

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

JÉSSICA THAIS IZABEL DA SILVA NASCIMENTO

“SOU DA FAMÍLIA DO AMOR”:
Identidade e pertença religiosa de jovens em uma igreja
evangélica da Região Metropolitana do Recife

RECIFE,

2018

JÉSSICA THAIS IZABEL DA SILVA NASCIMENTO

“SOU DA FAMÍLIA DO AMOR”
Identidade e pertença religiosa de jovens em uma igreja
evangélica da Região Metropolitana do Recife

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do professor Doutor Alex Giuliano Vailati, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

RECIFE,
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Nascimento, Jéssica Thais Izabel da Silva.

SOU DA FAMÍLIA DO AMOR: Identidade e pertença religiosa de jovens em uma igreja evangélica da Região Metropolitana do Recife / Jéssica Thais Izabel da Silva Nascimento. - Recife, 2018.

p.116

Orientador(a): Alex Giuliano Vailati

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Juventude. 3. Evangélicos. 4. Neopentecostalismo. I. Vailati, Alex Giuliano. (Orientação). II. Título.

300 CDD (22.ed.)

JÉSSICA THAIS IZABEL DA SILVA NASCIMENTO

“SOU DA FAMÍLIA DO AMOR”
Identidade e pertença religiosa de jovens em uma igreja
evangélica da Região Metropolitana do Recife

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do professor Doutor Alex Giuliano Vailati, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Aprovado em 09 de março de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alex Giuliano Vailati (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof. Dra. Marion Teodósio de Quadros (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof. Dra. Zuleica Dantas Pereira (Examinadora Titular Externa)
Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP

RECIFE,

2018

Aos meus avós Ivanete e Pedro, que me ensinaram que a vida é uma entrega diária de quem nós somos. E que o amor é a maior entrega da vida. A saudade aperta, mais a alegria de tê-los tido em minha vida é maior.

(in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Escrever este trabalho é, para além de um esforço intelectual, um esforço que se faz na vida. E a vida é feita de escolhas, e uma delas é escolher quem são as pessoas com quem faremos a caminhada em direção aos nossos objetivos. Por isso, valorizar e agradecer aqueles que caminham conosco é fundamental para sabermos até onde podemos ir.

Agradeço em especial, ao orientador deste trabalho, o professor Alex Vailati, por toda atenção e tempo dedicados, ao orientar um aprendiz à antropóloga que estava perdida quando iniciou a jornada. E que dispôs de paciência ao perceber as falhas e dificuldades no trajeto. Obrigada pela honra de tê-lo como mentor.

A Felipe, meu esposo, companheiro, amigo, que me apoia e suporta comigo (e a mim) todos os momentos difíceis sem me deixar desistir. Por dedicar seu amor, carinho, compreensão e colo, e por sonhar junto comigo.

Ao meu filho Levi, que tem me amadurecido e me feito a mulher mais feliz que eu nunca imaginei ser.

À minha mãe Ivete, a quem tanto amo, e que acredita mais em mim do que eu possa crer. Alguém que me traz segurança e força.

À Capes pelo financiamento sem o qual seria difícil realizar e desenvolver a pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia. A todos os professores e funcionários, meu respeito e apreço pelo trabalho realizado.

À banca, desde já pela agradeço a disposição em ler e comentar o trabalho.

A todos os amigos e colegas que fizeram parte dessa jornada, direta ou indiretamente. Desculpem-me aqueles de quem me afastei durante o processo.

Deus, acima de tudo, por ter me dado forças até aqui. Por estar comigo nessa jornada interna de amadurecimento e crescimento como pessoa. Tudo é por ele e para ele!

RESUMO

Compreendendo que a juventude é uma categoria analítica que apresenta uma vasta diversidade, levando-se em consideração os diferentes contextos em que estão inseridos, este trabalho buscou compreender o sentido de ser um/a jovem evangélico a partir da experiência religiosa em uma igreja. A igreja investigada, *Igreja do Amor*, de Paulista/PE - região metropolitana do Recife, passou por diferentes processos de mudança em sua organização e estrutura, fundamentais para identificarmos como a igreja se insere no meio evangélico. Uma dessas mudanças foi a adoção das células como modelo de reunião em pequenos grupos, o que possibilitou a adesão de um número significativo de membros, deixando de ser uma igreja pequena de bairro, e tornando-se uma igreja com mais de dois mil membros, dos quais os jovens tornaram-se grande maioria. A etnografia possibilitou compreender como os jovens criam e estreitam os vínculos com a igreja, através da socialização, e como são integrados à juventude após a conversão, começando um processo de identificação com os valores da igreja, a partir de um modelo de *ser um/a jovem do amor*. Essa “identidade do Amor” orienta suas vidas e condutas dentro e fora da igreja criando expectativas sobre como os jovens devem viver para a glória de Deus, atuando em espaços públicos como as faculdades e universidades em que os jovens estudam, como meio proselitista de difundir o evangelho nesses espaços. Assim como estabelece um modelo de crescimento espiritual através de práticas adotadas pela igreja, criando tensões e conflitos vivenciados pelos jovens, levando-os a permanecer ou sair da igreja.

Palavras-chave: Juventude, Identidade Religiosa, Socialização, Igreja Evangélica

ABSTRACT

This work has searched to comprehend the meaning understanding that youth is an analytical category that presents a huge diversity and taking into consideration different contexts where it's in, this work has search to comprehend the meaning of being some evangelical young through a religious experience in a church. The investigated church, Church of Love, from Paulista-PE - metropolitan area of Recife, has passed through different process of changing in its organization and structure, which are fundamentals to identify how the church insert itself in the evangelical ground. One of its changings was the adoption of the cells as reunion models in little groups that allowed the gathering of a meaningful number of members, ceasing to be a small church of a neighborhood, and developing into a more than two thousand members church, which the young's became the majority. The ethnography opened the possibility of understanding how the young's create and strengthen ties with the church, through socialization, and how they are integrated to youth after the conversion, forming an evangelical religious identity bond to the values of the church. With an identity formed, the youngs learn a lifestyle, from a model of being a young of love. This "identity of love" guides their lives and conducts inside and outside the church creating expectations about how the young's should live for the glory of God, behaving in public places such as colleges and universities where they study, with a proselytist way of disseminating the gospel in these spaces. As it stablishes a model of spiritual growth through the adopted practices from the church, it sets tensions and conflicts lived by the young's taking them to remain or leave the church.

Keywords: youth, religious identity, socialization, evangelical church.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Introdução | 10 |
| Caminhos Metodológicos | 16 |
| Apresentação dos capítulos..... | 25 |
| I CAPÍTULO | 27 |
| 1. Quem são os evangélicos e por que crescem?..... | 27 |
| 1.1. Entre Categorias e Nomenclaturas | 33 |
| 1.2. As Cisões no meio Evangélico..... | 37 |
| 1.3. A Igreja do Amor e seu lugar no mundo Evangélico | 38 |
| II CAPÍTULO | 45 |
| 2. Juventude | 45 |
| 2.1 Juventude e Religião no Contexto Brasileiro | 51 |
| 2.2 Os Jovens da Igreja do Amor | 57 |
| 2.3. Geração do Avivamento: Jovens e a pregação do Evangelho | 70 |
| III CAPÍTULO | 75 |
| 3. Identidade, Modernidade e Religiosidade | 75 |
| 3.1. Conversão e Pertencimento religioso entre os Jovens Evangélicos..... | 81 |
| 3.2. Minha Identidade é o Amor..... | 86 |
| 3.3 Socialização como Ferramenta de Integração | 92 |
| 3.4. Entre o Amor e a Guerra: Quando a Identidade Gera Conflitos | 96 |
| Considerações Finais | 106 |
| Referências Bibliográficas | 108 |

Introdução

A religião é uma das formas de expressão de uma cultura ou de um grupo social. Ela pode existir de maneira autônoma da sociedade vigente, afastando-se dos valores e práticas compartilhadas pelos demais membros da sociedade e estabelecendo códigos de conduta e dando sentido à vida dos membros do grupo. É na religião que muitos indivíduos encontram uma “visão de mundo”, que dá sentido à sua existência. Para GEERTZ (1978, p. 67) “a visão de mundo que o povo tem, é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade”. Nesse sentido Geertz diz que a religião não apenas orienta a vida das pessoas, mas também pode mudar a maneira como elas veem a si mesmas e aos outros. Ela estabelece novas práticas, dá sentido à vida, e ao mundo.

Mas identificar em que momento a religião passa a fazer mais, ou, menos sentido para alguém, torna-se cada vez mais complexo diante do caráter subjetivo e prático com que os indivíduos se relacionam com ela. Mas temos dúvidas que a religião é parte fundamental para a construção da identidade dos indivíduos e grupos sociais que se orientam a partir dela. Pois, o religioso pode ser concebido enquanto identidade, sentido e poder; sentido e sentimento; enquanto um fator religioso (GEERTZ, 2001); mas também enquanto um fator performático cultural, vislumbrado no cotidiano dos fiéis: seus atores e agentes sociais. E a experiência prática realizada no cotidiano, em condições históricas e sociais não somente dadas, mas também concretas e materializada por cada pessoa ou grupo social.

