas tensões estabelecidas pelos e com os outros (adultos, ricos, brancos, homens, morador do asfalto), ou seja, a partir de uma visão adultocêntrica da sociedade articulada com seus pertencimentos de classe, local de moradia, dentre outras (Mead, 2010). Mead (2010) traz contribuições que nos ajuda a lançar um olhar interacionista nas construções de identidades desses jovens. Esse processo de construção de identidades dos jovens aqui estudado, tem ocorrido a partir das interações deles estabelecidas e orientadas pela atribuição do outro. Sendo os jovens pobres e favelados o diferente da relação, são concebidos como inferiores, incompletos em relação aos adultos, mas, também, por seus demarcadores de

gênero, pobreza e local de moradia. No entanto, ainda, seguindo colocações deste autor, esse jovem não é uma folha em branco, onde se inscreve toda a atribuição dada a eles socialmente. É possível identificar agência diante de toda subalternidade e opressão vivenciadas. Esses jovens têm se posicionado diante dessas atribuições, rejeitando lugares inferiorizados anunciados e refletindo sobre estes, bem como, criando mecanismos de resistência, mesmo que ainda muito invisibilizados, mas que tem contribuído para a produção de identidades mais ou menos empoderadas e com maior potencialidade de autonomia frente às condições de vida concreta.

Acho que o que os jovens buscam no tráfico, é o mesmo que a gente busca na igreja, poder, só que são caminhos diferentes, a gente que ter poder sobre nossa vida, poder de fazer algo diferente, eles buscam o poder pelo medo, mas é um tipo de respeito que eles querem também, a gente também quer respeito, mas é que o nosso respeito vem pelo nosso caráter e não pela arma, eu acho que esse é a diferença principal e a melhor de todas as diferenças, né, o outro é que o nosso respeito não nos tira a paz de deitar a cabeça no travesseiro e dormir, porque não devemos nada pra ninguém e não corremos o risco de morrer pela mão de ninguém, poder transitar livremente e ser respeitado em qualquer lugar e não ficar reduzido aquele lugar onde eu tenho uma boca e eu sou traficante, ser respeitado em qualquer lugar, eu entro e saio em qualquer lugar da serra, qualquer casa que eu for convidado eu vou, pelo meu jeito de andar, de vestir e de falar, todo mundo sabe que eu sou evangélico e não mexe comigo não, isso é outra coisa que não tem preço, nos já passamos tanta dificuldade e ainda, vamos perder a liberdade de ir e vir, ah! Eu só posso ficar aqui, mas por que? Porque o pessoal lá de baixo que matar o pessoal daqui. Isso não é respeito, é prisão, eles acham que é respeito, é poder, mas se for analisar mesmo não é, por isso eu acho que o respeito que a gente tem é libertador. (Jovem 5, 21 anos, masculino).

A possibilidade de transformar-se neste processo torna-se uma ação que, necessariamente, implica na redefinição e na ressignificação do mundo, o que demanda, em consequência, uma ressignificação de si mesmo no jogo das relações sociais estabelecidas no interior da igreja e para além dela. Neste sentido, exige-se dos jovens deslocamentos de posições de maior passividade e obediência, exigindo posicionamentos de pró-atividade, mesmo que isto traga algum ônus em suas vidas, buscando ir na direção de suas escolhas de não aceitação de lugares subalternizados e de humilhação social.

Eu acho que a gente busca algo diferente, uma mudança de vida e essa mudança de vida a gente encontra na igreja e parece que a partir daí os olhos da gente se abre para o mundo e aí ela começa a sonhar com uma casa, com um ambiente melhor pra viver, longe do tráfico, de pessoas que só tentaram afundar a gente, sabe, o objetivo na igreja é crescer e multiplicar, eu vou evoluir, cresço minha visão, começo a realizar meus sonhos e quero multiplicar aquilo com os outros que estão a minha volta, a gente começa a pensar que não precisa passar por tudo que a gente passa a desejar um mundo melhor, eu quero poder conquistar minhas coisas como todo mundo. (Jovem 7, 24 anos, masculino).

Dessa forma, vale destacar que os jovens não estão totalmente passivos diante de certas imposições e concepções colocadas sobre e para eles neste contexto de atribuição social, percebe-se através do material empírico, que eles vislumbram possibilidade nestes

espaços, para além daqueles de estigmas sociais. Estes jovens possuem uma vontade de refletir sobre suas realidades e de pensar estes espaços enquanto lugares de aprendizado social e de busca de recursos simbólicos e materiais para o enfrentamento de suas realidades. Pontuam projetos de como a religião pentecostal/neopentecostal pode e deve se tornar um espaço para a juventude pobre e favelada, como lugar de possibilidade para exercitar a autonomia.

O jovem espera mais educação e trabalho, que o governo deveria planejar e dar mais chances para que o caminho das drogas não fosse uma solução para os jovens desempregados daqui. (Jovem 6, 19 anos, feminino)

Um dia fomos pegar um taxi, eu e minha mãe e minha vó e a gente disse onde a gente queria ir e o taxista teve medo, não queria levar a gente mesmo. Já era mais de meia noite e a gente ficou com dificuldade de vir pra casa, minha mãe tava com o dinheiro e a gente não consegui pegar um táxi, ela brigou com o taxistas, tava muito nervosa e ele chamou e ele, falou sai daqui suas faveladas, isso dá muita raiva, as vezes de morar aqui, como eu falo, não é que eu não goste entendeu, é de como as outras pessoas de lá de baixo vê a gente aqui, humilha muito. (Jovem 2, 15 anos, feminino)

Na realidade o nosso sonho era ver aqueles meninos que andavam com arma na mão andando com a biblia na mão, na verdade a igreja tiraria deles o risco de morte daria par eles uma chance para acreditar que não é bem assim, no tráfico poderia tá vivo hoje e não estar amanhã, na verdade eram pessoas que tinha talento incrível, que eu olhava assim e falava, nó, podia ser gerente de uma loja, olha só como que é atencioso, detalhista, capacidade de organização e liderança, pessoas que poderiam ser bem sucedidas na vida e estão jogando a vida fora, eu penso que a igreja poderia ajudar muito eles nesse ponto, mesmo que eles não fizessem nada na igreja só abandonassem, já tava ótimo, pois não seriam vidas destruídas, jovens com talentos mortos tão novos. (Jovem 5, 21 anos, masculino)

Contudo, apesar das reflexões e pontuações sobre os problemas enfrentados, percebemos que existe, por outro lado, uma perspectiva mais individualizada de busca das soluções para o enfrentamento das condições adversas vivenciadas.

Eu sei que eu posso conseguir o que eu quiser, tendo força de vontade e fé em deus e ele prometeu dar a vitória se, a gente fizer a nossa parte é claro, o evangélico sabe que pode conseguir tudo e que o fracasso não faz parte da vida dele isso é a promessa de Deus. (Jovem 2, 15 anos, feminino)

A gente tem que viver do bom da terra, você não precisa ficar feito um doido correndo atrás quando tem que ser seu, deus manda pra você, não to dizendo que você tem que ficar parado de boca aberta esperando cair do céu, não é isso, entendeu, é ter essa tranquilidade que você confia em deus, tá fazendo a sua parte e a coisa vai acontecer e tem isso também de você começar a encarar os problemas diferentes, você sabe que vai ser resolvido, você não fica mais fritando com aquilo na sua cabeça, entendeu. (Jovem 3, 21 anos, masculino)

Identificamos um movimento que poderíamos chamar de *privacidades compartilhadas* (Tejerina, 2005), sendo assim, os jovens experienciam uma dimensão que dá visibilidade aos dilemas pessoais compartilhados que, por sua vez, instituem novas construções sociais

possíveis de serem transformadas em uma ação nos seus cotidianos. Essas experiências de humilhação e subalternidades, antes vivenciadas na esfera do privado, portanto muito individualizadas, tomadas como questões pessoais, começam a ganhar certa visibilidade de algo que pode sinalizar uma disputa de sentidos no espaço mais pré-político, emergindo nesta esfera de vivências como algo compartilhado e entendido enquanto direcionado a um grupo específico devido ao seu pertencimento social. (Tejerina, 2005, p.73).

Foi chocante, né, comoveu todo mundo, a igreja não fez nada não, né, mas a gente conversou muito entre a gente, gerou muita conversa, esse negocio aí de dizer que é a volta do fim do mundo, é verdade, né, tá na bíblia, muitas coisas vão acontecer cabuloso mesmo, mas tem pelo lado humano, também, muita injustiça, mesmo, preconceito contra o pessoal aqui da favela, achar que todo mundo que mora aqui é bandido, é muita injustiça que deus não quer, isso, né, ele não quer que o crente sofra, o escolhido de deus sofra, né. Eu acho que deus é liberdade, liberdade pra viver e viver bem. Eu lembro que a gente chegou pro ensaio e aí a gente foi conversar, eu já passei por batida policial, mas, tem isso que a gente tava comentando, tem o jeito de quem é que eles mais param, a gente tem um jeito de se vestir, de falar e até de andar diferente, né, o pastor pega, muito no pé de usar boné, brinco essas coisas, a gente fica conversando sobre isso que o que a pessoas veste e tal tem nada a ver, vai mais do sentimento, entendeu. A gente troca muito a respeito de que o pobre, no geral, não vou falar só o jovem não, ele é muito discriminado, agora pro jovem pega mais ainda, a gente ficou discutindo muito essa coisa. (Jovem 7, 24 anos, masculino).

Os jovens investigados por esta pesquisa delineavam projetos mais coletivizados, por exemplo, a possibilidade de organizarem um grupo de *hip hop* (dança de rua) dentro da igreja. Também, discutiam sobre o fato de suas ações e projetos para a igreja serem sempre lidos com cautela e necessidade de tutelas por parte dos adultos. Nesse sentido, pontuavam a necessidade de uma igreja que atendesse mais as demandas, bem como tivesse mais a cara da juventude, com cultos mais dinâmicos e festivos, incorporação da cultura Hip Hop, dentre outras pontuações.

No entanto, se a juventude vislumbrava muitos planos, eles se perdiam com o tempo, eles não conseguiam se articular em um projeto que pudesse interpelar as suas subalternidades dentro da igreja e negociar de forma mais sistemática e continua suas pautas. Contudo, esse desânimo era fruto da desconfiança dos adultos, da impossibilidade de serem reconhecidos como sujeitos que fazem acontecer e não como projetos dos adultos, momento de preparação para um dia ocupar o lugar de decisão. No retorno realizado pela pesquisadora à igreja, no mês de dezembro, dois jovens, entrevistados e que estavam bem atuantes na igreja durante a inserção no campo, já não estavam participando das atividades. Segundo informações, o afastamento desses jovens era explicado de forma vaga, por problemas pessoais. Diante das observações, o contexto de muito controle e prescrição do como deve ser, tem desmotivado os jovens a permanecerem nestes espaços. Assim sendo, o projeto da organização da juventude

dentro da igreja fica a mercê de que primeiro apareça alguém adulto que possa liderar esses jovens, é como se eles não pudessem andar com suas próprias pernas e definir entre eles quem seria uma liderança efetiva, precisam ser tutelados, vigiados, pois sempre tem a possibilidade de desandarem e desviarem daquilo que está prescrito, do que deve ser.

Dentro de uma perspectiva do entendimento dos indivíduos enquanto atores sociais, a identidade para Mead (2010) se constituirá como o resultado de uma negociação realizada no conjunto de interações sociais, no entanto, a identidade não se reduz a isso somente, mas engloba a articulação dessas interações dentro das estruturas e/ou instituições sociais. Ao apresentar o modelo interacionista presente na constituição do self/identidade, este autor discorre sobre a possibilidade de agência dos atores sociais em um determinado cenário possível de atuação do seu eu, não se constitui uma escolha livre deste indivíduo e está relacionado e influenciado pelo contexto social ao qual encontra-se inserido, tem a ver com os processos de socialização primária e secundária estabelecidos e vivenciados pelos indivíduos.

Assim, a construção de identidades é contingencial e marcada por uma multiplicidade de demarcadores socialmente estabelecidos. Podemos perceber como alguns desses demarcadores expressam-se na dinâmica da construção de identidades desses jovens pobres e favelados. Exemplos dessas dinâmicas referem-se ao trânsito tanto dentro quanto fora do espaço do Aglomerado da Serra e a manifestação cultural desse grupo, o *funk*.

As jovens já pontuaram em falas acima a escolha da igreja como aquilo que lhes resta para fugir de uma anunciação no campo da sexualidade enquanto mulheres sem valor. Aqui se colocam duas questões: a primeira diz respeito ao fato de que é negado aos jovens o seu direito a sexualidade, assim, o manejo em vez de recair em ações que discutam e informem sobre as possibilidades de exercício da sexualidade com mais autonomia, trabalha na esfera da desqualificação e controle dessa dimensão humana, inclusive proibindo-se a ida a qualquer evento de *funk*, visto como uma praga que tem deteriorado a juventude daquele contexto, principalmente, pelo funk estar associado ao acesso e circulação de drogas e sexo.

A possibilidade de renunciar ao *funk* avaliando-o como uma prática que desvaloriza a mulher deve ser vista entendendo o lugar que essas jovens passariam a ocupar ao se posicionarem como aquelas que gostam deste estilo musical. Assim, aderir à igreja e renegar ao *funk* é uma possibilidade de não serem olhadas enquanto aquilo que elas não são, piriguetes, com toda a representação que isso significa dentro do Aglomerado da Serra. Não ter valor, não ter reconhecimento por suas qualidades em outras esferas da vida, virar objeto sexual, etc.

No entanto, isso não as impediu de participar de um show de *funk* que aconteceu em

uma praça do Aglomerado da Serra. Essas jovens têm manifestado um comportamento de não aceitação da ordem instituída e prescrita para elas pela instituição religiosa. Suas inserções em igrejas pentecostais/neopentecostais tem possibilitado, também, um local de encontros coletivos, de momento para realizar coisas juntos, compartilhando as inquietações que tem subalternizado esses jovens no contexto das relações sociais dentro da igreja e fora dela.

Outro ponto diz respeito ao uso dos espaços urbanos pelos jovens. Os jovens, principalmente os homens, continuaram denunciando a segregação urbana que existe entre eles, decorrente dos processos sociais de exclusão e discriminação. Assim, na maioria das vezes sua circulação parece ficar restrita aos espaços do Aglomerado da Serra com poucas possibilidades de lazer em outros espaços da cidade. Mas, eles também denunciam ainda, o fato de que, mesmo dentro do espaço da comunidade, parece haver um limite para suas circulações e trânsitos.

Existe uma lei aqui que não pode passar e ficar andando de uma vila pra outra, que tem que ficar quieto, não sei o que. Eu acho que o advento que veio com a falta de circulação é o advento que veio com a droga no nosso Aglomerado, não posso ir ali, você marca de ir, não posso porque há uma disputa entre os meninos que tão no tráfico. (Jovem 3, 21 anos, masculino).

Dentro desta lógica excludente, esses atores podem vir a desenvolver possibilidades de poder transitar com o seu direito de ir e vir dentro das vilas da favela, rompendo com um ciclo do sentimento de insegurança e falta de liberdade. Embora eles não romantizem a situação, apresentando que é preciso não somente ser crente, mas se fazer reconhecido como tal, pois frente ao contexto de disputas dentro do tráfico de drogas, o controle em relação às pessoas que circulam em espaços considerados como territórios de determinados grupos do envolvido no tráfico de drogas, podem ser consideradas pessoas suspeitas como deladoras, sendo crente ou não.

Circulo bem pela serra, principalmente se estou com a Bíblia na mão, mas não é só tá com a Bíblia na mão, né, que permite a circulação, o seu dia a dia de igreja, sair pra evangelizar, apresentação na frente nos cultos que faz, que te dá conhecimento de você para pessoas que talvez você nem conhece, mesmo tipo assim, é preciso ficar na sua, porque um dia um deles (do tráfico) pode cismar com a minha cara e achar que tô levando informação. (Jovem 7, 24 anos, masculino)

Vale destacar que, o pertencimento religioso tem permitido a esses jovens transitarem pelo diversos espaços da favela sem os impedimentos demarcados para os que não são evangélicos.

Por ser visto como evangélico posso andar aonde quiser andar aqui dentro do Aglomerado,

aonde eu for tenho amigo, porque tem essa questão de poder ir, porque você eles está em guerra com um, né, e com outro, sim seria, acho que seria isso, pelo fato de ser evangélico, te dá outro lugar pelo pessoal que tá no tráfico também, acho que seria pela questão de respeito, sei lá, por que você tá ali, esta buscando a deus, você não esta fazendo nada de errado e não tá querendo ferrar ninguém, eles sabem disso, que a gente vai fazer tudo pra a ajudar, é da nossa índole de cristão. (Jovem 3, 21 anos, masculino)

Alan: eu entro e saio em qualquer lugar da serra, qualquer casa que eu for convidado eu vou, pelo meu jeito de andar, de vestir e de falar, todo mundo sabe que eu sou evangélico e não mexe, eu acho, isso é outra coisa que não tem preço, nós já passamos tanta dificuldade e ainda, vamos perder a liberdade de ir e vir, ah! (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Os jovens pentecostais/neopentecostais trazem a dimensão do empoderamento adquirido a partir de suas inserções religiosas e práticas de evangelização aproximando-se desses jovens do tráfico, pontuando o quanto eles, os pentecostais/neopentecostais, também perdem o medo, lançando-se no risco de ultrapassar a barreira de constrangimentos colocada para o trânsito livre dentro do espaço da favela e percebem que, muitas vezes, o cenário imaginado e construído sobre os jovens do tráfico é mais feio do que a realidade por detrás dele, a ponto do medo os paralisarem, impedindo esses jovens de circular pelo espaço onde nasceram. O contato com os jovens do tráfico os fazem desconstruírem imagens tão demarcadas pela negatividade em relação a esse grupo.

...mas, tem outra coisa não é só que o pessoal do tráfico passa a respeitar porque a gente é evangélico não, tem isso também, mas a gente também, perde o medo, a gente se sente com mais coragem pra enfrentar, então a gente vai e aí vai vendo que não é tão cabuloso como a gente tava pensando.(Jovem 5, 21 anos, masculino).

O direito de ir e vir desses jovens, parece ser expandidos em relação aos seus envolvimento em atividades culturais e de lazer organizadas pelas igrejas. Assim, o envolvimento nestas atividades, também se constitui em possibilidades de transitarem por outros espaços fora do Aglomerado da Serra, inclusive em viagens para outras cidades e outros estados participando tanto de eventos gospel, quanto de festivais e eventos seculares, quando envolvidos com grupos musicais e em eventos de encontros, seminários, etc.

a gente viaja, a gente toca muito fora nas outras igrejas lagoinha, a gente foi para o espírito santo dois meses atrás, a gente toca bastante aqui na região também, eu gosto de fazer isso, por que é uma coisa que eu gosto de fazer, e sei que estou fazendo a obra de deus da mesma forma, eu estou levando a palavra, eu falo, eu abro a bíblia e prego se for necessário, eu ministro eu toco, então não tem uma divisão, tem uma amizade um compromisso entre os jovens que tocam e eu acho isso muito importante.(Jovem 7, 24 anos, masculino).

Buscou-se nesta pesquisa o entendimento dos aspectos psicossociais envolvidos na construção de identidades destes jovens e isso implicou descentralizar do interior dos

indivíduos a origem e a emergência dessas identidades, deslocando a constituição delas no âmbito das relações sociais. Assim, transitar entre a atribuição e a regulação social imposta aos indivíduos, como também, identificar as estratégias utilizadas para a construção de identidades mais autônomas e marcadas pela positividade foi um ponto identificado entre os jovens estudados. Pensar sobre as implicações desses jovens em seus processos de transformação de si e do mundo, coloca pontos importantes de como eles, frente a contexto de tamanha desclassificação social marcada pela falta, carência e aspectos negativos, posicionam-se refletindo sobre os seus lugares e buscando formas de resistir a este contexto de opressões. A construção de uma identidade mais positiva e empoderada, mesmo que ainda em uma dimensão mais individualizada, tem sido uma das possibilidades que o contexto da religião pentecostal/neopentecostal tem proporcionado a esses jovens.

Realizar esses deslocamentos na leitura e na análise das potencialidades e limites da participação dos jovens pobres e favelados, não pode ser considerado pouca coisa do ponto de vista das possibilidades reais colocadas para a interpelação desses jovens em seus contextos de atuação. Assim, a igreja é um espaço que tem possibilitado a construção de identidades desses jovens pentecostais agregando elementos positivos que os leva a posicionar em seus lugares de inserção enquanto pessoas capazes de intervir em seus cursos de vida, olhando para as suas realidades de forma crítica e desejando mudanças em suas histórias e trajetórias de vida.

4.2 Articulando as categorias analíticas: *A Participação Social de jovens pentecostais em contexto de favela*

Identifica-se que a função dessas igrejas pentecostais/neopentecostais nos contextos de favela/periferia passa ser a de regulação das ações e formas de ser e expressar desses jovens, bem como de difusão de uma lógica meritocrática e individualizada na resolução dos problemas, frente ao contexto de nossa desigualdade social brasileira. Somado as consequências geradas dos processos de expansão e fortalecimento das políticas neoliberais, a falta de espaços para fazer coisas coletivamente, compõe o cenário que tem levado os jovens a participarem de igrejas pentecostais, quase se impondo como uma das poucas possibilidades colocadas para estes jovens, as igrejas terminam se constituindo em lugares de sociabilidades, lugar possível do encontro, da troca e que garante uma certa proteção a esses jovens diante de

identidades tão estigmatizadas e contextos de vulnerabilidades sociais.

Diante deste cenário, a participação desses jovens neste contexto se constitui enquanto uma participação social e não política, na medida em que esses jovens podem, mesmo dentro de um contexto de controle e tutela, refletir sobre os seus lugares sociais, articulando identidades de jovens evangélicos em relação aos seus pertencimentos de classe e local de moradia. Na igreja, eles buscam recursos que não encontram em outros lugares de inserção, na tentativa de construir uma identidade positiva, e buscam soluções frente aos problemas enfrentados, mesmo que, em uma dimensão mais individualizada, no entanto, tem ocorrido o que identificamos como compartilhamento e reflexões sobre situações de subordinação e inferiorização. Podemos nomear esse cenário de pré-político, na medida em que esses jovens compartilham suas privacidades e ampliam o entendimento das injustiças vivenciadas como direcionadas a todo um grupo (Tejerina, 2005). Percebe-se a construção de uma identidade coletiva potencializada pela possibilidade dos encontros coletivos e pelas trocas estabelecidas entre eles neste espaço da igreja pentecostal/neopentecostal.

Assim, a participação social destes jovens, também envolve a problemática do poder. As ações da juventude pobre e favelada no contexto de favela e através dos espaços da religião não chegam a interpelar de forma antagônica exigindo mudanças de concepções de mundo ali estabelecidas. Isso significa dizer que a participação social dos jovens, que identifiquei nesta pesquisa, traduz-se em oposições, contestações, modos de sobreviver, recusa, negação, e também sinaliza um movimento de indignação pessoal, entretanto, não estabelecem rompimento com os limites do sistema, ou seja, não tem problematizado, em que medida seus atos e intervenções colocam em xeque as lógicas de sustentação do status quo da ordem social vigente (Melucci, 1995)

Os jovens começam a perceber que participar nesse espaço da igreja, não é somente estar presente e deixar os outros falarem por eles, pontuarem e prescreverem formas de ser e se expressar no mundo, as quais eles devem se submeter. Se por um lado a igreja tem possibilitado para esse grupo social um momento catártico para as suas angústias e sofrimentos, por outro, tem permitido a esses jovens demarcarem aquilo que os interessam, negociar suas pautas por uma igreja que tenha a cara deles e a compartilhar suas privacidades passando a entender determinadas humilhações sociais como direcionadas a todo um grupo social. Diz de um processo de adesão dos indivíduos às organizações e instituições sociais e, que tem implicado em ações e atitudes tanto passivas quanto ativas, envolvendo-os em questões relacionadas a seus espaços de atuação e de capacidade de intervir nos locais e organizações em que se encontram inseridos, no caso aqui estudado, a própria igreja.

Percebe-se que esses jovens vão identificando o conflito geracional atrelado ao seu pertencimento de classe, local de moradia e gênero. Isso tem levado esses jovens a refletirem sobre os seus lugares e condições sociais. A partir dos dados de campo observamos que o espaço da religião pentecostal/neopentecostal envolve certas condições percebidas pela juventude pobre e favelada enquanto indicativos tanto de possibilidades quanto de limites para suas atuações/participações naquele contexto. Os incentivos e valorização desses jovens, realizados pelos adultos e outros jovens dentro das igrejas pentecostais/neopentecostais tem propiciado a construção de um capital social, resultando na criação de possibilidades de atuação no mundo com certo grau de autonomia destes sujeitos jovens.

O quanto parece importante para essa juventude pobre, favelada e pentecostal/neopentecostal poder falar de determinadas situações vivenciadas e poder, através do aparato fornecido pelo que a própria religião pentecostal permite - de eles serem especiais e possuidores de capacidade para construir algo -, a negociação através das brechas possíveis colocadas na instituição, formas de construírem um espaço e uma igreja com aquilo que eles acham importante para eles e os outros jovens de favela. Possibilitando a eles próprios, diante de tanta humilhação e violação de direitos, a construção de outros sentidos e potencialidades para suas trajetórias, construir reconhecimento, do ponto de vista do direito e construir a possibilidade de galgarem a condição de dignidade e estima social.

As inserções dos jovens em sua participação social através da religião pentecostal/neopentecostal buscam renegar uma trajetória anunciada e quase determinada, colocada enquanto destino natural, - entrada no crime para os meninos e ser puta e/ou gravidez precoce para as meninas -, são realocadas a partir de seus projetos de vidas e busca de estima e reconhecimento social, além da busca pelo direito de fala e reciprocidade de suas demandas e vozes. Mas cabe destacar o sentido da regulação social posto em tal contexto e que, não se reduz apenas ao espaço da igreja, estendendo-se às demais esferas da vida e potencializada nas relações sociais e suas expressões e práticas cotidianas. Contudo, é pela via da regulação que os jovens pobres e de contexto de favela têm encontrado possibilidade de emergência de conflitos e de busca de brechas para colocar suas demandas e lutar pelo direito de ter voz e vez em suas relações cotidianas, exercício permitido, mesmo com limitações, pela possibilidade dos encontros coletivos nas igrejas, pela possibilidade de construção de reconhecimento social, pelo empoderamento de suas autoestimas.

Os jovens aqui estudados vão vivenciando e se posicionam frente às hierarquias sociais e às relações de poder, principalmente a partir da noção de igualdade colocada nas bandeiras do cristianismo, mas isso não significa que ela será garantida para todos. Uma

suposta igualdade convive com a desigualdade social concreta e assim, esses jovens se sentem injustiçados diante de um pressuposto de igualdade que não se efetiva no cotidiano das suas relações sociais, assim, eles tem lançado mão desse mesmo pressuposto como possibilidade de nomear vivências de desrespeito e de injustiça social. Abrem-se aí brechas para que os jovens pobres e favelados comecem vislumbrar certo sentimento e desejo do direito de participar das definições e formas de organizações da igreja, principalmente relacionadas às questões da juventude ali presentes.

A participação através das igrejas pentecostais/neopentecostais se constitui marcada pela necessidade de se sentirem vistos e mais do que isso, reconhecidos socialmente, reconhecidos para além dos estigmas que recaem fortemente sobre eles. Esta atitude é explicada ao pensarmos que o engajamento dos jovens na igreja pentecostal/neopentecostal tem permitido a saída desses jovens de uma situação paralisante de rebaixamento, muitas vezes passivamente tolerados, proporcionando-lhes, assim, uma autorrelação nova e positiva. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando os jovens resolvem se posicionar diante dos chefes no trabalho, criticar as lideranças adultas da igreja, denunciando a situação de tutela e controle; quando refletem sobre suas lesões morais vislumbrando saídas para essas situações; quando exigem um sincretismo entre a cultura do *hip hop* e a cultura da igreja pentecostal. Em outras palavras, o envolvimento no espaço da religião pentecostal tem levado os jovens a encontrarem um respeito social, o que tem contribuído para a construção de um autorrespeito e, com isso, a possibilidade de se sentirem capazes até de intervir nos espaços e relações a sua volta com um pouco mais de autonomia frente aos processos de regulação vivenciados (Tejerina, 2005; Souza, 2009).

É através desse reconhecimento das relações de injustiça que tem surgido uma tentativa de reagir e denunciar a situação e/ou lugar social desigual que esses jovens encontram no âmbito das suas inserções e tentativas de participação social. A percepção de injustiça, bem como da falta de reciprocidade e equivalência das suas posições e demandas dentro da igreja a qual participam, tem se constituído em mobilizadores de questionamentos e reflexões dos seus pertencimentos sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais (adultos) têm prometido inserções de acessos e estímulos a sua participação mas, que nas ações concretas do cotidianamente vivido, existe um impedimento de realização dos seus projetos e ações, que são boicotados e paralisados em nome da necessidade de um adulto que dê credibilidade e legitimação às propostas juvenis.

A partir do exposto, entendemos a construção de identidades dos jovens enquanto reação, mais ou menos coletiva, frente às percepções de não reciprocidade e equivalências nas

relações sociais com os adultos sejam eles da igreja, do Aglomerado da Serra, mas também fora destes espaços e atravessados pelos seus pertencimentos de local de moradia e pobreza. Olhar para essas saídas que os jovens têm conseguido realizar, muitas vezes sutis, que no primeiro momento pode parecer muito mais uma conformação a ordem social vigente, mas que diz do contexto em que estão inseridos e, de como podem a partir das oportunidades para ação, buscar voz e legitimidade para inserções com mais pró-atividade e autonomia.

Mesmo que essas ações sejam ainda colocadas no campo do outro, e que a saída possível, seja para esses jovens tornarem-se ‘adultos’, renegarem seus lugares, quando por exemplo, introjetam determinadas posições negativas sobre o que é ser jovem, legitimando o lugar de inferioridade e desqualificação deste grupo. Mas, ao mesmo tempo, posicionam-se frente a não permissão de introduzir na igreja aquilo que diz de sua cultura, o *hip hop*, ou ainda quando se posicionam de forma negativa sobre o *funk* e paralelamente, marcam de ir a um show desse estilo musical. Isso representa, a renúncia de um lugar tão marcado pela negatividade, em que se posicionar de certa forma, em consonância com o discurso do outro, torna-se estratégia para demarcar uma outra forma de ser jovem, que não pelo viés da inferiorização e subalternização, conseqüentemente, a busca de uma forma que tenha legitimidade para interpelarem suas demandas e questões com alguma ressonância que ganhe legitimidade.