Nas páginas que se seguem, busquei compreender como se constitui a identidade religiosa dos jovens a partir dos vínculos e relações estabelecidas com a igreja em que fazem parte. Entendendo que, ao falar de um grupo religioso de origem cristã, como no caso dos evangélicos, muitos trabalhos buscam compreender as múltiplas faces e variações existentes nesse grupo, mas aqui, sigo a orientação de Prandi (20017), ao dizer que não podemos reproduzir estereótipos que caracterizam os evangélicos como “destruidores” da cultura, “aculturados”, “alienados”, “atrasados” tampouco, tentar provar o contrário sobre tais constatações. Busquei fazer a análise a partir da perspectiva do grupo, ou seja, como se percebem e constituem as suas práticas e vivências.

Foi através da pesquisa etnográfica realizada que pude perceber as nuances do campo, como desconhecer o que se conhece, como compreender o que está dito sem que palavras sejam

utilizadas. Assim como as desconstruções pelas quais tive que passar para realizar o trabalho, a primeira delas aconteceu logo no início da pesquisa, quando tive que rever o perfil e característica da igreja, ou seja, como ela se caracteriza no rol de igrejas evangélicas no Brasil. De início, fui a campo com a “certeza” de que a igreja era do segmento neopentecostal, por apresentar características pertinentes a esse grupo, como será apresentado adiante. Mas, no decorrer da análise, a observação indicou que a igreja não se localizava nesse grupo. Essa seria a primeira dificuldade de muitas no decorrer do trabalho, que acredito aparecem para apontar mais uma realidade etnográfica que enriquecem a pesquisa antropológica.

O objeto de análise foram os jovens da igreja do Amor, os quais busquei compreender sua concepção de pertencimento e identidade religiosa a partir de suas experiências e práticas, e como, a partir disso, os jovens orientam suas vidas, práticas e comportamentos, dentro e fora da igreja. A partir disso, identifiquei como o envolvimento dos jovens com a igreja, os fazem refletir sobre sua atuação no “mundo” e em que momento é possível perceber tensões entre esses mundos, principalmente quando essas tensões são entre os jovens e a igreja.

A partir disso, foi possível identificar de que maneira o tipo de vínculo que alguns desses jovens estabelecem, tornando-se líderes em potencial, galgando espaços de poder na estrutura organizacional da igreja, assim como aqueles que fazem o caminho oposto e abandonam a igreja e a vida religiosa, voltando para “o mundo”. Essa relação entre os que ficam, e os que saem, é fundamental para compreender o crescimento numérico dos membros da igreja, e quais as estratégias utilizadas para manter esses jovens.

É a partir do nível de envolvimento na vida e nas práticas religiosas, que se estabelecem os parâmetros para se identificar até onde a igreja tem influenciado na maneira como os jovens enxergam a si mesmos, e os “outros” que até então era ele mesmo. Ou seja, antes da conversão esse jovem era o “outro” não crente que precisava ser evangelizado. E que após a conversão passa a pertencer ao grupo e orientar sua vida a partir deste.

Pierre Sanchis (2012) chama a atenção para a necessidade de se pesquisar o modo como a “filiação denominacional”, ou como prefiro dizer, a filiação a uma igreja, é um fator relevante para se pensar a identidade religiosa das pessoas, pois segundo ele, “a relação do indivíduo com a instituição religiosa”, irá se tornar um dos grandes problemas religiosos da modernidade, para o autor, quando se trata de identidade religiosa, “continua-se aderindo a uma identidade, mas escolhe-se o conteúdo desta adesão” (SANCHIS, 2012, p. 7). Em sua análise sobre a

religiosidade, o autor aponta o consenso de que quando se trata de religião, “algo” está acontecendo, e sempre está em constante mudança. A secularização e o pluralismo, que surgiram como justificativa e resposta, ao declínio da influência religiosa no mundo, é apresentada por Sanchis, não como uma declaração de morte, mas como um novo caminho para compreender os novos arranjos religiosos do mundo pós-moderno. Sanchis está falando de um contexto bem maior do que o apresentado nesse trabalho, e não se pretende aqui fazer generalizações, mas sua análise nos permite estabelecer um paralelo com os contextos religiosos que, mesmo tendo a mesma origem e orientação religiosa, como no caso das igrejas evangélicas, estabelecem distinções entre si, de modo que o sentido de pertença esteja sempre em transformação.

Nessa perspectiva, entender o trabalho da igreja evangélica contemporânea no processo de construção dessa identidade religiosa é fundamental para estabelecer como as práticas e métodos usados por elas podem fazer dos jovens, crentes consolidados. É a partir da ideia de consolidar uma igreja forte, com visão de mundo bem definida, e membros que abracem a visão, algumas igrejas estão se adaptando. A igreja do Amor se insere nesse contexto por ter adotado um desses modelos de organização, que começou a ser implantando em muitas igrejas do Brasil: a visão celular. A visão celular, faz com que a igreja adote o modelo em célula, ou seja, igrejas que se reúnem nos templos e nas casas, em pequenos grupos de pessoas. Além da visão celular, a igreja também adotou muitas estratégias para “fortalecer”, a juventude da igreja, atraindo jovens não crentes.

Após a conversão, a igreja “conduz” os jovens a um processo de “crescimento” para desenvolver um padrão de comportamento visto como cristão. Nesse processo, eles são mentoreados por um líder da igreja, ou um pastor, que lhe conduzirá na “caminhada cristã” em busca de alcançar equilíbrio em sua vida religiosa e secular, haja vista os perigos que se apresentam a vida religiosa. Esse modelo é proposto pela igreja como um exemplo de cristão bem-sucedido, capaz de manter sua fé e equilíbrio diante das tentações e da vida secular. Os conflitos surgem quando esse modelo não é reproduzido.

No grupo pesquisado, reproduzir a visão de mundo compartilhada é entendido como um sinal de êxito espiritual. Nessa perspectiva, a vivência religiosa é avaliada como plena a partir de um modelo que busca por um “tipo ideal” a ser seguido, ou seja, um padrão de conduta espelhado entre os membros

O antropólogo Gilberto Velho (1978) aponta a questão de observar o familiar no âmbito da antropologia urbana. O autor afirma, em seu texto, que na pesquisa antropológica o envolvimento com o objeto de estudo é inevitável. A perspectiva apresentada por ele levanta a questão sobre a distância mínima que deve haver entre pesquisador e objeto investigado, de modo que garanta ao trabalho de campo antropológico maior condição de objetividade (VELHO, 1978, p. 36). Ele contesta o caráter de imparcialidade e/ou neutralidade por parte do pesquisador, tão debatida e almejada pelos antropólogos. Para os autores que defendem essa objetividade, seria no método quantitativo que os dados sobre o campo alcançariam uma neutralidade e cientificidade. Mas conforme pontua Gilberto Velho, essa premissa não se sustenta, pois, essa imparcialidade e o não envolvimento, tanto na pesquisa, quanto com os “nativos”, seria algo praticamente impossível, principalmente na Antropologia. Segundo o autor, na pesquisa de campo e na observação participante, a antropologia identificou-se com o método qualitativo. Sendo assim, na pesquisa antropológica, na relação entre pesquisador e pesquisados sempre haverá algum tipo de envolvimento, mesmo que seja o mínimo possível.

A partir disso, tomar consciência do objeto e conseqüentemente do campo de pesquisa é fundamental para que a aventura antropológica seja bem-sucedida. E falar de uma realidade próxima a mim, trouxe-me um desafio ainda maior. Pois, o objeto de investigação, é um grupo no qual estou inserida enquanto cristã/ evangélica. E a igreja é próxima a mim, e onde possuo amigos íntimos, incluindo os líderes e pastores.

Essa relação de proximidade me levou a refletir sobre questões muito apontadas pelos antropólogos e cientistas sociais, quanto à proximidade com o campo. O medo pelo despreparo com que iniciei a pesquisa no início do ano de 2016, se acentuou com o fato de ainda não ter orientação e segurança para falar sobre o tema, além de não saber como faria a transição de “nativa” para “pesquisadora”. A falta de orientação logo foi resolvida, mas a tensão de falar de um contexto no qual estava inserida inicialmente foi agonizante. Isso porque minha experiência com o cristianismo veio do meu contexto familiar. Minha família é em sua totalidade, constituída por evangélicos e pentecostais, ou daqueles que não mais estão na “fé”, conhecidos como “desviados”, eu mesma já tendo sido uma num momento de crise identitária durante a adolescência.

Sendo assim, o contexto pesquisado requereu de mim maior cuidado e o distanciamento necessário para que minha relação de proximidade não se tornasse um problema que inviabilizasse a pesquisa e a análise dos dados. Esse mesmo cuidado me resguardou de não

cometer o erro de pensar que conhecer as pessoas traria a sensação de “facilidade” quanto ao acesso às informações sobre o campo, e quanto à expectativa que poderia ser gerada no grupo durante ou após a pesquisa.

Diante disso, me apoiei nas palavras de Gilberto Velho, que diz: “por mais que tenha procurado reunir dados ‘verdadeiros’ e ‘objetivos’ sobre a vida daquele universo, a minha subjetividade está presente em todo o trabalho” (1978, p. 130). De fato, passei pelo que o antropólogo Roberto DaMatta (1978) chama de “transformar o familiar em exótico”. Pois foi essa a experiência que passei, o que considero uma real transformação. A transformação do familiar em exótico, e o conseqüente estranhamento.