Os jovens propõem assim, certo sincretismo da religião pentecostal com elementos da cultura de seus espaços. A juventude de favela já vem se apresentando e sendo reconhecida por colocar sua marca através do *hip hop* como uma cultura específica de periferia. Nesse sentido, os jovens pentecostais/neopentecostais da igreja aqui pesquisada querem a todo custo, trazer suas contribuições para a igreja, mas também fora dela, demarcando algo caro para eles e que diz de suas formas de resistir a lugares de tamanha desigualdade social, a cultura *hip hop*. Isso não é algo novo referente somente a este grupo especificamente. Outras igrejas, já trabalham com isso, como também grupos de *hip hop* gospel aparecem no cenário como mais uma oportunidade de configuração em que a juventude pobre e favelada vai imprimindo sua marca na forma de vivenciar e se inserir no espaço da religião pentecostal/neopentecostal. Esta era uma negociação importante dos jovens investigados nesta pesquisa naquele contexto e que tem sido vista com muita desconfiança pelas lideranças adultas da igreja.

Retomando a pontuação realizada no início deste tópico sobre a função das igrejas pentecostais/neopentecostais, cabe destacar que esse espaço tem sido o de transmissor de valores, muito mais individuais, estabelecendo certa difusão do neoliberalismo no social, além de perpetuar uma lógica adultocêntrica, mas tem permitido aos jovens, justamente por operar

dentro de uma perspectiva de valorização e restituição de reconhecimento social, a construção de identidades mais positivas. Vale destacar que esta valorização funciona como certa estratégia de atração e manutenção dos jovens dentro das igrejas, no entanto, na contra mão, os jovens também tem utilizado suas estratégias frente às regulações deste espaço. Assim, mesmo quando os jovens se posicionam apropriando-se de concepções negativas sobre a juventude, na realidade observamos que eles estão renegando esta forma de ser jovem.

O exposto acima sinaliza as motivações dos jovens em permanecer em um lugar, muitas vezes, marcado por uma regulação e um constrangimento de seus projetos e ações, como as igrejas pentecostais/neopentecostais. Aqui vale ressaltar que a questão do reconhecimento social tem sido um dos principais motivos da permanência deles nesse contexto, esse sentimento de valorização vivenciado, sentimento de tornar-se capaz, os projeta em uma série de reflexões, a partir de ambiguidades colocadas neste local, como por exemplo, ser valorizado e reconhecido enquanto conquista da sua estima e respeito social, contudo, ao mesmo tempo, ser colocado em um lugar de tutela e vigia constantemente. Neste momento, a vivência dos jovens na igreja é acompanhada por uma quebra de expectativas, em que esses jovens percebem que os discursos do reconhecimento e valorização deles não estão sendo tão garantidos assim, estabelecendo, dessa forma, uma relação de desigualdade, na qual eles estão colocados em um contexto de hierarquia e subalternidade.

Mas, esses lugares são resignificados por eles, como lugar para elaboração e conquista de recursos simbólicos e capital social que os colocam frente à restituição de uma identidade positiva deles mesmos, querendo e exigindo o direito a conquista da suposta igualdade colocado pelo princípio cristão e que está presente na igreja pentecostal em um discurso de *“todos são iguais diante de deus, este não quer ver os seus fiéis sofrerem, é a idéia que a gente fala do céu aqui na terra”* (fala de um dos jovens da IBRV).

A construção de identidade desses jovens tem sido um projeto de si mesmo, estabelecido a partir de relações de reconhecimento social e de deslocamentos, daquilo que os jovens deste contexto vão topando por em disputa e conflitar. Nesse sentido, a igreja pentecostal tem se constituído como importante espaço socializador, também, no sentido de manutenção de determinados valores, em que alguns grupos sociais têm sido colocados em lugares de inferiorizações e assim, possibilitando impedimentos para a caminhada em busca de um processo de uma democratização mais plural e diversa das formas de ser e expressar dos grupos e indivíduos na sociedade.

Um ponto que vale destacar nas demarcações das construções de identidades, que não foi o foco da minha pesquisa e não elaborei questões com finalidades específicas de

abordagem desta temática, mas que apareceu nas entrevistas, em espaços de pregações de pastores e nas conversas e contatos informais, refere-se às questões de como esses jovens pobres, favelados e pentecostais/neopentecostais transitam operando com opressões sobre outros grupos sociais (mulheres; homossexuais; religiões de matrizes africanas). Esses grupos são vistos como pecadores em virtude de suas práticas e formas de se expressarem no mundo. Assim, os jovens, da igreja que me inseri nesta pesquisa, buscam a manutenção desses valores, estabelecendo desclassificações em relação a estes outros grupos sociais. Isso é um ponto importante para pensar os processos de participação social da juventude pobre pentecostal/neopentecostal, em que os processos de construção de identidades permeiam as diferenciações classificando outras experiências sociais.

O jovem não pode fazer tudo até por causa da responsabilidade, do compromisso, tem que ter as restrições, se tinha uma vida ativa sexual, quando entra pra igreja, não pode mais isso hoje é pecado, chega querendo fazer de tudo e tem que ser barrado, o sexo pode ter uma consequência, engravidar e o que é melhor? Não é você ter o seu filho com uma família, o pai ali do seu lado pra apoiar? (Jovem 6, 19 anos, feminino).

O sexo antes do casamento é pecado, e temos que trabalhar com os jovens para que eles consigam resistir, se não ele pode cair em tentação mesmo, o jovem é mais fácil disso, porque eles agem muito no impulso, sem pensar, se medir a consequência (Jovem 2, 15 anos, feminino).

Fazer sexo antes do casamento é pecado, não deve fazer mesmo, mas se aconteceu não acabou o mundo, por causa disso, né, deus perdoa, as é claro que a pessoa tem que ir lutando pra resistir a isso, porque é muito difícil (Jovem 1, 14 anos, feminino)

Eu tenho uma prima que é lésbica, eu amo ela, mas não o pecado, aquilo que ela faz, é uma questão até que eu não quero entrar, é muito polêmico, como meu pai diz, se a pessoas se sente bem assim, tudo bem, vou amá-la, mas não o que ela faz, não devemos julgar os outros, a Deus cabe julga, mas, eu falo pra ela, que ela está errada, se deus quisesse que ela gostasse de mulher teria feito ela homem.(Jovem 6, 19 anos, feminino).

Olhando pelo meu lado humano, as pessoas têm que correr atrás do direito delas, sou contra bater, matar, humilhar, mas espiritualmente, o homossexualismo é possessão demoníaca e a gente não quer as coisas ruins para as outras pessoas, posso até não falar nada, mas vou orar por aquela pessoa (Jovem 5, 21 anos, masculino).

Uma coisa que me incomoda é que eles querem impor a concepção deles pra todo mundo, a prática deles e isso é um pecado, dentro do princípio cristão a gente não tem que querer mal as pessoas que são homossexuais, até porque eles são vítimas, mas vamos tá sendo hipócrita e contra a bíblia, a palavra de deus se a gente disser que não tem problema nenhum, entendeu, porque é pecado (Jovem 7, 24 anos, feminino).

Os jovens da igreja pentecostal/neopentecostal estudada nesta pesquisa se posicionam, muito intensamente, contra a questão da homossexualidade, embora, tenham um discurso em que já diferenciam a questão humana da questão espiritual, referindo-se ao fato do

reconhecimento dos homossexuais exigirem seus direitos. Contudo, ainda colocam a homossexualidade enquanto possessão demoníaca e no campo do pecado, comportamento que deve ser combatido e não aceito enquanto possibilidade de ser e se expressar no mundo.

Os temas, da homossexualidade e das religiões de matrizes africanas, foram os temas que apareceram com mais ênfase em pregações, colocados como pecado e possessões demoníacas. As formas de abordar essas questões são expressas dentro de uma linha de raciocínio em que *devemos amar o pecador, mas não o pecado*.

A prática de sexo e o lugar da mulher aparecem de forma mais sutil e colocado, muito mais como prescrições do como deve ser a prática do sexo, o comportamento das mulheres, do que no campo daquilo que é pecaminoso e abominável, como acontece com os temas da homossexualidade e das religiões de matrizes africanas. Assim, o discurso se renova no sentido de que, a mulher tem que trabalhar e conquistar seu espaço, buscar suas realizações, mas, ocupar sempre uma posição abaixo do homem. Ela pode levar o homem a fazer tudo que ela quiser, mas tem que ser sábia o suficiente para não levar os créditos por isso.

Diante do exposto, observa-se que as igrejas pentecostais/neopentecostais tem se constituído, também, em um espaço importante de socialização desses jovens no campo da sexualidade, gênero e diversidade sexual, possibilitando e orientando a construção de diferenciadores dessas pertencas sociais, distinguindo-se e colocando os outros dessa história (homossexuais, papéis de gênero, os que professam a religião de matrizes africanas) em uma esfera de desqualificação social.

Se por um lado, não podemos negar que a participação através da igreja tenha gerado sentido para esses jovens, principalmente por colaborar com a desconstrução de seus pertencimentos relacionados à classe e local de moradia, por outro lado, em relação a outras categorias colocadas no campo da sexualidade, gênero e diversidade sexual, permanece o desafio enquanto algo a ser inferiorizado por estes grupos, levando esses jovens a construírem suas identidades a partir de elementos negadores de direitos a outros grupos. Identidades essas que vão se diferenciando de outras. Contudo, no discurso que circulou, podemos identificar que esses jovens, muito pontuados pela ideia da igualdade começam a falar em direitos desses grupos (principalmente dos homossexuais), realizando uma diferenciação entre o campo espiritual (pecado) e o lado humano (direitos), o que pode indicar um certo entendimento da laicidade que deve reger a vida humana, garantido o direito de todos. Mas, a concepção deles em relação aos papéis sociais da mulher e principalmente quanto à homossexualidade é fortemente marcada por uma não aceitação dos processos de autonomia e dos direitos de existir desses grupos, classificando-os dentro de um código moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação teve como objetivo compreender acerca das dinâmicas de participação social de um grupo de jovens pobres, evangélicos e pentecostais, moradores do Aglomerado da Serra. Foi nosso objetivo de pesquisa abordar as possibilidades/impossibilidades da religião pentecostal enquanto espaço de participação juvenil, bem como as formas pelas quais esses jovens se posicionam diante de um contexto que parece ser de regulação e prescrição de comportamentos e práticas sociais.

Não foi intuito desta dissertação generalizar resultados, e sim, elencar alguns pontos de reflexão acerca do entendimento sobre essa temática, buscando contribuir para o campo de conhecimento sobre a participação de jovens pobres e de favela, como, também, para estudos sobre a desigualdade social. Para isso, foi necessária, durante o percurso da elaboração da escrita dessa dissertação, uma postura reflexiva contínua que permitisse contribuir para a desnaturalização de processos e lugares sociais de inferiorização que são atribuídos aos jovens pobres e de favela e com isso, evitando cair em uma desvalorização e (des) classificação social de suas práticas e ações.

Na apresentação da pesquisa e discussão metodológica discorremos sobre o objeto de pesquisa, a forma utilizada para responder às perguntas elencadas e sobre o caminho metodológico percorrido para enfrentar o problema destacado. Foi através da etnografia que se buscou produzir a empiria para esta pesquisa. Investimos na aproximação maior da pesquisadora com os jovens, o que permitiu a construção de vínculos de maior proximidade e abertura, compartilhamento de informações, percepções e opiniões sobre suas relações com as lideranças e seus processos de subordinação dentro da igreja. A inserção prolongada no campo de pesquisa permitiu a contextualização dos lugares dos jovens nesta hierarquia e, também, o acesso aos discursos diversos circulados dentro da igreja.

No capítulo sobre Juventude, participação e religião discorre-se sobre as formas que a experiência da juventude tem sido analisada através dos estudos acadêmicos e pelas políticas governamentais, que também constroem concepções acerca da juventude. Destacamos que a juventude tem sido analisada a partir da negatividade e marcada pela falta e pela ideia de *vir a ser*. Discorremos, ainda, como tais formas de pensar a juventude acabam por reificar e essencializar o significado dessa categoria, levando a argumentos que tomam a juventude atual como consumista e individualista, marcada pelo período da moratória social, fixando-a em um lugar de invisibilidade.

Esses discursos somam-se a outras (des) classificações quando a juventude pobre entra

em cena. Historicamente, esse grupo social vem sendo pensado na esfera pública associado à delinquência e à criminalidade, configurando-se como objeto das ações políticas e não como sujeito com voz e vez na cena pública. Tais concepções recaem sobre os processos de participação dessa juventude, passando a considerá-la como apática e apolítica, sem preocupações com a vida em comum. Mas é necessário reconhecer os contextos que tem propiciado a negação da participação do jovem, principalmente o pobre e de contextos de favela na vida pública, negação essa que parece ignorar como esses atores sociais tem significado sua participação social e buscado formas de resistências frente às relações de subordinações e opressões.

No capítulo Pentecostalismo e suas configurações no Brasil abordou-se sobre os aspectos que foram identificados como importantes para a compreensão da entrada e do crescimento do pentecostalismo/neopentecostalismo, principalmente, nas periferias de grandes cidades. Essas igrejas se destacam por promulgar o discurso da teologia da prosperidade, em forte consonância com o projeto neoliberal de sociedade o que nos faz interrogar acerca dos caminhos possíveis para se pensar a transformação social a partir dessa perspectiva. Por outro lado, também se colocam como rede de apoio para o enfrentamento de situações de vulnerabilidade social e possibilidades de construção de capital social para o enfrentamento dos problemas enfrentados pelas classes populares.

Assim, uma concepção sobre a religião pentecostal/neopentecostal que não leva em conta a complexidade de tal fenômeno na contemporaneidade, bem como o projeto de sociedade promulgado por essas igrejas, pode reforçar opressões e trabalhar no sentido de reprodução de valores e hierarquias historicamente construídas e reatualizadas neste contexto de pobreza e exclusão social. De tal modo, o entendimento dos constrangimentos sociais relacionados à falta de investimentos públicos, o intenso controle que as políticas de segurança pública exercem em favelas e periferias, as discriminações e preconceitos que recaem sobre a juventude pobre, principalmente em relação aos seus pertencimentos de raça, local de moradia ou ainda, simplesmente o desejo de relação com o sagrado, dentre outros, tem contribuído para que as igrejas pentecostais/neopentecostais ganhem muita aceitabilidade e plausibilidade entre determinados grupos sociais (jovens, negros, pobres e mulheres).

Nesse sentido, a reflexão sobre o pentecostalismo/neopentecostalismo foi fundamental na problematização do problema enfrentado nesta pesquisa, visto que serviu como pano de fundo para análise da participação da juventude pobre em contexto de favela, permitindo a desconstrução de determinadas concepções naturalizadas sobre o próprio pentecostalismo/neopentecostalismo, e ainda, das pessoas que se inserem nesta religião. As

leituras sobre as características e configuração do pentecostalismo/neopentecostalismo no Brasil ampliaram a forma de olhar para as possibilidades desta religião enquanto fomentadora de sentidos e significados para os jovens pobres. No entanto, não se deve desconsiderar as funções que essas igrejas vem estabelecendo como instituições reprodutoras de valores (juntamente com tantas outras) dentro de um projeto neoliberal, que institui a meritocracia enquanto um pilar a ser perseguido e valorizado socialmente, deslocando os problemas sociais e políticos para a esfera do campo do privado.

Em relação à análise da participação da juventude pobre na religião pentecostal destaco três pontos que se colocaram importantes para a reflexão e o entendimento sobre os processos e dinâmicas de tal fenômeno: 1) Concepções sobre a juventude pobre e favelada; 2) A função que as igrejas pentecostais/neopentecostais adquirem nos contextos de favela/periferia; 3) A participação dos jovens pobres no contexto de favela:

1) Concepções sobre a juventude pobre e favelada: existe um intenso discurso da igreja sobre a juventude, pautado a partir de uma concepção negativada da mesma, tanto enquanto delinquentes potenciais, quanto em relação a serem um projeto de adultos. Os jovens, portanto, estão em um não lugar, um lugar do vir a ser. Para a juventude pobre, essas concepções estão associadas intensamente aos lugares de desvio, concebidos dentro da perspectiva de que a pobreza gera a criminalidade, fato que se constitui a partir de uma leitura sobre o predomínio da interpretação economicista. Nesta interpretação, esse grupo social é avaliado sobre o discurso de carência econômica. Compreende-se a carência econômica como responsável por todas as outras questões e problemas enfrentados por este grupo social.

Em relação à visão da juventude como vir a ser, uma das lideranças da igreja diz que o único projeto certo e claro da instituição é a preparação desses jovens para o futuro: '*é preparar os futuros pastores e obreiros da igreja*'. É nesse lugar que ainda vai chegar onde coloca-se a juventude. Não é por acaso que os jovens com mais legitimidade dentro da igreja pentecostal pesquisada, vão ser aqueles que se *tornam adultos*, mesmo sendo jovens, ou seja, eles precisam assumir o comportamento considerado ideal na leitura adultocêntrica, o comportamento esperado de um adulto, para receberem o aval e o reconhecimento enquanto gente. Vale destacar que, para a juventude pobre, temos também o desafio colocado por seus pertencimentos de local de moradia e contexto de pobreza: encontram-se em um lugar de extrema marginalidade, em meio a um processo de naturalização dessa própria marginalidade. Assim, poderíamos depreender a partir das falas e desses lugares tão demarcados para a juventude pobre – que encontramos na própria voz dos jovens entrevistados – uma visão negativa dos mesmos enquanto perpetuadores de valores e normas sobre eles próprios.

Dentro desta leitura, os jovens pobres têm sido, por suas pertencas às classes populares e pelo local de moradia, associados àqueles que entraram para o crime e/ou a outros comportamentos desviantes (a sexualidade, para as meninas, por exemplo) por falta de oportunidades e acessos a outros recursos simbólicos e culturais.

2) A função que as igrejas pentecostais/neopentecostais adquirem nos contextos de favela/periferia: é neste cenário que as igrejas adentram esses espaços de favela/periferia, buscando formas de resolução desses problemas enfrentados. Sua missão central que propaga resgatar almas é para os dois mundos: o plano espiritual e, também, o plano terrestre. Neste último, lhes cabe a missão salvacionista, tão presente em contexto de favela, não somente por parte da igreja, em relação aos jovens. Assim, as igrejas têm ocupado certo lugar ambíguo: por um lado, tem uma função de encontro e valorização desses jovens, sendo fornecedora de recursos para criação de identidades mais positivas deles, através de processos de uma autorrealização e estima social. Porém, por outro lado, operam a partir de concepções naturalizadas desses jovens e sobre o enfrentamento da pobreza, como as pontuadas acima. Assim, é preciso – diante do tráfico, da criminalidade, da gravidez precoce – ocupar os tempos ociosos desses jovens, ensinando-os as formas de participar e de se expressar no mundo, tendo uma função de controle e silenciamento desses jovens. Soma-se a isto a reprodução de uma concepção de sociedade na qual as desigualdades e a transformação social são compreendidas a partir da centralidade no indivíduo e em valores morais que essas denominações religiosas têm legitimado com a difusão de seus discursos no meio social.

Contudo, diante da falta dos investimentos públicos em áreas de lazer, trabalho, educação e de lugares para encontrar e fazer coisas coletivamente, as igrejas evangélicas parecem se constituir enquanto espaços de criação de solidariedade e de redes sociais nos quais os jovens trocam informações sobre suas condições dentro da favela e fora dela (ser humilhado no trabalho, poder transitar por outros espaços dentro e fora da favela, vivenciar o envolvimento com o pertencimento religioso de forma diferenciada em relação às gerações anteriores, etc). Assim, se constituem como suporte para aprendizados de outras ordens, como recursos simbólicos para lidarem com as frustrações e fracassos de outro modo que não somente o da aceitação passiva diante das injustiças sociais.

3) A participação dos jovens pobres no contexto de favela: para analisar as possibilidades de participação dos jovens pobres nas igrejas pentecostais/neopentecostais, foi preciso contextualizar essa participação relacionando a mesma ao fenômeno do crescente número de igrejas evangélicas pentecostais/neopentecostais, principalmente em periferias de grandes cidades brasileiras. Os jovens têm apostado nas suas participações no contexto da

igreja, enquanto espaço que tem possibilitado ganhos reais em suas vidas. Entretanto, eles realizam leituras críticas sobre esse contexto, o que tem lhes permitindo identificar meios de resistir a lugares de subalternidade e opressão imputados a eles, nomeando situações de opressões vivenciadas e buscando o reconhecimento de suas vozes e experiências e maior autonomia de decisões neste contexto. Entretanto, a adesão religiosa é compreendida como valorizada por esses jovens, mas, também, torna-se uma das poucas saídas colocadas para os jovens de periferia frente às relações de opressão vivenciadas. Cabe destacar, que se essa participação dos jovens pobres através do pentecostalismo não tem contribuído para mudanças estruturais e amplas desse quadro de opressões, por outro lado, tem permitido deslocamentos e reflexões de não aceitação de lugares tão demarcados pela desqualificação social e busca de estratégias de enfrentamento de tal situação – mesmo que individuais – mas que começam a ser partilhadas entre eles.

Embora não nomeiem suas participações enquanto algo que tem tido alcance político e de interpelação, eles têm construído formas de utilizar os recursos oferecidos pelas igrejas pentecostais (reconhecimento social, incorporação e exigência do ideal do princípio de igualdade, aprendizados de instrumentos musicais, aprendizados de coordenação de reuniões e pessoas, redes de solidariedade, dentre outros) para interpelar e refletir sobre seus lugares dentro e fora dela. Vislumbram possibilidades, pautadas no princípio do altruísmo pregado pela igreja e preocupam-se em buscar saídas que possam ser mais coletivizadas: *‘se a gente vê as pessoas se afundando e, não faz nada, o buraco vai ser bem maior. É a possibilidade de melhorar o nosso bairro. As igrejas por defenderem as bandeiras do evangelho, desejar bem ao próximo, por desejarem que os outros estejam bem, livre da morte, livre de doenças, livre de ter que interromper todos os seus projetos, eu acho que isso faz parte de nossa função’...* (fala de um dos jovens entrevistados).

Ao interagir neste contexto, tivemos a oportunidade de vivenciar angústias e prazeres. Angústias ao escutar desses jovens afirmações como *“o que me resta se não for à participação na igreja”*, frente à tamanha situação de subordinação em outros espaços. Mas, ao mesmo tempo, tivemos o prazer de escutar esses jovens contarem suas histórias, relatarem suas conquistas e, também as lutas e enfrentamentos buscados na tentativa de se sentirem reconhecidos e, nas palavras de Jessé de Souza, sentirem-se *gente*. Fica a questão: seria a religião o melhor dos espaços da participação desses jovens? Parece que não. Porém, através dela, os jovens têm conseguido vislumbrar outras possibilidades que – mesmo ainda em uma dimensão da reflexão, sem uma ação mais organizada, sistematizada – os têm colocado em posição de uma maior autonomia frente aos processos de subordinação vivenciados.

Algumas lacunas se fizeram presentes neste trabalho e que poderão ser mais bem estudadas e aprofundadas em futuras pesquisas que abordem essa temática. Diante dessas lacunas gostaria de apresentar as relações de gênero e de raça e, também, a questão da relação dos jovens envolvidos no tráfico de drogas com as igrejas pentecostais, questões que apareceram nos momentos em que interagi com estes jovens em minha inserção no campo de pesquisa.

Em relação às questões de gênero colocam-se dois aspectos: 1) as diferenciações para meninas e meninos de problemas a serem enfrentados: para as meninas a sexualidade e a gravidez precoce é a questão; 2) o papel/lugar da mulher, sempre em subalternidade em relação ao homem, mesmo que dentro de um discurso em que a mulher desempenha um papel importante dentro da igreja. Há de se aprofundar o modo pelo qual essas questões podem repercutir e impactar os processos de participações das jovens neste contexto.

Em relação à raça: considero que há uma impossibilidade de se falar de pobreza no nosso país sem associar às questões raciais. Não quero reafirmar a posição de que a questão racial no Brasil se resume à desigualdade social e que, ao resolver as questões referentes à pobreza, os problemas raciais seriam resolvidos. Mas, pontuar que a pobreza no Brasil tem cor e que os dados estatísticos já denunciaram que a juventude preta e favelada tem sido a maior vítima frente ao fenômeno da violência urbana. As falas dos jovens, algumas vezes, demarcaram esses lugares pelo pertencimento de cor, embora na autodeclaração, durante as entrevistas, poucos se colocaram como negros, preferindo termos como pardo, morena escura, moreno, levantando pistas da importância de problematizarmos as questões das relações raciais nas favelas. A favela é um local de maior população negra, população que tem encontrado muitos desafios na busca de espaços de participação e voz na cena pública, recebendo muito mais controle sobre suas ações e práticas sociais do que possibilidades e estímulos a se envolverem em lugares de tomadas de decisões sobre os seus próprios destinos.

A relação entre os jovens do tráfico de drogas com as igrejas pentecostais é outro ponto que não tratei nesta pesquisa. Existe um trânsito entre os garotos do tráfico de idas e vindas dentro do contexto da religião pentecostal/neopentecostal, sendo que alguns se tornam pregadores e lideranças dentro das igrejas onde se inserem. A fala de um dos entrevistados sugere que o jovem busca no tráfico o mesmo que outros jovens buscam na igreja pentecostal: o poder.

Diante do exposto, precisamos pensar em pesquisas que contribuam para processos de transformação social dos contextos em que se inserem esses grupos, contribuindo para a construção de uma vida com mais dignidade para os jovens pobres e de favela e que superem

a centralidade dos estudos acerca das desigualdades sociais sobre sujeitos sociais. Tal centralidade tem servido muito mais para a construção de regulação e justificação dela sobre esse grupo e gerado mais preconceitos e estigmas sobre eles, do que operado em uma lógica de busca de emancipação desse grupo social.

Nesse sentido, essa dissertação pode contribuir para a produção de reflexões e práticas sociais em psicologia social não assistencialista e naturalizada, em relação à participação de jovens pobres e de favela, sobre a concepção de pobreza e das visões sobre a religião pentecostal/neopentecostal no Brasil. A inserção dos jovens favelados via igreja pentecostal/neopentecostal, sinaliza todo um emaranhado de mecanismos pelos quais a sociedade se torna o que é, não como algo dado a priori, mas sim, através de um processo constante de negociações e reconfigurações fundamentadas nas disputas de poder no jogo das interações sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, M. (2002, Mar.). Las políticas de juventud desde la perspectiva de la relacion entre convivencia, cidadania y nueva condicion juvenil. *Última Década*, n.16, 119-155.
- Aberastury, A. e Knobel, M. (1989). *Adolescência normal*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Abramo, H. (1994). *Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Escrita.
- _____ (1997). Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo: ANPED, n.5 e 6, 25-36.
- _____ & Branco, P. P. M. (Orgs.) (2005). *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania.
- Abramovay, M. *et al.* (2002). *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas*. Brasília: UNESCO.
- _____ & Castro, M. G. (Coord.). (2006). *Juventude, Juventudes: o que une e o que separa*. Brasília, UNESCO.
- Abramovay, M., Andrade, E. R. & Esteves, L. C. Gil (Orgs.) (2007). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. (1 ed.) Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade e UNESCO.
- Almeida, R. R. M. (1996). *A Universalização do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado* (não publicada). Programa de Pós- Graduação do Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Campinas.
- _____ & D'Andrea, T. (2004). Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos*, / CEBRAP n.68, março pp 94-106.
- Arenari, B. & Torres, R. (2006). Socialização religiosa e reconhecimento: afinidades entre movimento neopentecostal e comportamento político no Brasil. In Jesse Souza. (Org.). *Compreendendo a desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG.
- _____ (2010). A religião dos batalhadores. In Jessé Souza. (Org.). *Os batalhadores brasileiros, nova classe média ou nova classe trabalhadora?* (XX) Belo Horizonte: Editora UFMG

- Augusto, N. M. (2008). A juventude e a(s) política(s): desinstitucionalização e individualização. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.8, 155-177.
- Bacelar, R. P. (2010). "Onde o político tradicional vai, o ambiental vai muito mais profundo": ambientalismo, ação política e subjetivação de jovens cariocas. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Baptista, S. T. C. (2007). *Cultura Política Brasileira, Práticas Pentecostais e Neopentecostais: A presença da Assembléia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999- 2006)*. Tese de Doutorado (não publicada). Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.
- Benedetti, L. R. (2001, outubro). Católico da Libertação, Católicos Renovados e Neopentecostais. *Cadernos Ceris*, n.2, pp17-42
- Berger, P. (2000). Dessecularização do Mundo: Uma visão global. *Religião e Sociedade*. 21(1), 9-24.
- Bock, A. M. B. (2004, abril). A perspectiva sócio histórica de Leontiev e a crítica à naturalização da formação do ser humano: a adolescência em questão. *Caderno CEDES*, 24(62), 26-46.
- Bogdan, R. C. & Biklen, S. K. (1994). Notas de campo. In R. C. Bogdan & S. K. Biklen *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos* (pp. 150-175). Porto: Porto Editora.
- Boghossian, C. O. & Minayo, M. C. de S (2009). Revisão sistemática sobre juventude e participação nos últimos 10 anos. *Saúde Soc.* 18(n.3), pp. 411-423. Recuperado em 07 de abril de 2011 de <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v18n3/06.pdf>
- Bonino, J. M. (2003). *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal.
- Borelli, S. H. S., Oliveira, R. C. A. & Rocha, R. L. M. (2008). Jovens urbanos: trajetórias partilhadas de pesquisa. Ponto e Vírgula. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais PUCSP*, 4, 231-253.
- Bourdieu, P. (1983). A juventude é apenas uma palavra. In P. Bourdieu. *Questões de sociologia* (pp. 112-121). Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Bourdieu, P. (2005). A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva.

- Burity, J. A. (2001). Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 27-45.
- _____ (2008). Religião, política e cultura: tempo Social. *Revista de Sociologia da USP*, 20(2), 83-113.
- Campos, L. S. (2005, setembro/novembro). As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n.67, 100-115.
- _____ (2011, julho/setembro). Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, 9(22), 504-533.
- Carrano, P. & Leão, G. (2009). Trajetórias e modos de vida de jovens de espaços populares. In *Anais do VIII Reunión de Antropología Del Mercosur*. “Diversidad y Poder em América Latina. Buenos Aires, Argentina.
- Castro, M. (2002). O que dizem as pesquisas da UNESCO sobre juventudes no Brasil: leituras singulares. In: R. Novaes, M. Porto & R. Henriques (Orgs.). *Juventude e Contemporaneidade* (ano 21. edição especial, pp.63-89). Rio de Janeiro: ISER. Comunicações do Iser.
- Castro, L. B. & Correa, J. (2005). Juventudes, transformações do contemporâneo e participação social. In: L. R. de Castro, & J. Correa. *Juventude Contemporânea: perspectivas nacionais e internacionais* (pp. 9-26). Belo Horizonte: Editora NAU.
- Castro, L. R. de, Menezes, J. & Cordeiro, A. C. F. (2002). Oficinas da cidade em Fortaleza. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 15, 53-61.
- Castro, L. R. (2007). A Politização (Necessária) do campo da Infância e da Adolescência. *Revista Psicologia Política*, 14(7), 287-300.
- _____ (2008). “Être jeune”: puissance vers où? Le lien social dans le contexte contemporain des inégalités sociales au Brésil. In *Être en Société: Le Lien Social À L'épreuve Des Cultures*. VIII Ême Congrès International des Sociologues de Langue Française. Istanbul, 7 au 11 juillet 2008.
- _____ (2011). Os jovens podem falar? Sobre as possibilidades políticas de ser jovem hoje. In J. Dayrell; M. I. C. Moreira & M. Stengel. (Orgs.). *Juventudes Contemporâneas: um mosaico de possibilidades* (pp. 299-324.). Belo Horizonte: Puc Minas.