Estudar o familiar, como disse o autor (p.131), “[...] torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações”. Stéphane Beaud e Florence Weber dizem que:

[...] os universos que são próximos demais serão mais difíceis de pesquisar porque, sem recuo, tendo a impressão, de imediato, de compreender, mas, no final das contas, compreendendo sempre pela metade, você tem fortes chances de estar sujeito à ilusão de uma compreensão imediata (2007, P. 37).

Nessa perspectiva, o fato de a realidade observada ser familiar não significa que tornará a investigação mais fácil. É nesse momento que o confronto do olhar sobre o que é familiar se faz necessário para legitimar a pesquisa e o etnógrafo. Esse confronto pode se dar “intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações a respeito de fatos e situações” (Velho, 1978, p.131). A mesma proximidade que me possibilitou um “acesso” as pessoas e a igreja, sem o qual eu não conseguiria circular nos espaços e entre as pessoas, foi à mesma que delimitou, onde eu poderia ou não ir quanto à expectativa criada em torno do que eu iria pesquisar e como o grupo seria representado. Então pude perceber que transitaria entre dois mundos que poderiam se colidir, o primeiro inscrito pela proximidade que possibilitou a inserção no campo e, o outro, inscrito pelas possíveis tensões que a pesquisa poderia trazer e como elas iriam repercutir no fazer etnográfico. Segundo Evans-Pritchard,

“O antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alienado de dois mundos”. (EVANS-PRITCHARD 2005, p. 246)

Estar inserido em dois mundos, o do pesquisador e o do nativo, traz grandes desafios à etnografia e ao etnógrafo, mas tais desafios não impedem que a alteridade discursiva se apoie em um pressuposto de semelhança, como disse Viveiros de Castro (2002, p. 114). Pois, o antropólogo precisa ver o nativo como *um sujeito outro*, e é a partir dessa relação que pude objetificar o outro próximo a mim, e observá-lo:

O antropólogo conhece de jure o nativo, ainda que possa desconhecê-lo de facto. Quando se vai do nativo ao antropólogo, dá-se o contrário: ainda que ele conheça de facto o antropólogo (frequentemente melhor do que este o conhece), não o conhece de jure, pois, o nativo não é, justamente, antropólogo como o antropólogo. A ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda, seu “epistemocídio”, no forte dizer de Bob Scholte (1984:964). O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.116).

Tanto no processo de inserção no campo, quanto na prática da pesquisa, fui alertada da relação de proximidade e afastamento necessários para que a pesquisa ocorresse da melhor forma. Pois quando o etnógrafo vai ao campo com certa familiaridade, corre o risco de ir imbuído de pré-noções sobre o mesmo, podendo cometer o erro de enquadrá-lo em categorias ou estereótipos que não se relacionam com a realidade observada. É necessária capacidade de relativizar sobre o contexto que se pesquisa, para que não haja impedimentos na produção de um conhecimento científico, quando se trata do que é familiar. Mas conforme disse Gilberto Velho criticando a ideia de familiar de DaMatta (1987), proximidade não significa conhecimento:

“O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mais não é necessariamente conhecido, e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até que ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente.” (2004, p. 126)

Entendo que estudar o familiar pode trazer problemas, inclusive o fato de poder ser confrontada por outras análises que apresentem reflexões e versões diferentes sobre a mesma realidade observada. Mas também é possível ter a vantagem de enriquecer a pesquisa e assim transcender os limites impostos pela origem e orientação do antropólogo, apresentando a realidade familiar e não exótica, como uma realidade complexa (VELHO, 2004).

Ainda sobre a questão de familiaridade, a antropóloga Marilyn Strathern (2014), fala de uma etnografia feita no próprio contexto social em que ela é produzida ou como ela chama de uma *autoetnografia*. Essa etnografia tem como foco a própria cultura e não um relato de vida. Segundo a autora, a *autoetnografia* só seria possível através do “processamento antropológico do conhecimento” informado por conceitos que também pertencem à sociedade e à cultura estudadas” (ibid, p.136). Para Strathern, o pesquisador habita em dois campos que estabelecem uma relação complexa, que sintetiza como sendo o “momento etnográfico”, engendrado pela “relação que junta o que é entendido (o que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (ibid p.350). Ela diz que é necessário “recordar as condições teóricas sob as quais a pesquisa foi proposta, e com isso a razão de estar ali, cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam” (ibid p. 347).

Nessa perspectiva, o *estar lá*, defendido por Malinowski, que mudou o modo como os antropólogos faziam pesquisa, agora é concebido na relação entre as vozes do pesquisador e do pesquisado (CLIFFORD, 2011) através da produção do texto etnográfico. A etnografia, legitimada pela experiência da interpretação, torna-se possível em qualquer contexto, através do diálogo entre o pesquisador/teoria e o nativo/campo. E foi a partir dessa relação que foi possível realizar a investigação.

Caminhos Metodológicos

Conforme disse Roberto Cardoso de Oliveira, é através de um ouvir bem treinado, e das categorias “olhar” e “escrever”, o antropólogo se aproveita “das explicações nativas” na tarefa de construção do conhecimento antropológico (2000, p. 22). Interpretar os fenômenos observados no campo implica um esforço que é ao mesmo tempo, um risco, um desafio. É um diálogo, como afirma Peirano (1985, p. 44), “entre a teoria acumulada da disciplina antropológica e a observação etnográfica”.

A escolha de uma igreja localizada na cidade de Paulista foi feita inicialmente por ser a cidade em que resido e pelo crescente número de jovens convertidos na igreja. A partir dessa relação de proximidade, iniciei o campo, agora como pesquisadora, na Igreja do Amor, localizada no bairro de Maranguape um, na cidade de Paulista, região metropolitana do Recife. A inserção como pesquisadora iniciou no ano de 2015 quando, ao cursar uma disciplina sobre

etnografia na Universidade federal de Pernambuco, iniciei a observação no campo que culminou num ensaio etnográfico para concluir a disciplina. Logo me chamou a atenção o fato de a igreja “atrair” um número significativo de jovens, muitos deles, conhecidos e amigos meus. Assim, através de observações sistemáticas, participação nos cultos e eventos da igreja, entrevistas e conversas informais, pude perceber como a igreja havia crescido em número de fiéis em um curto período. Mas só em maio de 2016, retomei a pesquisa e iniciei a investigação sobre os jovens para compreender os processos de conversão, integração e atuação deles na igreja, de modo que estas relações possibilitem compreender a sua identidade religiosa a partir da construção de uma cosmovisão cristã neopentecostal.

O trabalho de campo ocorreu nos encontros das células, onde dediquei inicialmente maior atenção. A partir da observação do campo, pude compreender que de todos os processos de interação que aconteciam entre os jovens da igreja, a maior parte deles aconteciam nas células. Mas através das observações nos cultos, congressos e eventos direcionados ao público jovem, pude obter uma maior compreensão sobre o que significa ser um jovem da igreja do Amor. E nesses espaços, conversei e entrevistei alguns jovens, líderes e pastores da igreja. As observações e conversas foram fundamentais para entender como a igreja se organizava, integrava e mantinham os jovens. E o que poderia causar o afastamento dos mesmos da igreja, das práticas e da própria fé cristã. Além de entender seus valores, suas práticas e comportamentos, pude conhecer seus anseios, expectativas, e como compreendem seu papel na transformação da sociedade a partir da relação com a igreja.

A expectativa quanto a minha pesquisa não se deu, no primeiro momento, pela preocupação com o que eu iria observar ou escrever sobre a juventude da igreja, mas sim, sobre como eu poderia participar das atividades, dos cultos e da célula. Mesmo me apresentando como pesquisadora percebi que a minha integração no grupo era fundamental para que eu fosse aceita como tal. Logo após o primeiro contato, possibilitado pelos amigos e conhecidos, procurei o pastor Arthur para iniciar a pesquisa com as devidas autorizações, para não ter nenhum problema que impedisse a mesma de prosseguir. Sobre isso, Benjamim D. Paul diz o seguinte:

“Ao se realizar investigações em comunidades modernas ou em organizações industriais, descobriu-se que é oportuno, e algumas vezes até mesmo essencial, fazer os contatos iniciais com as pessoas que controlam a comunidade. Estas pessoas podem ser homem com status na hierarquia de poder ou pessoas em posições informais que impõem respeito. O apoio delas ao projeto pode ser

crucial, e eles podem ser úteis para se fazer outros contatos. Esse procedimento aplica-se igualmente à comunidade não-ocidental” (PAUL, 1953, p.431).¹

Num segundo momento, quando intensifiquei a inserção no campo, meu papel como pesquisadora se consolidou com maior ênfase. A isso atribuo o fato de a igreja, mesmo se localizando numa região periférica de Paulista, possuir um número significativo de jovens com nível superior- fato que me levou a entender como os jovens percebem a importância de atuar na sociedade-, inclusive os pastores presidentes Arthur e Talitha Pereira- ele formado em Direito e teologia e ela tendo duas formações em cursos superior², sendo bacharel em direito e em ciências sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. O conhecimento de que haveria uma pesquisa sendo feita na igreja, gerou certa atenção quanto ao modo como a mesma seria retratada na pesquisa. Essa expectativa segundo Cicourel (1980) é gerada pelo medo que o grupo tem de o pesquisador lhes fazer mal, por isso foi importante procurar os líderes principais da igreja para que as pessoas observadas me recebessem. Pois optei por observar as células onde não conhecia ninguém, haja vista que alguns dos líderes e membros das células eram meus amigos. Precisei explicar que seria melhor para minha pesquisa estar numa célula de “desconhecidos”³ para que minha observação não fosse influenciada pelas relações de amizade. O que foi compreendido e aceito pelos líderes. E o fato de haver muitas células em vários bairros da região metropolitana do Recife também facilitou essa escolha. O modelo de célula que frequentei era chamado de célula “mista”, pois frequentavam jovens dos sexos masculino e feminino.