- Cesar, W & Shaull, R. (1999). *Pentecostais e Futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios*. Petrobrás: Vozes.
- Clifford, J. (1998). Sobre a autoridade etnográfica. In *A Experiência Etnográfica - Antropologia e Literatura no século XX*. J. R. S. Gonçalves (Org.) (Capítulo I) Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Conselho Nacional de Juventude (2006). *Política Nacional de Juventude: Diretrizes e Perspectiva*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert.
- Da Matta, R. (1978). O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In E. O. Nunes (Org.). *A aventura Sociológica* (pp. 23-35). Rio de Janeiro: Zahar.
- Durkheim, Émile. (2003). *As formas elementares da vida religiosa*. (3 ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Erikson, E (1976). *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Fausto Neto, A. M. Q. F. & Quiroga, C. (2000). Juventude urbana pobre: manifestações públicas e leituras sociais. In C. A. M. Pereira *et al* (Orgs). *Linguagem da Violência*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Fernandes, R. *et al*. (1998). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Fernandes, S. R. A. (2011). Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na baixada fluminense: algumas proposições a partir de um survey. *Religião & Sociedade*, 31(1), pp. 96-25.
- Ferretti, C. J., Zibas, D. M. L. & Tartuce, G. L. B. P. (2004). Protagonismo juvenil na literatura especializada e na reforma do ensino médio. *Cad. Pesquisa*, 34(122), 411-423. Recuperado em 02 de abril de 2011, de <http://www.scielo.br/pdf/cp/v34n122/22511.pdf>
- Foracchi, M. M. (1972). *A juventude na sociedade moderna*. São Paulo: Pioneira.
- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: A. Antoniazzi (Org.). *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo* (pp. 139). Petrópolis: Vozes.
- Geertz, C. (1978). Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In *A Interpretação das Culturas* (pp. 13-41). Rio de Janeiro: Zahar.

- Goffman, E. (2010). *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petropolis: Editora Vozes.
- Gomes, W. (1994). "Nem anjos nem demônios". In A. Antoniazzi *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo* (p.225-270). Petrópolis: Vozes.
- Gonçalves, L. A. O. (2007). Juventude, política e Religião: um pretexto para discutir ética, violência e direitos humanos na sociedade contemporânea. In: A. M. Jacó-Vilela & L. Sato (2007). *Diálogos em Psicologia Social* (XX). Porto Alegre: Editora Evangraf.
- Hassen, M. N. A. (2001). *Etnografia: Noções que ajudam o diálogo entre antropologia e educação*. Recuperado em 05 de outubro de 2011 de www.fotoetnografia.com.br/textos/metodologia_nazareth.pdf.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. SP: Editora 34.
- IBASE/POLIS (2005, novembro). *Juventude Brasileira e Democracia – participação, esferas e políticas públicas*. Silva, I. (Coord.), Recuperado em 10 de novembro de 2011, de www.ibase.br e www.polis.org.br.
- Knobel, M. (1989). A síndrome da adolescência normal. In: ABERASTURY, A. & KNOBEL, M. *Adolescência normal: Um enfoque psicanalítico*. (cap. 2. pp. 24-59). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Lavalle, A. & Castello, G. (2004). As benesses desse mundo: associativismo religioso e inclusão socioeconômica. *Novos Estudos*, nº 68, 73-93.
- Legorreta, J. J. L. (2010). Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização (P. Carpenter, trad.). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 129-178.
- Löwy, M. (2007). Marxismo e religião: ópio do povo? In Boron, A., A, Javier & S. Gonzalez. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* (XX). XX:XX Recuperado em XX de XX de XX de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.11.doc>
- Malinowski, B. (1978). Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (Vol. 43, pp. 17-34). São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).

- Mannheim, K. (1982). O problema sociológico das gerações. In M. M. Foracchi (Org.). *Karl Mannheim: sociologia* (pp. 67-95). São Paulo: Ática.
- _____ (1993). El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 62, 193-242.
- Mara, E. (2007, julho/dezembro). Do ópio do povo ao re-encantamento do mundo: religião e religiosidade em marx e weber. *Revista eletrônica Inter-Legere*, n. 2, XX XX de XX de XX, de www.XX.org.br.
- Margulis, M. & Urresti, M. (1996). La juventud es más que una palabra. In M. Margulis. *La juventud es más que una palabra* (pp. 13-300). Buenos Aires: Biblios.
- Mariano, R. (1996). Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Novos Estudos*. XX, 44, 24-44.
- _____ (2001). *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, São Paulo.
- _____ (2008). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariz, C. L. (1994). Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo. In A. Antoniazzi. *Nem anjos nem demônios: interpretação sociológica do pentecostalismo* (pp. 204-233). Petrópolis: Vozes.
- _____ (1996). Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In B. F. Gutierrez, & L. S. Campos. *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas* (pp. 169-189). São Paulo: AIPRAL.
- _____ (2001) Pentecostalismo, Renovação Carismática e Comunidade de Base: uma análise comparada. *Cadernos do CERIS*, 1(2), 11-42 e 69-73.
- Marx, K. (2008). *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (A. Mourão, trad.). Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- Mayorga, C. A. (2006). Identidades e adolescências: Uma Desconstrução. *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 1(1), 1-20. Recuperado em 03 de setembro de 2011, de www.XX.org.br.

- _____ & Prado, M. A. M. (2010). Democracia, instituição e articulação de categorias sociais. In C. Mayorga (Org.). *Universidade cindida, universidade em conexão: ensaios sobre democratização da universidade* (pp. 46-70). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____, Marçal, M., Silva Júnior, P. da, Freitas, R. V. & Lino, T. (2011). Juventude pobre e escola pública: desafios para a cidadania. In: E. Rasesa, M. Castro, & C. V, Stralen (Orgs.). *Psicologia social: ética, participação política e inclusão social* (pp. 115-137). Curitiba: Editora CRV.
- Mead, G. H. (1973). *Espírito, persona e sociedade*. Barcelona: Paidós.
- Melucci, A. (1995). Juventude, tempo e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Educação*, n. 5/6, 5-14.
- Minayo, C. S. (1998). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO.
- Novaes, R. (1994). Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISEER*, n. 45, 62-74.
- _____ (1999). Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. *Religião e Sociedade*, p. 65-92.
- _____ (2002). Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. *Comunicações do ISEER*, n. 57,
- _____ (2003). Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In P. Birman (Org.). *Religião e espaço público* (pp. 25-39). Brasília: CNPQ/PRONEX, São Paulo: Attar Editorial.
- _____ & Vital, C. (2005). A juventude de hoje: (re)invenções da participação social. In *Associando-se à juventude para construir o futuro*. São Paulo: Peirópolis.
- _____ (2006) Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: M. I. M. Almeida, F. Eugenio (Orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Oliveira, R. C. (2000). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP

- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) (2004). *Políticas públicas de/para/com Juventudes*. Brasília: UNESCO.
- Pais, J. M. (1990). A construção sociológica da juventude: alguns contributos. *Análise social*, XXV (105-106), 139-165.
- Pessôa, E. S. (2003). *O discurso evangélico como expressão de cidadania*. Tese de Doutorado (não publicada). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Pierucci, A. F. & Prandi, R. (1996). *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec.
- Pierucci, A. F. (1998, julho). Reencantamento e secularização. *Novos Estudos CEBRAP*, n.49, 97-117.
- Pinezi, A. K & Romanelli, G. (2003). O Mal Exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. *Impulso*, Piracicaba, 14(34), 65-74.
- Portella, R. (2011) Tramas da identidade: vocação e (re)conversão na Toca de Assis. *Estudos de Religiao (IMS)*, v. 25, 97-112.
- Porto, L. (2007). *A Ameaça do Outro. Magia e Religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG*. São Paulo: Attar.
- Prado, M. A. M. & Perucchi, J. (2011). Hierarquias, sujeitos políticos e juventudes: os chamados movimentos juvenis são sujeitos políticos? In J. Dayrell; M. I. C. Moreira & M. Stengel. (Orgs.). *Juventudes Contemporâneas: um mosaico de possibilidades* (pp. 347-360). Belo Horizonte: PUC Minas.
- Salem, T. (1986). Filhos do Milagre. *Ciência Hoje*, 5(25), 30-36.
- Salles, L. M. F. (2005). Infância e Adolescência na Sociedade Contemporânea: alguns apontamentos. *Estudos de Psicologia*, 22(1), 33-41.
- Santos, A. L. (2008). *Religião e Política: Socialização e Cultura Política entre a Juventude da Igreja pentecostal Assembléia de Deus em Porto Alegre-RS*. Dissertação de Mestrado (não publicada), Programa de Pós- Graduação em Ciências Políticas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

- Santos, B. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280
- Sato, L.; & Souza, M. P. R. (2001). Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. *Psicologia USP*, 12 (2), 29-47.
- Scott, R. P. & Cantarelli, J. (2004). Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. *Caderno CRH*, 17 (42), 375-388.
- Silva Junior, P. R. (2011). Juventude pobre e trabalho: as experiências dos jovens que participam de programas de aprendizagem profissional na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Silva, V. G. da (2000). *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP.
- Souza, E. C. B. & Magalhães, M. D. B. (2002). Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, 22 (43), 85-105.
- Souza, J. (2003). (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? *Lua Nova*, 59, 51-74.
- _____ (2004). A gramática social da desigualdade brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 19 nº. 54
- _____ (2009). A má-fé da sociedade e a naturalização da ralé. In J. Souza. *A ralé brasileira: quem é e como vive* (pp. 385-431). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____ (Org.) (2010). *Os batalhadores brasileiros, nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Sposito, M. P. (2000). Algumas hipóteses sobre as relações entre juventude, educação e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Educação*, v.13, 73-94.
- _____ & Carrano, P. C. R. (2003). Juventude e políticas públicas no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, 1(24), 16-39.
- _____, Brenner, A. K. & Moraes, F. F. de (2009). Estudos sobre jovens na interface com a política. In M. P. Sposito, M. P. (Org.). *Estudo sobre Jovens na Pós-Graduação: um balanço da produção discente em Educação, Serviço Social e Ciências Sociais (1999-2006)* (pp. 127-178) Belo Horizonte: Autêntica.

- _____, Tommasi, L. de & Moreno, G. G. (2009). Adolescentes em processos de exclusão social. In M. P. Sposito (Org.) (2009). *Estudo sobre Jovens na Pós-Graduação: um balanço da produção discente em Educação, Serviço Social e Ciências Sociais* (1999-2006) (pp.127-178), Belo Horizonte: Autêntica.
- Tavares, F. R. G. & Camurça, A. M. (2006). “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Ciências Sociais e Religião*. Ano 8, n. 8, 99-119.
- Tejerina, B. (2005). Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: Los caminos de la utopia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, 67-97.
- Telles, H. S. (2011). Condutas políticas, valores e voto dos eleitores jovens de Belo Horizonte. *Revista do Legislativo*. Recuperado em 25 de 10 de 2011 de www.opiniaopublica.ufmg.br/biblioteca/7_Condu%20tas_politicas_valores_voto_dos_eleitores_jovens_BH.pdf.
- Telles, V. S. (1999). A “nova questão social” brasileira: ou como as figuras de nosso atraso viraram símbolo de nossa modernidade. In: *Pobreza e Cidadania* (p. 139-166). São Paulo: Editora 34.
- Tommasi, L. (2004, Mar.) Um olhar sobre as experiências de políticas públicas de juventude na América Latina. In Resenha de O. Dávila (Org.). Políticas públicas de Juventud en America Latina: políticas nacionales. Ediciones CIDPA. In: *Revista Brasileira de Educação*, 25, 177-181.
- _____. (2010). *“Juventude em pauta”*: a juventude como campo de intervenção social. Projeto de Pesquisa, Departamento de Sociologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil.
- Weber, M. (2003). *A Ética protestante e o Espírito Capitalista*. São Paulo: Editora Martin Claret.
- Zaluar, A. (2006). O Antropólogo e os pobres: introdução metodológica e afetiva. In *A máquina e a revolta* (pp. 9-32). São Paulo, Brasiliense.
- _____. & Alvito, M. (Orgs) (2006). *Um século de Favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Zibechi, R. (2009). Pentecostalismo e movimentos sociais na América do Sul. Programa das Américas. Recuperado em 20 de outubro de 2010 de <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2009/.shtml+pentecostalismo+como+movimento+social+Zibechi,+2009&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl>

ANEXOS

ANEXO I

SÍNTESE DO DIÁRIO DE CAMPO

Inserção no Campo

O campo de pesquisa se traduz em um contexto específico e microssocial, pois diz respeito a um estudo de caso, a partir das experiências de um grupo de jovens em uma Igreja Pentecostal (Igreja Batista Resgate e Vida) situada no Aglomerado da Serra, uma favela localizada na Região centro-sul de Belo Horizonte/MG. No entanto, a partir deste estudo de caso, foi possível levantar elementos que auxiliassem na compreensão de um fenômeno observado amplamente já há algumas décadas nas grandes metrópoles em nosso país, a inserção e a multiplicação de igrejas evangélicas, principalmente pentecostais/neopentecostais, em espaços de favelas e periferias, bem como as interfaces desse fenômeno com a participação de jovens pobres neste espaço. Nesse sentido, este tópico busca detalhar ao máximo o contexto de inserção neste campo, levantando questões importantes para a análise do fenômeno.

As favelas são historicamente concebidas como lugares de estigmas sociais, recaindo sobre ela uma série de classificações que vêm sendo perpetuadas no imaginário social: reduto do tráfico de drogas e crime organizado, local de manifestações culturais desvalorizadas (como o *funk*, por exemplo), lugar marcado pelos estigmas da carência e da falta. Com isso, muitas intervenções sociais têm sido propostas e executadas por parte do governo e outros atores institucionais, marcadas, sobretudo, por um caráter ambíguo: por um lado, seus espaços são valorizados, mas por outro, tornam-se alvo de transformações drásticas que contam com uma participação restrita dos seus moradores (ainda que se pretenda democrática, ou seja classificada como tal), em nome da urbanização e promoção da cidadania entre os favelados.

Segundo o IBGE (2010), o número de habitantes nas favelas brasileiras cresceu 75% ao longo dos últimos 10 anos. 49,8% dos moradores de favelas concentram-se na Região Sudeste, sendo que 88,2% dos domicílios em “aglomerados subnormais” estão em Regiões Metropolitanas (RMs) com mais de 1 milhão de habitantes. O maior número de pessoas

vivendo em favelas se encontra nas seguintes Cidades: São Paulo (1,28 milhão), Rio de Janeiro (1,39 milhão) e Belém. O total de favelados chega a 2,7 milhões de pessoas no estado de São Paulo, 2 milhões no Rio de Janeiro e 1,2 milhão no Pará. A população de aglomerados chega a quase 600 mil em Minas, metade deles em Belo Horizonte, com 13% da população vivendo em aglomerados, 307 mil pessoas distribuídas em 169 comunidades. Belo Horizonte tem ainda quatro aglomerados caracterizados como os maiores do Brasil.

Em Belo Horizonte uma das favelas que vem sofrendo grande assédio é o Aglomerado da Serra, devido, possivelmente, a sua proximidade com a área central da cidade, É conhecido por ser foco de intervenções de muitos projetos sociais provindos de atores diversos, mas principalmente do poder público e de universidades (públicas e privadas). Uma questão interessante a ser observada é o fato dos jovens serem, na maioria desses projetos, o alvo das intervenções.

O Aglomerado da Serra é uma favela localizada na região centro-sul de Belo Horizonte, composta por um conjunto de 7 (sete) vilas localizadas na orla da Serra do Curral, próximo aos limites ao sudoeste de Belo Horizonte com o município de Nova Lima. Possui uma área de 1,4 milhão de metros quadrados e uma densidade demográfica de 26.482,13 hab/km². Faz limite com o Hospital da Baleia, o Parque das Mangabeiras e com os bairros Paraíso, Santa Efigênia, São Lucas e Serra. É formado por 8 (oito) vilas: Marçola, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Novo São Lucas e Santana do Cafezal. Os moradores dividem estas Vilas de outra forma, nomeando os espaços com outros nomes: Araras, Igrejinha, Pau comeu, Chácara, Del Rey, etc.

De acordo com dados do IBGE, no ano de 2000 havia 46.000 moradores em todo o Aglomerado. Dados mais atuais demonstram uma redução desta população, que se encontraria com o número 33.341 habitantes, o que provavelmente se deve ao programa de urbanização que removeu muitas famílias do local. Cabe ressaltar que as lideranças locais questionam estes dados, estimando a população total residente no local em mais do que o dobro dos dados oficiais.

Com as mudanças metodológicas no censo de 2010, já não existem dados gerais sobre o Aglomerado da Serra e sim dados referindo-se aos diversos setores de cada vila deste espaço. Apresento alguns dos dados sobre a Vila Marçola, onde se situa a igreja que acompanhei. Nesta vila, existe um total de 6.305 habitantes, destes 3.059 homens e 3.246 mulheres. Há um total de 1250 jovens na faixa etária de 15 a 24 anos, sendo 628 mulheres e 622 homens. Em relação à cor/raça, existem 23% de brancos, 74% negros (21% de pretos e 54% de pardos), 1,02% de amarelos e 0,59% de indígenas. Quanto à escolaridade, dados da

Prefeitura Municipal de Belo Horizonte indicam que do total da população do Aglomerado da Serra, 24.216 são alfabetizados contra 5.039 não alfabetizados.

Foi a primeira favela a receber a intervenção do Programa *Vila Viva*. Passou por drásticas transformações e muitas famílias foram removidas, recebendo indenização e se deslocando para outras periferias mais distantes da região centro-sul, principalmente na região metropolitana, o que dificulta seus acessos aos locais de trabalho. Segundo informação da Prefeitura, a primeira etapa do Programa *Vila Viva* foi iniciada no final de 2005. De lá pra cá já foram removidas e reassentadas mais de 500 famílias.

Entre as principais obras estão a pavimentação de mais de 23 mil metros de becos, a criação da Avenida do Cardoso, que corta o Aglomerado, ligando a Avenida Mendes Sá, em Santa Efigênia, à Rua Caraça, no Bairro Serra, com dois viadutos, construção de 528 apartamentos, urbanização da Rua da Amizade, Praça do Bandoneón, que possui uma área de lazer com quadra de esportes, três duchas, equipamento lúdico, espaço para eventos e Academia da Cidade, entre outras.

Recebeu críticas no seu processo de implantação, primeiro por ter desconsiderado e constrangido a participação dos moradores no percurso da intervenção e caminhado no sentido de atender interesses imobiliários, visto que ocorreu nas favelas localizadas em regiões valorizadas e sem espaço para ampliação de construções; segundo, que sob o discurso de melhorias e direito à moradia e habitação com qualidade, estariam na realidade, realizando uma desfavelização da cidade, empurrando os favelados para periferias mais precárias, dificultando, muito mais do que contribuindo, para as melhorias em suas condições.

A IBRV em que me inseri localiza-se em uma das vilas do Aglomerado da Serra e já transitou inclusive entre várias vilas deste espaço, desde a desapropriação e a demolição do seu templo próprio, na Rua Badoneón, onde hoje se localiza uma praça importante desta favela, Praça do Cardoso, na Vila Marçola. Esse trânsito da IBRV por vários espaços dentro do Aglomerado ocorreu devido a três motivos: 1) A política de fundar células, uma tendência das igrejas pentecostais/neopentecostais na América Latina, como já pontuado no capítulo III, ampliando, assim, o potencial de conversão de novos fiéis e de expansão da própria igreja (sendo este o objetivo da igreja aqui estudada, converter todo o Aglomerado da Serra). Vale destacar que no contexto do Aglomerado da Serra, muitas vezes os jovens, devido à dinâmica do tráfico e demarcação de território por grupos específicos, tem seu direito de ir e vir bastante limitados, assim, ter células da igreja espalhadas pelas diversas vilas facilita a possibilidade do aumento de fiéis, principalmente de jovens; 2) o fato de a Igreja não possuir templo próprio e se instalar em imóvel(is) alugado(s), o que muitas vezes traz transtornos e a

necessidade de mudança (devido aos aumentos no valor do aluguel e/ou eventualmente aos pedidos de desocupação do imóvel) 3) a estratégia de manutenção da igreja de se juntar com outras denominações quando passa por períodos de redução do quadros de membros, o que gerou, muitas vezes, a necessidade de mudança de local da sede da igreja.

Na ocasião da inserção ao campo, a IBRV possuía dois templos. Um na Vila Marçola, fruto da articulação/junção com outra igreja pentecostal, outro na Rua Dr. Camilo, na Vila Nossa Senhora da Conceição. Cada um dos dois pastores que comandam a igreja (dois irmãos, presidente e vice-presidente do ministério respectivamente), era responsável por conduzir um desses espaços, juntamente com pastores auxiliares. O contato e a interação ocorreram com o pastor vice-presidente do ministério, que conduzia os trabalhos na Igreja da Vila Marçola, mas foram realizados contatos e visitas à Igreja da Vila Nossa Senhora da Conceição. O trabalho de aproximação e inserção ao campo de pesquisa iniciou-se em abril de 2011. Em julho deste mesmo ano, a Igreja avaliou que deveria fechar a sede da Vila Nossa Senhora da Conceição, por falta de membros, de condições de infraestrutura do próprio local. Além disso, o número de membros estava reduzido nas duas igrejas, mas principalmente nesta, o que não justificava manter as duas e sim investir na que estava atraindo um número maior de membros, bem como possuía uma infraestrutura melhor, neste caso o templo situado na Vila Marçola.

Até o encerramento do trabalho de campo desta pesquisa, a IBRV funcionava em um imóvel alugado e estava em negociação com a Prefeitura para doação de um terreno com o objetivo de construção de um templo próprio e com mais espaço. Para a construção do templo, a igreja estava realizando uma campanha de ofertas específicas. O projeto era de se constituir em uma igreja de referência no Aglomerado da Serra. A ideia era desenvolver várias atividades no Aglomerado da Serra, como, por exemplo, um grande evento gospel, uma escola de formação de lideranças religiosas, ampliação de sua missão de assistencialismo social, que, além da distribuição de cestas básicas, deverá ofertar cursos diversos (de instrumentos musicais, computação e outros de caráter profissionalizante, direcionados principalmente aos jovens).

Para a execução desses projetos, a Igreja estava realizando negociações junto a vereadores, candidatos a vereadores e à própria Prefeitura de Belo Horizonte, além de outros atores sociais como ONG's, no intuito de ampliar suas potencialidades de ação dentro da comunidade. Algumas delas, como distribuir cestas básicas primeiramente entre os membros mais necessitados da Igreja, já são realizadas (embora em uma quantidade ainda reduzida). No entanto, em suas falas, os pastores têm ressaltado as negociações realizadas para execução

desses projetos, que só serão efetivados com a construção do templo próprio, foco atual da igreja e que recebe maior ênfase e atenção no momento.

A proposta de realização de um projeto de assistência social é uma perspectiva colocada pelas igrejas evangélicas em geral. Os objetivos giram em torno de colocar em prática os princípios cristãos de solidariedade e amor ao próximo. Assim, a igreja não se constitui somente em relação a questões transcendentais, mas também na relação cotidianas e orientações para o mundo terreno também. Deste modo, torna-se uma função dessas igrejas a caridade, apoio e auxílio as pessoas que estão em situações de vulnerabilidades e carências sociais. Nesse sentido, o envolvimento religioso das pessoas, também está associado a uma maior atenção às necessidades dos outros, a um desenvolvimento de comportamentos solidário e altruísta (Pessôas, 2003).

O dia de domingo do mês de abril de 2011 foi escolhido, por entendimento que aos domingos se encontraria um maior número de pessoas e maiores chances de encontrar contatos, com os quais, já havia interagido em experiências passadas. Chegando ao local, a igreja encontrava-se fechada. Cabe aqui ressaltar o aspecto apresentado por Silva (2000), de que nada é um desperdício no campo de pesquisa, observando que mesmo uma situação lida primeiramente como um falta de sucesso pode se transformar em um momento rico de observações e acontecimentos importantes para o contexto da pesquisa. Assim, em virtude do não funcionamento da igreja IBRV, a primeira aproximação ocorreu em um culto que estava acontecendo em outra igreja pentecostal, em frente à IBRV.

Os cultos da IBRV aconteciam, inicialmente, às quintas-feiras e aos domingos à noite. Tempos depois passou a existir um culto somente dedicado à oração, nas segundas-feiras. A única jovem que aparecia neste momento era a filha do pastor. Os cultos de quinta-feira eram destinados à escola bíblica. Nessa igreja optaram por não realizá-la domingo pela manhã, o mais comum de acontecer, em virtude de ser o único dia que as pessoas trabalhadoras daquele contexto teriam para acordar mais tarde e poder almoçar tranquilamente com a família. Geralmente esses cultos eram esvaziados, não despertando interesse das pessoas, principalmente dos jovens da igreja. Os/as fiéis pareciam não ter interesse no estudo aprofundado dos tópicos da bíblia. O culto, então, sofreu alterações, passou a ter o mesmo formato dos cultos dominicais: uma parte introdutória; um momento de louvor; a parte do culto na qual os jovens mais se envolviam, e a pregação final. Uma pregação sem tanta ênfase no que está escrito na bíblia, mas com profecias; promessas de dias melhores; exortação a perseverança na fé como meio para atingir sucesso e vitórias na vida. Uma pregação bastante enfática em relação à obediência, principalmente para os jovens.

A estrutura organizacional da igreja funcionava sob a direção de dois pastores irmãos, presidente e vice-presidente do ministério. Eles nasceram e cresceram no Aglomerado da Serra. Eram negros na faixa etária dos 50 anos. Os dois possuíam ensino fundamental completo e disseram ter formação especializada na Escola Nações para Cristo. A igreja conta também, com dois pastores auxiliares. Um deles era o responsável pela Igreja anterior, que estabeleceu a junção com a IBRV enquanto estratégias de manutenção dessas duas denominações religiosas. Os pastores auxiliares, também, possuem formação específica de liderança. Embora estes pastores afirmassem possuir uma formação em instituições autorizadas para a formação de lideranças de igrejas, relataram o fato de existir a possibilidade de uma pessoa tornar-se pastor em uma formação dentro da própria igreja. Ela teria que passar por vários cargos antes disso e, principalmente receber o chamado de Deus para o exercício dessa função.

O corpo de obreiros (lideranças que auxiliam os pastores na organização e condução da igreja) era composto por sete pessoas, sendo três mulheres, sendo um dos homens o líder deste grupo. Para esta função, existia uma preparação realizada pelos pastores e demais membros do corpo de obreiros. Possui, ainda, o ministério de louvor, chamado de *Levitas*, composto, em sua maioria, por jovens. É necessário que participem dos ensaios e dos aprendizados necessários a esta função: o aprendizado de instrumentos musicais, por exemplo.

Percebe-se que às mulheres, assim como aos jovens, cabe um lugar de subalternidade em relação aos homens adultos, que dominam a cena no espaço público da igreja ocupando os cargos tidos como mais importantes neste contexto. As justificativas da ocupação destes cargos nunca são associadas a este fato, mas a questões de chamados de Deus; e de que cada um tem o seu dom e talento. No entanto, em pregações os pastores falaram que Deus prepara os escolhidos, contradizendo a questão do Dom. Todavia, fica evidente o ‘chamado de Deus’ e quem ele chama para realizar determinada função na igreja. Vale destacar que geralmente é o pastor que define, ou melhor, ‘recebe a revelação’ de quem é esse escolhido e, para qual função. Cabe aos fiéis obedecerem a este chamando.

A única separação para realização de trabalho diferenciado por faixa-etária e/ou outro critério, como sexo, eram as atividades para crianças, quanto aos cultos de grupos específicos a igreja não realizou, em virtude de um número reduzido de membros, assim, provavelmente não existiria coro nestes trabalhos mais específicos. Mas, pouco tempo depois, passou a existir um discurso, sobre a criação de um culto específico para a juventude. O pastor sempre tocava neste assunto, durante os outros cultos, chegou a perguntar certa vez, se existia alguém

que sentia o desejo de trabalhar com os jovens.

Em outras ocasiões, em conversar informais com este pastor (vice-presidente) ele já havia sinalizado sobre suas expectativas em relação à participação da pesquisadora nas atividades da igreja:

“quem sabe você não vem trabalhar com os jovens e vai ser a líder da mocidade”. Proposta, que se repetiu em outras ocasiões e vindo de outras pessoas da igreja, uma mulher com uns 50 anos me disse a mesma coisa, quem sabe Deus não está te chamando para ser líder da mocidade e trabalhar com os jovens (diário de campo, 2011).

Essa insistência ocorria devido ao pouco número de pessoas dentro da igreja e provavelmente, em função de como foi apresentada a temática desta pesquisa, dizendo do interesse pela participação da juventude naquele contexto.

O grupo de jovens, até o momento de finalização desta pesquisa, ainda não tinha sido implementado, mas a perspectiva da igreja é de que a proposta de sua existência fosse efetiva. As hipóteses sobre o não surgimento do grupo de jovens naquela igreja giraram em torno de duas questões relacionadas entre elas: 1) os pastores queriam uma pessoa dentro de certo perfil, mais em consonância com a direção que os próprios pastores dão a igreja, isso significava mais ‘rédea curta’ e rigidez para lidar com os jovens, assim, levantar esta liderança antes, parecia ser fundamental; 2) O fato dos jovens quererem inovar e realizar um culto diferente, trazer estilos musicais, como, *Hip Hop* e outros para a igreja, com grupos de dança, uma dança de rua que tivesse a ver com a cultura deles. Além de pontuarem o desejo por mais liberdade para o uso do espaço da igreja que é bem regulado e vigiado por parte das lideranças adultas da igreja. Embora os jovens tenham os seus projetos, estes têm sido avaliados com muita desconfiança pelos pastores e outras lideranças adultas, o que tem proporcionado certa cautela na hora de autorizar a presença dos jovens na igreja sem a presença de um adulto.