A princípio, acreditei que a participação sistemática na célula era fundamental para me aproximar dos jovens e observar como a integração, a identificação, e a conversão aconteciam. Mas estar presente nos cultos voltados para este público foi de extrema importância, pois a célula era apenas um dos espaços de socialização que possibilitaram a compreensão sobre como esses jovens compreendem e constroem sua vida religiosa através das relações construídas com a igreja. A partir disso, algumas questões surgiram, como; que tipo de pesquisadora eu seria?

¹ Benjamin D. Paul, "Interview techniques and field relationships". em A.L. Kroeber et al., *Anthropology today* University of Chicago Press, Chicago, 1953, pgs. 430-431.

² A formação superior da pastora Talitha se tornou um dado importante para compreender a inserção e atuação dos jovens em seus cursos superior.

³ Quando alguém chega na igreja sem estar em uma célula, logo é levado a um líder que lhe apresenta as células próximas a sua residência, ou que tenha um perfil desejado: jovens, adolescentes, adultos, só para mulheres, só para casados. E quando já se conhece algum líder de célula, é subentendido que essa pessoa irá para a célula de quem indicou, assim, evitam-se conflitos entre os líderes, quanto ao recrutamento de pessoas de outras células para as suas.

Observador-como-participante? Participante-como-observador? Participante totalmente envolvido? E sobre o papel do etnógrafo e a relação com o campo, deve-se atentar para o fato de que a experiência no campo “o afeta” (Goldman, 2001). Para Favret-Saada (2005) o “ser afetado” constituiu o elemento primordial para realização de sua etnografia. De acordo com a autora:

Uma das situações que vivia no campo era praticamente inenarrável: era tão complexa que desafiava a rememoração, e de todos os modos, afetava-me demais. Trata-se das sessões de desenfeitiçamento a que assistia, seja como enfeitiçada (minha vida pessoal estava passando pelo crivo e eu era instada a modificá-la), seja como testemunha dos clientes, mas também da terapeuta (eu era constantemente instada a intervir bruscamente). (FAVRET-SAADA 2005, p. 158)

Para Magnani, ser afetado, não é colocar-se embaixo da pele do outro, mas sim uma forma de compreender o trabalho de campo através da experiência, de modo que a distância entre o pesquisador e o pesquisado sejam diminuídas. Ou como disse Magnani,

[...] o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para [...] comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento [...] (MAGNANI, 2009, p. 135).

Além de diminuir a distância entre pesquisador e pesquisado, o ser afetado também pode fazer com que a subjetividade do antropólogo a identificar o que olhar, ouvir e escrever. Pois é essa subjetividade e interpretação, devidamente aliadas à sua formação bibliográfica e teórica, que formam o conhecimento sobre o “outro”.

Diante do contato já estabelecido no campo, o papel de pesquisadora seria de início, o de participante-como-observador (ANGROSINO, 2009). Compreendo que o envolvimento com o campo, à muito discutido pela antropologia, por um lado tem a vantagem de expor a rotina, as práticas e visão de mundo das pessoas do grupo estudado, ao passo que há o perigo de o pesquisador virar um “nativo”.

A partir da tomada de posição enquanto participante-como-observador pude perceber que a ênfase que eu pretendia dar as entrevistas semiestruturadas, foi importante, mas não fundamental para a obtenção das informações em campo. E que as conversas informais, ou de corredor, resultantes da aproximação gerada no campo, foram cruciais para que pudesse

apreender os significados e as práticas dos jovens que estabeleciam os processos identitários. Essa experiência assemelha ao que disse DaMatta (1978) sobre o chamado *anthropological blues*⁴, que torna o trajeto da pesquisa aberto a experiências capazes de enriquecer o conhecimento sobre o campo, suscitando apreensões sobre o mesmo, que de outra forma não poderiam ser apreendidas.

Assim, busquei por uma reflexão que abordasse duas perspectivas sobre o que significa “ser um jovem na/da igreja do amor”, a partir do ponto de vista dos jovens, e da igreja/denominação em que está inserido. Ressalto a necessidade de se levar em consideração o que os jovens dizem praticar, pois não são meros informantes, mas os produtores do que dizem ser. Levar em consideração suas falas é reconhecer as categorias nativas sobre o grupo. Ponto em vista o papel do antropólogo de promover o diálogo entre a perspectiva do pesquisador e do nativo, confrontando questões, conceitos e análises (LATOURET, 2005). Nesse sentido, o pensamento nativo é uma “atividade de simbolização ou prática de sentido: como discurso autorreferenciado ou categórico de produções de conceitos, isto é, ‘símbolos que representam a si mesmos’ (Wagner, 1986 apud CASTRO, 2002, p. 131)”.

Primeiro, através de conversas informais com os jovens e a liderança da igreja, pude perceber que o papel do jovem na instituição se modifica de acordo com a função que ele possui. Ou seja, o seu grau de envolvimento, atribuições e comprometimento, fazem com que as expectativas de que esse jovem seja bem-sucedido em sua vida religiosa sejam altas. Durante as entrevistas e conversas tive que deixar alguns dos interlocutores no anonimato, a pedido dos mesmos, por não se sentirem confortáveis em ser identificados. Alguns por terem uma intensa atuação na igreja, como no caso dos que são líderes. Para subsidiar a pesquisa, foram entrevistados 15 jovens, entre 15 e 29 anos. Inicialmente utilizei o critério da faixa etária para entrevistar os jovens, seguindo padrões de pesquisa como as do IBGE, para estabelecer um parâmetro para o recorte do grupo. Em campo, identifiquei que alguns dos jovens não estavam nessa faixa etária, mas ainda assim eram considerados jovens da igreja. Destes jovens, 12 foram meninas e 3 meninos. Alguns deles líderes, incluindo o pastor de jovem. Dos 15 jovens, 13 informaram que a renda familiar girava em torno de 1 a 3 salários-mínimos. E em 2 casos, a

⁴Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se 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 relacionamento humano (DAMATTA 1987:156).

renda era superior a isso. Dos 15 jovens entrevistados, 5 indicaram que a formação no ensino superior era um sonho a ser alcançado, e 6, que já estão fazendo faculdade falaram da importância de estar fazendo uma graduação, o que é visto pelos jovens como uma conquista, pois, em alguns dos casos, os pais não possuem tal formação.

O segundo ponto se refere à necessidade de dar atenção ao papel que a denominação/igreja exerce sobre os jovens, para construir sua “visão de mundo”, e como devem atuar na sociedade. E o terceiro ponto, é sobre as relações de amizade como fator fundamental para que os jovens tenham o primeiro contato com a igreja, que resultam no processo de conversão e atuação do mesmo após sua inserção. A partir de tais observações, pude refazer o percurso e o roteiro que tinha traçado, durante a pesquisa, conversas e entrevistas, pois de início tais relações não eram pontos de meu interesse. Foi necessário que o “campo falasse”, assim como fez Evans-Pritchard (2005), que ao estudar o povo Azande, não estava interessado em estudar bruxaria quando chegou ao país dos zandes, mas os azande estavam interessados em falar de bruxaria para ele.

Igreja do Amor, existente a cerca de 15 anos na cidade de Paulista, região metropolitana do Recife, situada no bairro de Maranguape 1. Possui mais de três mil membros (3.000) na igreja sede e vem se expandindo aos poucos através de núcleos abertos na RMR⁵. Sua origem começa a partir da igreja Batista de Jardim São Paulo⁶, situada no bairro de Jardim São Paulo no Recife (IBJSP), que se expandiu abrindo algumas congregações (igrejas menores filiais). Uma dessas congregações foi a Igreja do Amor⁷, inicialmente chamada de terceira Igreja Batista em Maranguape I, foi aberta por um pastor⁸ auxiliar da IBJSP, que posteriormente foi substituído (para abrir outra congregação) pelo filho mais novo do pastor presidente da IBJSP⁹,

⁵ Dados obtidos com a secretaria da igreja (até o ano de 2017).

⁶ A igreja mãe, IBJSP, tem cinquenta anos de existência⁶, fundada pelo bispo Paulo Ortêncio, possui pouco mais de 10 mil membros distribuídos entre a igreja sede localizada no Bairro de jardim São Paulo- Recife, e pequenas congregações na região metropolitana da cidade. A igreja ganhou notoriedade por ser conhecida como “igreja da Família”, que tem como propósito reforçar os valores cristãos, da família, e a ideia de comunidade. A influência da igreja não se limita ao meio evangélico, ou ao contexto local em que está inserida, sua influência também é vista em outras esferas sociais, como no meio político, tendo reconhecimento da câmara dos vereadores do Recife através do Bispo fundador da igreja. E nos meios de comunicação, através do programa de TV “momentos de vida abundante” apresentado pelo atual presidente da IBJSP, o também bispo, Paulo Ortêncio Filho e sua esposa, a bispa Ana Flávia Cabral.

⁷ A igreja mudou de nome depois que o pastor recebeu uma “direção de Deus”, dizendo que a partir da mudança de nome, uma nova história estaria sendo construída na igreja. Essa mudança faz menção ao momento em que Deus muda o nome de “Abrão” para “Abraão”, no livro bíblico de Gêneses.