Uma das estratégias utilizadas pela igreja em sua tentativa de aumentar o número de fiéis e motivar os que já estão, tem sido o convite de pastores de outras igrejas de dentro do Aglomerado da Serra, mas, também, fora dela, no entanto, são sempre pastores de periferia de Belo Horizonte e Região metropolitana, muitas vezes, estes pastores realizam campanhas de curas e libertações, uma que acompanhei durou sete quintas-feiras e chamava-se *águas que saram*. Além da pregação do pastor convidado, uma pregação de profecias na vida das pessoas, de libertação de possessões demoníacas, de curas de doenças, dentre outras coisas. A

água ungida e acrescida de sal recebia a benção do pastor e se tornava um instrumento poderoso para conseguir uma finalidade desejada, seja ela econômica, de saúde, emocional e/ou espiritual para aqueles que participassem do culto e levassem a *água poderosa* para uso.

No primeiro dia na IBRV, o pastor presidente do ministério fez questão de apresentar a pesquisadora para toda a igreja. Nesta apresentação colocou a mesma como se fosse membro da igreja, um dos irmãos de fé, trazendo o quanto já havia trabalhado com os jovens em outros momentos (ele se referia ao projeto de extensão Adolescente quem é você). Apesar do constrangimento gerado na pesquisadora, pois, ainda não tinha ocorrido uma conversa mais formal com os pastores sobre a como aconteceria a inserção naquele contexto, coube ressaltar que o papel da pesquisadora não era ser membro, mas estava ali com interesses em compreender a participação dos jovens através de espaços da religião pentecostal.

Uma semana depois, ao voltar ao campo de pesquisa, o pastor relata para a pesquisadora como negociou com um vereador de Belo Horizonte, no intuito de implantar um projeto de assistência social, ele em suas argumentações para convencer o vereador disse-lhe que existia uma psicóloga na igreja referindo-se a presença da pesquisadora. Neste momento, o pastor fez uma proposta: desejava que a pesquisadora trabalhasse na assistência social, passando as doutrinas da religião para as pessoas que seriam atendidas pelo seu projeto.

Somado a isso, outras propostas surgiram na interação com os sujeitos de pesquisa, um deles foi que a pesquisadora realizasse um trabalho com as mulheres da igreja e sempre frente a resposta de que o foco da pesquisa era a juventude, as propostas passaram a girar em torno, de como poderia trabalhar com os jovens. Foi necessário um ‘jogo de cintura’ para responder as essas expectativas criadas em relação a presença da pesquisadora naquele contexto e do que estava realizando ali. Entretanto a proposta seria no sentido de trabalhar com os grupos, no sentido deles refletirem sobre suas escolhas. As respostas frente às propostas da pesquisadora de trabalhar com os grupos e trazer o debate da participação da juventude eram, sempre respondido com um: “vamos orar irmã, vamos vê se é isso que deus quer”.

Outro ponto que vale destacar era o fato de muitos, até, nos momentos finais de inserção, tratarem a pesquisadora como irmã, no início, essa posição dos sujeitos de pesquisa era retrucada a cada um que abordava a pesquisadora desta forma. Mas, logo depois, percebeu-se que aquilo fazia parte de uma sedução, dentro dos objetivos e expectativas de converter a pesquisadora, como também, o fato dessa ser a forma deles se relacionarem e que faz parte de um jeito de ser e se relacionar desse grupo social. Se a pesquisadora deixava de ir a um culto, da próxima vez, muitos, incluindo o pastor, perguntavam, *mas você sumiu?* Além disso, várias vezes o pastor dizia, que ainda batizaria a pesquisadora e essa afirmativa sempre

vinha acompanhada das possibilidades de atuação que ela poderia ter na igreja, cuidar da administração, ser uma missionária e sempre terminava na liderança da mocidade (juventude), o grupo que sabiam interessar a pesquisadora.

O texto *Os antropólogos e os pobres* de Alba Zaluar (1985) coloca as questões referentes às formas como vamos nos relacionando e interagindo no contexto de pesquisa e sempre há a possibilidade da indecisão, ali, na face a face, quando as questões se colocam no campo, mas é fato que, os sujeitos criam as suas expectativas em relação a presença dos pesquisadores e demandam coisas a partir dessas suas expectativas. Assim, estar ali, querendo algo dos sujeitos de pesquisa diz de uma relação, assim, a posição ética do pesquisador, a construção de contrapartida enquanto algo concreto a ser construído com os sujeitos de pesquisa a partir de suas necessidades cotidianas. Dentro desse jogo eles aprendem usar da nossa presença e para seus benefícios. A expectativa de conversão da pesquisadora parecia um imperativo para a inserção e permanência da pesquisadora naquele contexto, para ganhar o acesso aquele contexto, inclusive, para aproximar mais dos jovens precisaria mostrar que era uma deles, uma irmã na fé.

Em relação aos jovens da igreja IBRV, se no período de 2008-2009 durante a inserção através do *Projeto de Pesquisa e Extensão Adolescente quem é você*, existia um dos jovens que se autointitulava jovem pastor, (mas, foi nomeado pelo pastor da igreja, enquanto, líder da mocidade). Por outro lado, dessa vez, não foi encontrado nenhum dos jovens na posição de pastor e/ou de obreiro. Todos os jovens estavam envolvidos com o ministério de louvor e/ou teatro e ainda, em participar como professoras das crianças. Um dos pastores disse: *é preciso saber quem vai ocupar o que, os escolhidos para assumirem cargos e funções, devem ser totalmente comprometidos aos trabalhos da igreja, ser separado das coisas do mundo*. Isso parece, ainda, ser um definidor de identidades evangélicas pentecostais, no entanto, os jovens têm buscado um diferenciador em relação a este ponto, em que suas outras pertencas sociais, inclusive, em espaços tido mundanos, não os colocam em contradições na vivência de suas crenças e pertencimento religioso.

Outro ponto que cabe destacar, diz respeito à formação do grupo da mocidade, como é chamado por esta igreja e outras evangélicas, o grupo de jovens da igreja. O pastor estava fazendo ‘o chamado’ para ver se alguém se prontificava a assumir a liderança da mocidade e que eles iam reativar a mocidade. Este movimento, neste momento, teve a ver com a chegada da pesquisadora, pois se falava o tempo todo em juventude e participação na igreja. O pastor já havia sinalizado que a pesquisadora aguardasse, pois, em breve voltariam com o grupo da mocidade. Não era uma prioridade da igreja no momento, que, inclusive, passava por um

retraimento de membros e seu foco, estava em como fazer para permanecer e atrair mais fiéis, reavivá-la como um todo, mas existia uma prática de que os jovens eram uma força importante de animação e reavivamento da igreja.

É interessante notar que os jovens, dando outros nomes, que não somente com o nome de culto da mocidade, já tentavam organizar um grupo na igreja, em uma proposta de criar um culto diferente, bem animado, com muita música, dança e louvor, proposta realizada por um dos jovens que entrevistei. Ou, a proposta realizada por outros jovens, os mais novos, de montarem o grupo de *Hip Hop* e/ou dança de rua. Essas atividades são de alguma forma barradas pelos pastores líderes adultos, pois não concordam, muitas vezes, com as propostas dos jovens de inovação nos estilos e forma de organização dos cultos, vendo com muita desconfiança os projetos da juventude que foram sempre colocados em suspensão, com a seguinte alegação: *de vamos orar e ver se é da vontade de Deus*.

Muitas atividades não deram seguimento por conta de outros compromissos dos irmãos que além de uma jornada de trabalho, devem depois realizar atividades da igreja à noite (durante a semana os horários são de 20 às 22 horas). Assim, uma das irmãs liderança na igreja (30 anos), assumiu o trabalho com os adolescentes e crianças da igreja, mas, não pôde dar continuidade, por questões de trabalho e de doença na família, não tendo outra pessoa que se disponibilizou a isso, o trabalho foi suspenso. A pesquisadora queria muito participar destes encontros com os jovens e as crianças, mas foi barrada pela líder que a coordenou, ela disse que faria um primeiro encontro com os jovens e depois disso a pesquisadora poderia estar presente. No entanto, os encontros não aconteceram mais, oficialmente pelos motivos citados acima, mas, alguns dos jovens disseram que suas propostas nunca são aceitas e de como eles não são escutados dentro da igreja, eles disseram: *jovem gosta de igreja com outros jovens e para isso, essa igreja tem que mudar, tem que fazer o que atrai o jovem, muita música e dança, mas os pastores daqui são muito difíceis*. (Diário de campo, 2011).

A jovem 6 entrevistada nesta pesquisa (19 anos - filha do pastor), se designava líder do ministério de louvor, mas com o fechamento de uma das células da igreja na rua Dr. Camilo/Vila Nossa Senhora da Conceição, o Pastor presidente do ministério que conduzia o trabalho nesta igreja e, inclusive, possui uma posição bem rígida em relação à condução e direção da igreja, passou a ser o líder do louvor, deslocando esta jovem desta posição. Esta mesma jovem diz ter uma influencia muito grande dentro da igreja, alegando que tudo na IBRV tem o seu dedo. Mas, primeiro, este poder de realizar algumas atividades e propor algo tem muito mas a ver com o fato de ser filha e sobrinha dos pastores líderes da igreja. Em segundo lugar, sua influencia pode ser barrada a qualquer momento, sua destituição do lugar

de líder do louvor, para que o pastor assumisse, representa quem manda de fato na igreja. Essa mesma líder diz ser difícil trabalhar com os jovens, em suas palavras: “*é uma tarefa muito difícil trabalhar com a juventude, os jovens são muito difíceis de trabalhar com eles, marca e eles não aparecem, querem fazer as coisas do jeito deles, eu não consigo trabalhar assim*”. (diário de campo, 2011).

Se esta jovem diz possuir liberdade para agir na igreja, outros jovens alegaram as dificuldades em propor coisas e acessar o espaço da igreja fora dos horários de culto, pois, além de pedido de permissão para ir à igreja em horários que não funcionam os cultos, é preciso haver a presença de um adulto durante o período que eles estiverem lá e colocam isso como um dificultador para que exerçam alguns projetos, ensaios e outros tipos de atividade dentro da igreja, pois precisam da disponibilidade de um adulto, o que não se constitui em tarefa fácil. Mas, é claro que esse impedimento recai mais ainda pelo fato de serem menores de idade e aqueles que, segundo a visão do pastor, não se decidiram totalmente, estão: *com um pé no mundo e outro na igreja*.

Existe uma dinâmica estimulada pela igreja dos jovens serem aqueles que vão introduzir e orientar os demais jovens. Assim, a jovem 6 (19 anos) e o jovem 7 (24) tem um papel importante no acolhimento e orientação dos outros jovens mais novos, tanto em termos geracionais quanto de tempo de igreja.

Uma das jovens entrevistadas, contou como a Jovem 6 (19 anos) pega no seu pé e diz: *ela nem parece ser jovem* (Jovem 1, 14 anos). A própria função que os jovens vão ocupando, demonstra tal movimento. As professoras das crianças são duas jovens de 14 e 15 anos, embora sejam orientadas por uma liderança adulta, são elas que fazem o contato direto e condução dos trabalhos com as crianças da igreja. Isso é importante salientar, pois coloca a questão de como os jovens são vistos: como aqueles que têm as competências necessárias para trabalhar e atuar com os próprios jovens e que podem criar condições de motivações do envolvimento e da participação desse público, muito dentro da linha do protagonismo juvenil.

À medida que a pesquisadora foi aprofundando a interação no campo, houve uma aproximação com outros jovens, pois, como não existia uma atividade própria deles, como um culto e/ou encontro específico, era difícil acessá-los. Isso possibilitou a conversa com eles e, dessa maneira, sair de lideranças juvenis mais centrais, não tinham tanto destaque quanto os dois acima, no entanto, exerciam funções e atividades naquele espaço (bateristas, professoras das crianças, grupo de teatro, dentre outros). Aproximação ocorreu mais intensamente com sete jovens, buscando entender as suas motivações e formas de inserções e participações naquele contexto em suas interações entre eles e com os demais membros e lideranças da

igreja.

A dificuldade foi relacionada com o fato dos jovens não terem um momento diferenciado e específico para eles, como acontecia na inserção passada no projeto de extensão adolescente quem é você. Neste primeiro momento o grupo se encontrava todos os sábados, o chamado de culto da mocidade. São cultos realizados pelos e para os jovens com um caráter mais animado, muitas músicas, uma pregação mais curta, com muita interação entre o pregador e a plateia, além de realização de brincadeiras. Era o momento de combinar coisas, conversar, depois do culto, saiam para fazer coisas juntos, seja na rua, encontro em algum lugar, ou na casa de alguém, este era o mais frequente em virtude, principalmente da falta de dinheiro. Assim, a estratégia utilizada por esta pesquisadora foi chegar mais cedo e começar a conversar com esses jovens. Existia um controle muito intenso, sempre que a pesquisadora estava conversando com esses jovens, sempre aparecia um obreiro, ou outra liderança que, mais ou menos, discretamente aproximavam-se.

Vale destacar que os jovens com quem se interagiu mais de perto nesta pesquisa identificaram certo controle, principalmente manifestado na fala do pastor, chamado por eles indiretamente de 'pagação'. Relatando que não é isso que atrai o jovem, eles gostam de um culto alegre, com 'zoação' e brincadeiras, não somente exortações e prescrições de como se comportar. Os cultos sobre profecias na vida dos crentes eram bem aceitos pelos jovens, assim, aqueles pastores que pregavam dizendo que Deus estava revelando bênçãos para aquela igreja e para vida de algumas pessoas ali, que ele estava vendo abundância e prosperidade na vida da igreja e daqueles membros, surtia um efeito bem positivo na motivação dos jovens.

O trabalho de campo foi iniciado um pouco depois do episódio que aconteceu no Aglomerado da Serra em que dois homens (um deles jovem) foram assassinados pela polícia. Na ocasião os policiais envolvidos alegaram que ao fazerem ronda de rotina no Aglomerado da Serra foram recebidos a tiros no local por cerca de 20 suspeitos com fardas do Grupo de Ações Táticas Especiais (Gate) e da PM. Essa versão foi contestada por moradores e lideranças comunitárias que denunciaram um esquema de proteção ao tráfico de drogas. Ainda, segundo relato dos moradores, como os policiais não encontraram a pessoa responsável pelo pagamento ocorreu uma tensão entre eles e os traficantes, gerando trocas de tiros e fuga dos últimos. A polícia insistiu em sua busca pelo pagamento se colocando atrás deles, foi quando se deparou com o jovem e seu tio (um homem de 40 anos), que segundo relatos de testemunhas, abordaram os dois já atirando e que eles imploraram para não morrer, inclusive o jovem informou aos policiais que era filho de um policial e não tinha

envolvimento nenhum com o tráfico.

Esse episódio é importante, pois gerou ações por parte da igreja frente ao ocorrido. Todos da igreja, principalmente os jovens, ficaram indignados, comentaram sobre a atuação da polícia dentro da favela, no entanto, não realizaram nenhuma ação frente ao acontecido, mas disseram como aquele fato proporcionou conversas entre eles sobre o lugar do jovem da favela, trocaram entre si as experiências compartilhadas, como por exemplo: sobre as batidas policiais que já levaram. Como os policiais abordam de uma forma violenta e já partindo do pressuposto de que eles são bandidos sempre e/ou culpado de algo.