⁸ Esse pastor não é conhecido de nenhum membro atual da igreja.

⁹ Igreja Batista do Jardim São Paulo.

e sua esposa. Essa mudança¹⁰ de pastor não era algo comum na denominação, mas segundo informações passadas pelos pastores, a mudança ocorreu para que outra congregação fosse aberta em outra cidade, com o intuito de expandir a igreja.

A igreja iniciou suas atividades no ano de 2002 com aproximadamente sete membros, e realizava os cultos na garagem de uma casa, em seguida alugou e depois comprou um galpão com espaço para 400 pessoas, onde os cultos passaram a acontecer. No início, a igreja dependia financeiramente da sede (IBJSP), mais conforme o passar dos anos a igreja tornou-se independente e o pastor da igreja, “entendendo que Deus o queria levar para novos níveis de crescimento” como disse em alguns dos cultos em que narra sua história, resolveu se desvincular a nível institucional, da igreja de origem (fundada pelo seu pai). O que segundo ele não gerou nenhum problema institucional para a igreja sede e nem divisões na igreja.

O jovem casal de pastores que assumiu a igreja fez um breve relato em uma apostila produzida por eles, intitulada *Identidade*, onde contam que saíram do conforto de seus lares e de sua igreja anterior (IBJSP), para obedecer a “voz de Deus” quanto ao chamado ministerial em uma “terra” que eles não conheciam. Pois os mesmos viviam em áreas nobres do Recife, e foram para esse lugar que até então desconheciam, na cidade de Paulista. Onde o pastor Arthur assemelha a sua experiência com a do “pai da fé” cristã, Abraão, que foi chamado por Deus para ir a uma terra desconhecida¹¹.

No ano de 2010 a igreja possuía cerca de 400 membros, mas foi a partir do ano 2012 e 2013- momento que coincidiu com a mudança do nome da igreja- que a Igreja Batista do Amor, ou IBA, começou a crescer vertiginosamente, com a implantação das células e do “encontro com Deus”¹². O encontro é sigiloso e considerado algo poderoso para a vida espiritual dos fiéis. É famoso porque, ao voltar atribuem-se grandes transformações espirituais, a partir de experiências sobrenaturais, aos que participaram. A única definição dada ao encontro (que é permitido falar), é que é “tremendo”¹³. É extremamente estimulado pelos líderes da igreja que

¹⁰ Quando obtive tal informação, não foi possível identificar se a saída do pastor anterior foi por algum conflito.

¹¹ O pastor repetiu sua história em diversos cultos em que estive presente, ele fala de “terra prometida” fazendo associação com a história de Abraão, considerado o pai da fé Judaica.

¹² O encontro com Deus é um retiro espiritual onde apenas os membros da igreja, e alguns cristãos de outras igrejas (devidamente autorizados pelos seus pastores) podem participar. O retiro é sigiloso e quem participou não pode falar sobre o que e como aconteceu.

¹³ Essa palavra tornou-se o slogan do “Encontro com Deus”, e é a única coisa que as pessoas falam sobre ele, pois são orientadas a não relatarem o que ocorre lá. Atribui-se o sigilo, como uma maneira de aumentar as expectativas dos membros da igreja para participar.

os membros participem dele, inclusive é um critério para se tornar um líder de célula na igreja. Além disso, a igreja é adepta do “discipulado um a um”¹⁴, que funciona como uma “estratégia” para levar os crentes ao crescimento, ou seja, os membros da igreja passam a ter alguém que irá lhe mentorear. O discipulado é fundamentado pelos líderes da igreja como o modelo de reprodução do modelo bíblico de Jesus, mas funciona como um gerenciamento da vida, a partir de três eixos: Amizade, Ensino, e Prestação de contas. E todos os membros da igreja são orientados a ter um discipulador ou discipuladora, homem discipula homem, e mulher discipula mulher.

Cada pessoa convertida numa célula é encaminhada a frequentar a igreja mãe alternando a frequência com a célula. Será também encaminhada a passar por todas as etapas da Visão como a consolidação (discipulado, doutrinação), encontro, escola de líderes e abertura de célula, galgando a “escada do sucesso” da estrutura celular. O objetivo não é somente que a pessoa se converta, mas que permaneça na comunidade e que colabore para o seu crescimento. A Visão consegue estrategicamente cooptar a participação de toda a membresia e envolvê-la no trabalho de crescimento. (ANDRADE, 2010, p. 95)

Além do discipulado para consolidar os membros, a igreja investe na multiplicação das células para gerar o crescimento sistemático da igreja. Mas para se tornar uma “igreja em célula”, a igreja do Amor precisou passar pela transição, ou seja, precisou deixar de ser uma igreja Batista convencional, para adotar as mudanças necessárias. Nas igrejas em célula, cada crente é visto como um líder em potencial e as casas que recebem as células, como extensões da igreja, sendo então, a máxima é transformar “cada casa em uma igreja e cada crente um líder”, sob esse discurso, os pastores preparam os membros a serem líderes de célula. Como princípio religioso a célula caracteriza-se pelo sentido de missão que se instaura em torno do proselitismo enquanto discurso de fé, o que Pierucci chamou de marca registrada das “religiões *universais* de salvação *individual*” (Pierucci, 2006, p.122). Ou seja, as religiões monoteístas, que apontam o sentido de missão divina para a propagação da fé, pelos seus representantes.

Para gerir os membros, a igreja estrutura sua organização através do processo de hierarquização estabelecido a partir da liderança. Em suma, a igreja se organiza da seguinte forma: Os principais líderes são, o pastor presidente, Arthur e sua esposa a pastora Talitha, em seguida estão os pastores e pastoras auxiliares, posteriormente os líderes de Rede, coordenadores, supervisores, líderes de célula e demais líderes- diáconos, líderes de

¹⁴ O discipulado Um a Um tem origem na igreja da Paz, localizada em Santarém-PA.

ministérios- e membros da igreja. Esse modelo se assemelha ao de gestão empresarial, adotado em muitas instituições. Cada parte dessa estrutura possui uma função na organização da igreja. Ao pastor presidente estão sujeitas todos os comandos e atividades (administrativas, financeiras, espirituais, organizacionais) e em seguida aos demais líderes, conforme a ordem acima. Os pastores auxiliares são os líderes de redes, ou seja, de grupos de células estabelecidos pelo líder que o gerou, semelhantemente a rede de um sistema conectado entre si. Cada rede possui células chave, que geram outras células. Os líderes são orientados a “treinar” outros, que são seus membros da célula, para que esses se tornem futuros líderes. A multiplicação significa o sucesso quanto ao treinamento dos líderes, que ocorre a cada seis meses após fazerem um treinamento prático e teórico sobre o que é ser um líder de célula, e como funciona a célula. Para que a multiplicação aconteça, o líder em treinamento precisa passar por uma série de etapas e compromissos que atestem sua condição para se tornar um líder.

E sob o tema “ganhar, consolidar, discipular e enviar: essa é nossa maneira de amar”¹⁵, os líderes inflamam as pessoas a abraçarem a visão celular. Além disso, a igreja estabelece um discurso que retoma a ideia de família como norteador das relações entre os membros, onde “o controle é cuidado”, “o Amor estabelece cobranças”, “o crescimento vem com deveres”. Conforme identifiquei, estes dogmas são fundamentais para formar a identidade religiosa definida a partir da igreja, e que é incorporada pelos membros, e reproduzida nas células, nos cultos, e no convívio entre os membros da igreja do Amor. Essa relação que se estabelece da igreja enquanto uma unidade familiar faz com que os membros partilhem das regras e códigos de conduta que são impostos à vida cristã, e a permanência dos jovens na igreja. Nesse sentido, as práticas que possibilitam a experiência dos jovens com o sagrado através dos cultos, dos louvores cantados, da leitura da bíblia, e da participação contínua em atividades da igreja, como nas células podem gerar o pertencimento, ou criar afastamento do grupo. Para que isso não aconteça, a igreja utiliza o vínculo relacional como a maior ferramenta para moldar a mentalidade dos jovens para que eles partilhem dos mesmos valores, como no caso do discipulado, da célula, do encontro, entre outras coisas. Dessa forma, a igreja planeja seu crescimento e expansão não apenas em número de membros, mas também em seu alcance geográfico, através dos núcleos em Timbaúba, Carpina, e em Camaragibe.

¹⁵ O tema está disponível na página do facebook da igreja, e é repetida em seus cultos e nas reuniões das células <<https://www.facebook.com/batistadoamor/?fref=ts> acesso em, 20/10/2016>

Apresentação dos capítulos

O trabalho está distribuído da seguinte forma: No primeiro capítulo “Quem são os evangélicos e porque crescem”, será discutido como a formação religiosa no Brasil possibilitou o crescimento e a expansão dos evangélicos como um dos maiores seguimentos religiosos do país. Compreendendo que a diversidade de igrejas evangélicas no Brasil resulta de processos de continuidades e descontinuidades de correntes denominacionais como: os protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais, que levaram as igrejas a se “adaptarem”, criando igrejas/denominações, é possível entendermos qual o “lugar” da igreja do Amor nesse panorama de classificações, tendo em vista as mudanças institucionais pelas quais a mesma passou ao se tornar uma igreja em célula.

O segundo capítulo, sobre “juventude” traz como discussão o que constitui a juventude enquanto categoria analítica para as ciências sociais, em particular na perspectiva antropológica. São apresentadas as múltiplas formas de se conceber o que significa ser jovem na sociedade brasileira, pois a mesma estabeleceu mecanismos que possibilitam a identificação dos jovens a partir de aparatos políticos, jurídicos e sociais. Sendo assim, é feita a relação entre juventude e religião no contexto brasileiro, mais especificamente, os jovens evangélicos.

Em seguida, segue a análise sobre o que significa ser jovem na igreja do Amor. Nesse capítulo, busca-se compreender algumas questões: como os jovens são vistos pela igreja (líderes e pastores)? como os jovens concebem essa fase enquanto crentes? Como vivenciam as relações a partir da estrutura organizacional da igreja? Essas questões inicialmente formuladas, suscitaram outras questões durante a pesquisa; algumas delas necessitariam um tempo maior em campo, e uma pesquisa multisituada para poder dar conta de sua complexidade. Outras questões, puderam ser observadas e analisadas.

No terceiro e último capítulo, “Identidade, Modernidade e Religiosidade”, são apontadas as discussões que apresentavam a secularização, como processo que “extinguiria” a religiosidade nas sociedades modernas o que dificultaria a formação de uma identidade religiosa, já que os indivíduos não mais ordenariam suas vidas a partir da experiência religiosa.

Neste sentido, observa-se que as estratégias adotadas pela Igreja Batista do Amor, como o discipulado individualizado e a estruturação em células, refletem tendências contemporâneas das igrejas evangélicas brasileiras em busca de maior engajamento comunitário e crescimento sustentável. Tais práticas visam não apenas fortalecer o vínculo religioso, mas também promover um ambiente de apoio mútuo e responsabilidade coletiva entre os membros. Esse modelo favorece a permanência dos fiéis, especialmente dos jovens, ao criar oportunidades constantes de interação, formação e participação ativa na vida da igreja.

Mas, essa investigação nos leva a compreender que o tema “identidade religiosa” não sucumbiu, pelo contrário, ganha novos contornos, formas e versões, para o exercício antropológico de se compreender o “outro”. Assim, o exercício desse trabalho é compreender como a igreja do Amor leva seus jovens a construírem, para além de uma identidade religiosa evangélica, uma identidade da igreja, ou, como dito por eles, uma identidade “do amor”. É nesse intuito que o tópico/subtítulo “Minha identidade é o Amor” foi formulado. Sobre essa relação com o processo de incorporação dessa “identidade do amor”, que são apresentadas as dicotomias e tensões que os jovens encontram no desenvolver ou não dessa identidade.

Por fim, são apresentadas as conclusões do trabalho, onde é feita uma síntese do mesmo, e do contexto investigado.

I CAPÍTULO

1. Quem são os evangélicos e por que crescem?

O crescimento pentecostal surpreendeu aqueles que acreditavam que a religião acabaria com o processo de secularização causado pela modernidade. Peter Berger (1985) em seus primeiros estudos sobre religião, diz que, no mundo moderno a secularização estabelece uma crise de sentido que iria gerar um afastamento religioso, e que no século XXI o mundo seria menos religioso e menos influenciado pela religião nas esferas públicas. Anos depois, o autor percebeu que suas análises estavam equivocadas, e que o mundo não seria menos influenciado pela religião, mas que novas configurações religiosas passaram a acontecer, ou seja, o que houve foi uma revitalização e mudança nos grupos religiosos. Ele reconhece que os dados empíricos contradizem a teoria, e apenas em alguns contextos, que se tornaram exceção, o mundo não se tornou secular como haviam previsto os estudiosos (BERGER, 2001).

Ao pesquisar o fenômeno, Daniele Hervieu-Léger (2008) chega a mesma conclusão que Berger afirmando que, “A crença não desaparece, ela se desdobra, se diversifica”. Ela afirma que nas sociedades modernas, novas construções religiosas se manifestassem criando novos contextos religiosos. E quando o que está em questão é o caso brasileiro, temos processos históricos de transformações socioculturais que possibilitaram a diversidade religiosa, mas que em sua origem se concentrou no cristianismo herdado dos colonizadores portugueses e demais povos europeus. E para tornar a fé cristã, não católica, comum ao povo brasileiro, muitos missionários e evangelistas de países europeus e norte-americanos vieram ao país com o intuito de estabelecer um cristianismo reformado e que deu origem as transformações que mudaram a maneira como os fiéis se relacionavam com a igreja e com a vida religiosa. Esse movimento se deu em ondas colonizadoras, por meio de um processo de cristianização dos nativos, assim como se deu com a igreja católica, quem tentou estabelecer uma nova cosmologia religiosa, reordenando crenças, práticas e valores.

Os evangélicos¹⁶ que chamaram a atenção de muitos pesquisadores¹⁷ no Brasil, começaram a crescer exponencialmente a partir da década de 1970, mas antes disso vemos como tudo começou, através de relatos de historiadores e outros pesquisadores. A história dos evangélicos no Brasil começa com a chegada do protestantismo no século XVI, através dos franceses no Rio de Janeiro, e no Nordeste com os holandeses. Esse protestantismo histórico veio com uma missão evangelizadora. Mas, ao passar dos séculos, a missão evangelizadora deu lugar ao puritano-pietista das igrejas Metodistas e presbiterianas do século XIX.

A partir do século XIX, surge o movimento pentecostal criando novas configurações entre os protestantes. O pentecostalismo surge nos Estados Unidos, através do trabalho do pastor William Joseph Seymour que ficou conhecido pelo Avivamento da Rua Azuza, ocorrido em 1906, que enfatiza o batismo no espírito santo, a cura e a glossolalia, que é o falar em línguas (SOUZA, 2015). O impacto do pentecostalismo se internacionalizou e em um século o movimento pentecostal atingiu mais de 650 milhões de fiéis em todo o mundo.

Ari Pedro Oro (2000), diz que o avanço pentecostal tem relação direta com a modernidade, pois a inserção das camadas mais pobres e marginalizadas no pentecostalismo lhes possibilitou estabelecer na dimensão simbólico-religiosa criando expectativas quanto à vida terrena. Ou seja, o pentecostalismo se aproximou das massas, mas não apenas isso, trouxe respostas imediatas como, curas divinas, e manifestações sobrenaturais, que ‘atendiam’ as necessidades do povo, enquanto as igrejas católica e protestantes mantinham-se distantes das massas, e de suas necessidades, o que segundo Oro, levou a evasão dos fiéis nessas igrejas e a transição para as que surgiram.

O pentecostalismo chega no Brasil, através dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Segundo Ricardo Mariano (2004), o pentecostalismo ganha força no Brasil, através das igrejas pioneiras: congregação cristã do Brasil (1910, em São Paulo) e Assembleia de Deus (1911, em Belém do Pará), que segundo Paul Freston (1994), caracterizam a primeira de três ondas do pentecostalismo brasileiro. A segunda fase do pentecostalismo ganhou força através de outro movimento missionário norte-americano, situado em São Paulo (1950),

¹⁶ Aqui se compreende o termo “evangélicos” sob a perspectiva de Freston que são compostos pelos protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais.

¹⁷ Ver, Ari Oro (1996), Valdir Pedde (2013), Ricardo Mariano (2004), Paul Freston (1993, 1994, 1995).

através de cruzadas evangelísticas que pregavam a cura divina atraindo multidões e acelerando a expansão do pentecostalismo. Surgiram as igrejas, Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), Casa da Benção (1964). A terceira onda do pentecostalismo no Brasil ocorre num período de grandes transformações sociais, culturais e econômicas no país vivíamos um verdadeiro momento e ebulição onde a industrialização, o “inchamento urbano”, a modernização da “comunicação de massa” e da sua disseminação para quase toda população, a “crise católica”, o “crescimento da Umbanda” e da “estagnação econômica dos anos 1980” (FRESTON, 1993, p. 95), estabelecem novas dinâmicas ao país. O país é outro comparado à época do pentecostalismo de segunda onda, e o pentecostalismo da terceira onda soube adaptar-se a este novo cenário e alcançou um crescimento vertiginoso.

Ênfase na realização de milagres, exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação, demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais (ORO, 2001, p. 73).

A combinação de crenças da segunda e da primeira onda com a crença da terceira-libertação pela Guerra Espiritual-, resultou na expressão “neopentecostal”. O neopentecostalismo (FRESTON, 1993), ou, pós-pentecostalismo¹⁸ (SIEPIERSKI, 2004) a terceira onda pentecostal começa em 1970, e ganha força ao longo das décadas seguintes, através das igrejas, Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1986), entre outras. Enfatizando a guerra espiritual contra o diabo, pregando a teologia da prosperidade, rompendo com o sectarismo do pentecostalismo tradicional e das igrejas históricas.

Das três ondas do pentecostalismo, o neopentecostalismo é a vertente que ganhou maior visibilidade entre os pesquisadores (ORO, 2005, 2006; 2010; MARIANO, 2004;

¹⁸“O pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual¹⁵” (Siepierski 2004. p 51). Para o autor, o termo neopentecostalismo traz a ideia de continuidade, o que segundo ele esse novo pentecostalismo tem origem protestante, mas teologicamente se distancia dela.

FRESTO 1994) por apresentar constantes transformações teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais por que vem passando o movimento pentecostal” (p. 9).