A igreja, na figura dos pastores fez uma leitura despolitizando o fato e colocando-o na esfera transcendental. Assim, pregações sobre a vinda de Jesus Cristo e os finais dos tempos foram recorrentes e culminaram com a exibição de um filme que falava sobre o fim do mundo, o dia da volta de cristo. Embora houvesse o discurso de que foi uma injustiça, pois os homens assassinados não eram envolvidos com o tráfico e o crime, foi o momento propício para exortações sobre a necessidade de que os jovens se afastem da vida mundana e do caminho errado. A igreja não tomou nenhuma posição, seja de repúdio, ou passeata, ou se organizou de alguma forma para se pronunciar, se posicionando frente ao ocorrido.

Destaco isso, por que foi um momento de muita comoção e mobilização no Aglomerado da Serra, quando as pessoas articularam-se em um clima de grande comoção e revolta, fecharam o trânsito de uma avenida da favela que liga dois bairros da cidade, atearam fogo em ônibus, receberam a polícia com pedradas. Essa forma violenta de protesto teve como objetivo chamar a atenção e dar visibilidade para um fenômeno que parece ter se tornado banal e corriqueiro naquele espaço, no entanto, sem nada ser feito de concreto e no sentido de resolução dos problemas enfrentados naquele contexto, diga-se aqui o extermínio de jovens pobres, negos e favelados que vem ocorrendo em nosso país. A polícia, também reagiu com violência, com tiros de borracha e, bombas de efeito moral. Essa mobilização articulou vários atores sociais nos dias que se seguiram exigindo que uma posição fosse tomada. Os policiais envolvidos foram afastados e foi aberta uma sindicância para apurar os fatos. Houve ainda, debates em vários espaços. Isso explicita a questão da segurança pública em nosso país e como ela vem sendo tratada enquanto controle intenso dos jovens moradores de favela, gerando, inclusive, o seu extermínio. Aqui cabe ressaltar que o fato da população se articular dessa forma e gerar tanta comoção teve a ver com o fato que as pessoas assassinadas não eram ‘bandidos’.

A posição dos jovens da igreja foi de conversas entre eles. Um momento de compartilhar as questões vivenciadas, de forma ainda muito individualizada e que gerou a

possibilidade de trocaram as vivências que tiveram enquanto moradores de favelas, pobres e negros e de que poderiam ter sido eles, também, as vítimas daquele crime.

Outro ponto que merece destaque é sobre um jovem, que se recusou a participar da entrevista, marcou duas vezes e não compareceu, perguntou porquê a pesquisadora estava fazendo uma pesquisa de jovens em uma igreja que atraía poucos jovens. Essa conversa permitiu a oportunidade de conversar sobre o que tem motivado os jovens a participarem da igreja, o jovem citado acima falou o nome de uma igreja e disse que se a pesquisadora desejasse a levaria lá, em uma igreja do Aglomerado da Serra que, atualmente é considerada uma igreja que tem atraído muito a juventude. Em sua concepção as igrejas têm que investir em um culto animado, um culto com música e danças, um culto com menos falação e mais ação, se referindo a ter coisas para fazer e se envolver, em vez somente de promessas.

Todos os jovens da igreja relataram a necessidade de ter mais jovens, muitas pessoas animam e motiva mais o espaço, um jovem disse: *você sabe que vai encontrar uma galera e trocar uma ideia, conversar sobre coisas que estamos pensando em fazer e juntar esforço para isso, pra um motivar o outro*. Para este jovem, uma igreja, sem ficar cobrando tanto em relação a como os jovens se comportarem, o que vestir, se constitui um dos principais fatores de agregação da juventude. Por isso, os jovens preferem aquelas igrejas que possuem menos cobrança. Ainda sobre o fato de permanecer em uma igreja que tem poucos jovens e cobrança e sermões dos adultos, observamos que se agregar em torno da cultura e da dança e acessar o aprendizado de instrumentos musicais é um ponto importante, um dos jovens que é baterista da igreja, diz que tocar na bateria o segura muito nesta igreja, em uma igreja com muitos jovens a concorrência seria maior e ele teria menor probabilidade disto.

Todos os jovens que permanecem nesta igreja possuem uma função que diz gostar muito, e eles se empenham com projetos e idéias para realizar tais atividades, assim, embora, seja, barrados em muitos desses projetos, percebemos a necessidade desses jovens de serem reconhecidos e valorizados, capazes de produzir e contribuir nos espaços em que atuam. (diário de campo, 2011)

A IBRV foi em outros tempos, considerada uma igreja que atraía muito a juventude, era considerada até uma igreja de jovens e muitos sinalizaram este fato a características de líderes jovens naquele momento, considerados e adorados por esses jovens, O jovem pastor sobre quem já falei neste tópico, foi um dos lembrados pelos jovens com quem conversei, até pelo seu testemunho enquanto um jovem do tráfico que já tinha sido. Isto o colocava em uma posição de exemplo a ser seguido. Quanto a sua saída para o tráfico novamente, foi algo que as pessoas pareciam não querer tocar e sempre justificavam pela tentação do diabo, falta de perseverança na fé e querer ganhos imediatos e fáceis, se referindo ao dinheiro que o tráfico

proporciona. Outra liderança da juventude lembrada, de outros tempos da IBRV, foi uma jovem, na época com, 26 anos, ela diferentemente do jovem pastor era uma liderança mais autoritária, mas que também possuía um carisma sendo valorizada e respeitada pelos jovens, professava na vida deles, anunciando mudanças em suas trajetórias se persistissem nos desígnios de Deus. Também realizava um trabalho de agregar esses jovens em atividades diversas de acampamentos, lazer, dentre outras.

ANEXO II

ROTEIRO PARA AS ENTREVISTAS

1) caracterização pessoal e histórico da participação na igreja

Nome, idade, cor/etnia, escolaridade, ocupação profissional

Como chegou a IBRV

História de entrada na igreja

Vínculo com a igreja (como participa)

Fale um pouco do seu dia-a-dia, o que você faz durante a semana (explorar o cotidiano desse jovem);

Como é sua vida religiosa

Como a participação na igreja influencia na sua vida cotidiana, explorar as: atividades regulares internas e externas; atividades ocasionais internas e externas

Qual a importância da participação na igreja para vcs e para o contexto social mais amplo onde estão inseridos?

O que é necessário para estar na igreja (dinâmica dos discursos explícitos e implícitos)

3) DINÂMICAS INTERNA E EXTERNA DA PARTICIPAÇÃO NA IGREJA

Fundadores, Motivos principais que levaram à fundação da igreja

Contexto de surgimento e Oportunidades encontradas para a formação/atuação da igreja

Significado atribuído ao grupo pelos participantes (sentimentos de pertença, definição de práticas sociais grupais, cultura política, partilhamento de valores, crenças e interesses, estabelecimento de redes sociais);

Como é delimitado o nós? Existem tensões internas entre os participantes da Igreja, se sim quais.

Formas de organização e mobilização dos participantes (ações coletivas, propaganda, boca a boca, comunicação intra e extra grupo, etc.)

Posições de poder: hierarquia do grupo e mobilidade da mesma (de gênero, idade, tempo de grupo, etc...); aspectos fundamentais para os cargos "mais importantes"; regulação das relações intra-grupo;

Participantes: o que se espera de um participante da igreja (o que a torna uma pessoa participante do grupo); quais funções são esperadas dos participantes dentro e fora do grupo; participação dos integrantes em outros espaços e grupos culturais, religiosos ou políticos (ver como isso afeta a dinâmica do grupo);

Principal missão e objetivos da igreja (explorar aqui os saberes que a igreja e seus participantes lançam mão para posicionamento no grupo e na sociedade)

Espaços de atuação na dinâmica pública (explorar que tipo de ações são desenvolvidas e direcionadas ao que ou a quem?)

Principais aliados e adversários (conflitos que os membros da igreja vivenciam na sociedade, quais são eles, como o/a entrevistado lida com isso;

Quais são os principais conflitos vividos pelos jovens e quais as saídas possíveis (as que eles tem construído e também as saídas ideais).

Qual o problema (s) enfrentado pela IBRV hoje? (explorar a questão do tráfico, violência e pobreza)

O que você pensa a respeito da relação Política e Religião

3) JUVENTUDE E PARTICIPAÇÃO

Quem é a juventude da Igreja batista resgate e vida?

Que propósitos a Igreja tem para os jovens que os diferenciam dos propósitos para os adultos?

Existe um projeto específico da IBRV para a juventude? Qual e porque se faz necessário um trabalho específico para os jovens (explorar como anda o projeto de um culto/espço para os jovens na IBRV e por que surgiu essa idéia de um espaço diferenciado para os jovens)

Identificar como a questão da juventude aparece na igreja (o que é adolescência/juventude; identificar como a dimensão da autonomia/heteronomia é vivida pelos participantes, dentro da igreja);

Conte-me como são os jovens hoje

Qual o recado e/ou mensagem que você deixaria para os jovens do Aglomerado da Serra e/ou do Brasil.

Em sua opinião o que diferencia o jovem da Igreja para o Jovem que não participa da religião (explorar a questão do jovem buscar formas de resistir a lugares “naturais” de violência, drogas, desvio e delinqüência atribuídos a eles; a questão do jovem e o tráfico de drogas e sexualidade)

ANEXO III

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

MODELO 1: ENTREVISTAS COM OS JOVENS E ADULTOS



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da pesquisa: Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela

1) Introdução:

Você está sendo convidado (a) a participar como entrevistado da pesquisa intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela* desenvolvida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a responsabilidade da mestrandia Geíse Pinheiro Pinto e orientação da Profa. Dra. Cláudia Andréa Mayorga Borges. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento você pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisa e/ou a Universidade. É preciso entender a natureza de sua participação e dar a sua autorização através do consentimento livre e esclarecido. Em caso de você decidir retirar-se do estudo, deverá notificar e informar a mim, pesquisadora responsável por esta pesquisa.

2) Objetivos

A análise psicossocial da participação de jovens moradores de favela que tem na religião pentecostal/neopentecostal um dos principais espaços de sociabilidade, buscando

compreender as dinâmicas da participação de jovens pobres neste contexto. Nesse sentido, pretende-se identificar formas e motivações da participação de jovens em espaço da religião.

3) Procedimento do Estudo

Se concordar em participar você será solicitado a responder questões e perguntas colocadas pela pesquisadora. A entrevista será gravada e posteriormente transcrita. Em seguida as informações serão analisadas e interpretadas pela pesquisadora. A identificação do participante da pesquisa será preservada.

4) Caráter confidencial dos registros

Essa entrevista tem como objetivo gerar informações para a pesquisa de mestrado intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela* assim, algumas informações obtidas a partir de sua participação neste estudo não poderão ser mantidas estritamente confidenciais, pois, serão utilizadas para elaboração das discussões desta pesquisa. No entanto, você não será identificado quando o material de seu registro for utilizado, seja para publicação científica ou educativa.

Caso haja necessidade de algum atendimento psicoterápico e afim, bem como outras informações relacionadas a esta pesquisa o encaminhamentos e esclarecimentos de tais procedimentos serão realizados por mim.

Neste caso, gostaríamos de pedir sua autorização para uso das informações obtidas através de sua entrevista.

Eu, _____, RG, _____, declaro que estou ciente dos objetivos desta pesquisa e de acordo com este termo. Declaro que tive tempo suficiente para ler e entender as informações acima. Declaro também que toda a linguagem técnica utilizada na descrição deste estudo de pesquisa foi satisfatoriamente explicada e que recebi respostas para todas as minhas dúvidas. Confirmando também que recebi uma cópia desse termo e compreendo de que sou livre para me retirar dos estudos em qualquer momento sem qualquer penalidade. Autorizo o uso das informações obtidas através da entrevista que concedi voluntariamente à pesquisa intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*

Ass: _____ *Belo Horizonte* _____ *de 2011*
Participante da pesquisa

Ass: _____ *Belo Horizonte* _____ *de 2011*
Responsável Legal (Nome, Identidade, assinatura)

Atesto que expliquei cuidadosamente a natureza e o objetivo deste estudo, os possíveis desconfortos e benefícios da participação no mesmo, junto aos participantes. Atesto que o (a) participante recebeu todas as informações necessárias que foram fornecidas em linguagem adequada e compreensível e que o (a) participante compreendeu a explicação.

Responsável pela pesquisa: Geíse Pinheiro Pinto – CPF 577.099.395-020

Orientadora da pesquisa: Cláudia Andréa Mayorga Borges – CPF 14484416-68

MODELO 2: INSTITUIÇÃO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da pesquisa: Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela

1) Introdução:

Você está sendo convidado (a) a participar como entrevistado da pesquisa intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela* desenvolvida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a responsabilidade da mestranda Geíse Pinheiro Pinto e orientação da Profa. Dra. Cláudia Andréa Mayorga Borges. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento você pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisa e/ou a Universidade. É preciso entender a natureza de sua participação e dar a sua autorização através do consentimento livre e esclarecido. Em caso de você decidir retirar-se do estudo, deverá notificar e informar a mim, pesquisadora responsável por esta pesquisa.

2) Objetivos

A análise psicossocial da participação de jovens moradores de favela que tem na religião pentecostal/neopentecostal um dos principais espaços de sociabilidade, buscando compreender as dinâmicas da participação de jovens pobres neste contexto. Nesse sentido, pretende-se identificar dinâmica e motivações da participação de jovens em espaço da religião.

3) Procedimento do Estudo

Se concordar em participar você será solicitado a autorizar a realização de observações feitas por mim, responsável por esta pesquisa, como também a realização de entrevista de alguns jovens e adultos membros da igreja, as observações serão registradas e as entrevistas serão gravadas e posteriormente transcritas. Em seguida as informações serão analisadas e interpretadas pela pesquisadora. A identificação do participante e da igreja serão preservadas.

4) Caráter confidencial dos registros

A coleta desses dados tem como objetivo gerar informações para a pesquisa de mestrado intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela* assim, algumas informações obtidas das observações e entrevistas realizadas na igreja para este estudo não poderão ser mantidas estritamente confidenciais, pois, serão utilizadas para elaboração das discussões desta pesquisa. No entanto, você não será identificado quando o material de seu registro for utilizado, seja para publicação científica ou educativa.

Caso haja necessidade de algum atendimento psicoterápico e afim, bem como outras informações relacionadas a esta pesquisa o encaminhamentos e esclarecimentos de tais procedimentos serão realizados por mim.

Neste caso, gostaríamos de pedir sua autorização para uso das informações sobre a entidade/instituição que você represente.

Eu, _____, RG, _____, Vice presidente da IBRV, declaro que estou ciente dos objetivos desta pesquisa e de acordo com este termo. Declaro que tive tempo suficiente para ler e entender as informações acima. Declaro também que toda a linguagem técnica utilizada na descrição deste estudo de pesquisa foi satisfatoriamente explicada e que recebi respostas para todas as minhas dúvidas. Confirmando também que recebi uma cópia desse termo e compreendo de que sou livre para me retirar dos estudos em qualquer momento sem qualquer penalidade. Autorizo o uso das informações sobre a entidade/instituição que eu represento à pesquisa intitulada *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*

Belo Horizonte _____ de 2011

Ass: _____

Atesto que expliquei cuidadosamente a natureza e o objetivo deste estudo, os possíveis desconfortos e benefícios da participação no mesmo, junto aos participantes. Atesto que o (a) participante recebeu todas as informações necessárias que foram fornecidas em linguagem adequada e compreensível e que o (a) participante compreendeu a explicação.

Responsável pela pesquisa: Geíse Pinheiro Pinto – CPF 577.099.395-020

Orientadora da pesquisa: Claudia Andréa Mayorga Borges – CPF 14484416-68