O lugar social do crente mudou. O surgimento do neopentecostalismo é marcado por uma pluralidade de formas identitárias associadas ao universo pentecostal. O sentido dessa mudança, portanto, não pode ser analisado seja tomando como imutável essa identidade - como se fosse substantivamente dada e, portanto, inquestionável - seja tomando-a como única e, em consequência, desconhecendo o contexto no qual essas se constroem. (BIRMAN, 1996, p.204)

O crescimento e expansão do pentecostalismo de terceira onda, ou neopentecostal, ganha novas proporções entre o fim do século XX e início do século XXI. No Brasil, esse crescimento iniciou na segunda metade de 1970, e ocorre de maneira desigual entre as classes econômicas. Tendo sua maior concentração entre as camadas mais pobres (MARIANO, 2004). Os dados do Censo realizado em 2010 pelo IBGE revelam grandes diferenças no perfil dos neopentecostais em relação aos protestantes históricos¹⁹. Enquanto os pentecostais em sua maioria são de classes mais pobres, com renda de até três salários-mínimos, ocupando empregos domésticos, com seus adeptos de maior proporção entre as mulheres, negros e com mais jovens do que adultos. Enquanto os protestantes históricos são de classes mais abastadas, com escolaridade superior, com níveis de graduação e pós-graduação, renda entre seis e vinte salários-mínimos, com mais adeptos entre homens, brancos e adultos (MARIANO, 1999). O fator mais marcante que ambos têm em comum é sua concentração nos centros urbanos, o que influencia em seu crescimento geográfico e quantitativo. Segundo Mariano (1995), os neopentecostais se distinguem dos cristãos tradicionais, e do pentecostalismo clássico.

Para Mariano (1999), o neopentecostalismo ganhou forças entre os mais pobres e vulneráveis principalmente por três fatores: A dimensão pragmática da Fé; A teologia da prosperidade, e a promessa de ascensão social; e a dimensão do culto emocional e comunitário.

Quando a dimensão pragmática da fé, Mariano aponta como as igrejas neopentecostais souberam traduzir, e até manipular o sofrimento e a precariedade social em linguagem religiosa, apresentando a fé como instrumento de superação de dificuldades, sofrimento, pobreza, e marginalização social. Por meio dos cultos, campanhas de oração e

¹⁹Ver (MARIANO, 1999).

os testemunhos públicos que oferecem uma narrativa de eficácia espiritual, na qual os males sociais e individuais podem ser revertidos mediante o exercício da fé. O fiel é chamado a agir “a tomar posse” da benção e a participar ativamente de sua transformação e “vitória”. A teologia da prosperidade se alicerça justamente na ideia de que a riqueza é sinal da presença e do favor de Deus. Essa perspectiva rompe com o tradicionalismo das igrejas reformadas e do protestantismo histórico que associava a pobreza à virtude e o enriquecimento como um perigo espiritual. A teologia neopentecostal é importada do evangelicalismo norte-americano, e se adapta ao contexto brasileiro com uma narrativa de inclusão e dignidade.

A dimensão comunitária e do culto emocional também é decisiva para o entendimento da adesão popular. Mariano observa que as igrejas neopentecostais desenvolveram uma forma de sociabilidade religiosa que combina emoção, acolhimento e pertencimento. O culto é um espaço de expressão corporal e afetiva, onde o indivíduo experimenta a cura, a libertação e o reconhecimento social.

Quanto ao proselitismo neopentecostal: Os meios de comunicação, tecnologia, músicas de gêneros (como Rock e pop cristão) anteriormente repudiados nos cultos, passam a ser as maiores ferramentas utilizadas. Rompendo com a seriedade do culto ecumênico das igrejas a rigidez doutrinária das igrejas tradicionais e pentecostais, tornaram-se o segundo maior grupo religioso do país.

[...] no plano teológico, caracterizam-se por enfatizar a guerra espiritual contra o diabo e seus representantes na terra, por pregar a teologia da prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo (MARIANO, 2004, p. 124).

A mudança que passou a ser estabelecida entre a fé e a prática religiosa nessas igrejas, possibilita o seu crescimento, e estabelecem novas dinâmicas quanto ao sentimento de pertença religiosa. A partir da década de 1970, os pesquisadores começam a perceber que os protestantes não estavam divididos apenas entre os protestantes históricos e o pentecostalismo clássico. Percebeu-se que os evangélicos cresciam e se transformavam. E apesar de um terço da população brasileira se declarar católica, os evangélicos nas últimas décadas cresceram 67,3%, elevando sua taxa de crescimento médio anual para 7,9%.

O Censo de 2000 e 2010 do IBGE apresenta um panorama do crescimento do campo religioso pentecostal no Brasil. No Censo de 2000, os evangélicos eram cerca de 26,2 milhões. E em 2010, o número quase dobrou, atingindo 42,3 milhões de brasileiros, ou seja, cerca de 22% da população nacional. Enquanto os evangélicos cresciam os católicos diminuía sua população. No início dos anos 2000, nos centros urbanos, o número de católicos era de 73,6% para 15,4% de evangélicos. E em 2010 esses números tinham passado de 64,6% católicos para 22,2% de evangélicos. O IBGE classifica os evangélicos em dois grupos: os evangélicos de missão, que se originam das igrejas protestantes históricas; e os evangélicos pentecostais, os autores citados anteriormente compreendem o pentecostalismo a partir das três ondas pentecostais de Paul Freston (1993).

De acordo com Mariano (2013, p. 124), os evangélicos cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira, representados por “7,7 milhões de evangélicos de missão (representavam 4,1% em 2000, tendo uma pequena diminuição em 2010, passando para 4% da população), 25,4 milhões de pentecostais (eram 10,4% em 2000, e 13,3% em 2010) e 9,2 milhões de evangélicos não determinados (cerca de 1,0% em 2000, passando a 4,8% em 2010)”. No entanto, o autor destaca que numericamente, entre 2000 e 2010, as seguintes denominações religiosas perderam fiéis: Congregação Cristã no Brasil; Igreja Universal do Reino de Deus; Casa da Bênção; Igreja Evangélica Luterana (que abrange a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Igreja Evangélica Luterana do Brasil); Igreja Evangélica Congregacional; e Igreja Evangélica Presbiteriana. Essa queda numérica pode ajudar a explicar o crescimento da categoria evangélica não determinada identificada pelo Censo 2010, que passaram de 1,0% em 2000, para a 4,8% em 2010.

Quanto às demais religiões, constituem 5% da população brasileira; os espíritas somam 2%; em seguida, destacam-se os adeptos de Testemunha do Jeová, com 0,7%; e os adeptos da Umbanda e do Candomblé, 0,3%. Embora o número de espíritas kardecistas e umbandistas e candomblecistas tenha aumentado nos últimos censos, ainda são grupos religiosos pequenos.

Diante de tantos panoramas e dados que tentam explicar o crescimento dos evangélicos no Brasil, podemos dizer que sua maior característica é a autonomia diante de outros grupos, como a Igreja Católica Romana, organização burocrática regida pelo Vaticano, o que lhes dá independência em cada contexto local e cultural. Esse crescimento sem precedentes também ocasionou um aumento notável de padrões de rituais, atitudes

culturais, estruturas eclesiais e estratégias complexas de expansão. E tais mudanças a tornaram mais atrativas a sociedade, haja vista o número de adeptos nas congregações espalhadas por todo país (CUNHA, 2007). Ao mesmo passo que essas igrejas ganham força e se expandem, torna-se mais complexa a tarefa de manter seus fiéis firmes e comprometidos com a vida religiosa. Sobre isso, pesquisas como a de Mariano (1999), fazem um panorama sobre o perfil dos evangélicos e a qual seguimento pertence. Esse novo pentecostalismo levantou várias discussões sobre a identidade evangélica e a necessidade de redefinir as classificações e subclassificações do protestantismo.

1.1. Entre Categorias e Nomenclaturas

Classificar os evangélicos e as vertentes que seguem não é uma tarefa fácil. Ari Oro (2001) chama atenção para o exercício da “difícil conceituação”. O autor apresenta os termos utilizados pelos pesquisadores na tentativa de estabelecer parâmetros que possibilitem a investigação e análise desses grupos, através das seguintes nomeações:

“Agência de cura divina” (Monteiro, 1979), “sindicato dos mágicos” (Jardilino, 1994), “pentecostalismo autônomo” (Bittencourt, 1994), “pentecostalismo de segunda e terceira ondas” (Freston, 1993), “neopentecostalismo” (Mariano, 1995), “pós-pentecostalismo” (Siepierski, 1997).” (ORO, 2001, p. 73)

O autor também defende que o pentecostalismo da terceira onda apresenta as principais doutrinas do pentecostalismo, tais como “dons do espírito Santo”, “inspiração do Espírito Santo”, “Batismo do Espírito Santo”, “conversão”, “Libertação do mal”, “puritanismo de conduta” e “cura”, porém, ele renova pela forma ideal típica exposta por Ari oro (2001):

Ênfase na realização de milagres, exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma 82 representação, demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais (ORO, 2001, p. 73)

A diversidade quanto ao público é característico da diversidade de igrejas e denominações evangélicas que surgiram. E embora os evangélicos pareçam um movimento unificado quanto aos valores cristãos, não se pode pensar nesse grupo enquanto uma entidade homogênea. Emerson Giumbelli (2001) diz que, “entre os termos que foram criados para dar conta da diversidade pentecostal, a categoria neopentecostal firmou-se” (ibidem p.90), entre os pesquisadores como, Sanchis (1994), Mariano (1995, 1996a, 1996b, 1998), Campos Jr. (1995), Campos (1997), Oro (1997, 2001), Mafra (1999), sendo amplamente divulgado. Por sua vez, Cécilia Mariz (1999) apresenta que as classificações servem não apenas para identificar um grupo, mas também para definir “identidades e alianças para diversos fins, sejam esses religiosos, políticos, sociais entre outros” (MARIZ, 1999, p. 02). E quando as tentativas de se classificar as igrejas concentram-se naquelas situadas na terceira onda, de acordo com Freston, as dificuldades de se chegar a um consenso se acentuam. Isso ocorre porque, a utilização do termo “neopentecostal” na classificação de uma igreja, pode ser visto como um problema para eles, e para os demais evangélicos. Alguns autores indicam que o termo neopentecostal não daria conta de explicar o fenômeno diante da magnitude das igrejas de terceira onda, apostando no termo de igrejas pós-pentecostais, em detrimento de neopentecostais de Ricardo Mariano, sugerindo novas adaptações a este conceito (CORTEN, 1996), há também igrejas pós-denominacionalistas que não se reconhecem como pentecostais, nem de outra linha protestante.

Freston (1994) propõe uma nova tipologia ao protestantismo, e para isso ele aponta discussões que visam apontar as convergências e problemas das tipologias existentes. A classificação sugerida por Freston para o campo protestante delineia as seguintes categorias: “protestantismo de migração”, “protestantismo de missão”, “pentecostalismo”, “carismáticos (FRESTON, 1994^a apud GIUMBELLI, 2001, p. 102). Na classificação de Freston, os pentecostais é que possuem maior variação, que ele chama de “ondas” e os “carismáticos” fazem parte das igrejas “históricas que se renovaram” e “comunidades recentes”.

Essas análises foram cruciais para a compreensão do campo, pois, através de uma das entrevistas que realizei, pude identificar que o termo “neopentecostal” causa incomodo entre alguns evangélicos, principalmente entre os que possuem algum conhecimento sobre as abordagens socioantropológicas empregadas para analisar este campo. O fato de o

neopentecostalismo brasileiro ter sido categorizado principalmente a partir da IURD²⁰, o que levou a denominação a ganhar maior notoriedade entre a mídia, principalmente no que diz respeito à teologia da prosperidade, fez com que os evangélicos dessa vertente fossem estigmatizados no próprio segmento. Isso porque, a teologia da prosperidade Iurdiana atraiu o olhar crítico da sociedade e da comunidade acadêmica para o fenômeno da manipulação e colonização da mente dos fiéis desse grupo religioso, que culminou no seu avanço nos meios de comunicação através de um proselitismo religioso motivado pela busca por cura espiritual, e a conquista de “bençãos” financeiras. O neopentecostalismo Iurdiano, e de igrejas similares, se tornou depreciado no movimento pentecostal, e até entre os neopentecostais que não adotaram a teologia da prosperidade em sua doutrina.

Essa premissa foi confirmada quando, ao iniciar uma entrevista, informei que eu tinha como objetivo identificar como se constitui a identidade religiosa de jovens que já tinham sido membros, ou que fossem membros atuais da igreja do Amor, que inicialmente identifiquei como igreja neopentecostal. Ao dizer isso, o jovem chamado Aleph (24 anos), me alertou para o “perigo” que esse nome teria para os cristãos, e que isso poderia me atrapalhar nas entrevistas, conforme a transcrição abaixo:

- Eu acho que você deveria ter cuidado com esse nome, neopentecostalismo. Porque, quando a gente que é cristão, escuta isso, parece que você ta falando da universal... Como se todos os crentes fossem de lá. E isso é um problema.

-Por que você acha que esse nome é um problema?

- O problema é que, pra mim, na maneira como esse nome é falado, me lembra a teologia da prosperidade [...] e, a gente sabe que não é bem assim... que felizmente quem é de igreja neopentecostal, é visto dessa forma, entendeu?

A preocupação do jovem Aleph revela uma antipatia pelo termo “neopentecostal” é identificada por Cecília Mariz (1995), como uma “atitude negativa e preconceituosa contra o neopentecostalismo” por parte de alguns intelectuais. Ela Crítica as explicações que desprezam o conteúdo doutrinário das igrejas pentecostais em favor de análises sobre as técnicas comunicativas dos pastores e sobre a indigência material. Em observações mais

²⁰ Igreja Universal do Reino de Deus.

recentes (Mariz 1999), retoma o ponto, constatando uma “antipatia” em relação aos “neopentecostais” que se expressa, por exemplo, na ideia de que “não podem ser vistos como igrejas nem como religião” (MARIZ, 1999 apud GIUMBELLI, 2001, p.110). Para a autora,

Negar a um grupo seu caráter evangélico ou protestante pode ser uma acusação, tal como termos “magia” e “seita”, conceitos bastantes úteis para o entendimento e maior conhecimento do objeto religioso, que têm sido utilizados para fins políticos e de julgamento de valor. (MARIZ, 1991, p.2)

O modo como os evangélicos são classificados não é apenas uma preocupação dos pesquisadores, mas também do grupo pesquisado, conforme observado. Pois a classificação ao passo que norteia e orienta o pesquisador e a própria comunidade científica, para possibilitar que novas análises sejam feitas, também pode construir uma imagem estereotipada do grupo pesquisado que pode se tornar um problema a novas pesquisas no grupo investigado. Um exemplo claro disso são as pesquisas realizadas na IURD, Giumbelli (2001) chama a atenção para as dificuldades de se pesquisar grupos religiosos como o caso da IURD. Segundo o autor, a atenção e a repercussão negativa que algumas pesquisas apresentaram, reforçando estereótipos sobre a igreja, gerou um desconforto entre seus líderes e os pesquisadores, de modo que aqueles impeçam que os membros de sua igreja sejam entrevistados, ou tenham qualquer tipo de relação com os pesquisadores. Nesse sentido, entendo que são as negociações feitas entre o nativo e o pesquisador que possibilitam conhecer a maneira como “eles” percebem a si mesmos, e seu grupo religioso.

A partir desse questionamento, foi possível refletir sobre como uma igreja inserida na terceira onda, chamada neopentecostal, busca distanciamento do conceito pejorativo do “ser” neopentecostal. Sendo assim, o desafio da pesquisa se dá pela negação do grupo em se reconhecer dentro de uma vertente doutrinária, assumindo um status generalista sobre a identidade do grupo, ao mesmo tempo que se legitima no contexto de expansão neopentecostal. O dilema consiste em perceber as tensões entre como o grupo se identifica, e como é identificado em seu contexto religioso. Sendo assim, “... conhecer e pesquisar um grupo, mas também para dar sustento à criação de identidades e alianças para fins diversos sejam esses religiosos políticos, sociais entre outros” (MARIZ, 1991, p. 3 grifos meus).

1.2. As Cisões no meio Evangélico

É da tentativa de se compreender o dinamismo e as variações na matriz protestante que surge o termo evangélico como categoria que englobe as vertentes: protestantes históricos, pentecostais, carismáticos e neopentecostais. Rubem Alves (1979) aponta um panorama de como o protestantismo se modificou através de rupturas e continuidades ideológico-teológico nas diversas igrejas evangélicas. E a renovação das igrejas protestantes, se deu através de processos de disputas com as novas denominações que surgiram com o movimento pentecostal no Brasil.

Nas décadas de 1950 e 1960, a expansão e a experiência pentecostal foram acolhidas nas igrejas protestantes históricas com a premissa de que um avivamento era necessário. As igrejas passaram a realizar campanhas de oração, jejum e de evangelização, promovendo um fervor religioso, e atraindo multidões (CAMPOS, 1996). No entanto esse período de aparente unidade evangélica, logo deu lugar ao afastamento e posteriores cisões. Mas essa experiência de “unidade”, não refletiu a união das igrejas, mas sim dos indivíduos na busca pela experiência com o sagrado, como no caso do falar em línguas e do espírito santo (MARIZ, 2015). O crescimento pentecostal começou a causar incômodo às igrejas tradicionais que por sua vez, fecharam suas portas para os pregadores norte-americanos, que iniciaram os chamados “Cultos das Tendas” (CAMPOS 2011, p.511), que Freston (1994) chamou de “segunda onda” pentecostal.

Segundo Rubem Alves (1979), os protestantes possuíam uma pré-disposição para o cisma, quanto a outras denominações e seitas. Segundo o autor, isso se daria pelo rigor adotado pelos protestantes, quanto à linguagem, a postura e estrutura teológica e institucional como critério à sua identidade. As denominações protestantes passaram a adotar uma postura crítica em relação aos pentecostais, publicando artigos que apontavam seus desvios teológicos que poderiam causar danos a igreja. A cisão não aconteceu apenas entre protestantes históricos e pentecostais, mais entre os próprios protestantes históricos. Uma das igrejas que surgiram dessas cisões foi a Assembleia de Deus no Brasil, que rompeu com a igreja Batista de Belém do Pará (MARIZ, 2015). Outras igrejas protestantes que adotaram práticas pentecostais, principalmente na década de 60, e que mantiveram os vínculos com a reforma e com a estrutura de suas denominações de origem tornaram-se igrejas renovadas

ou carismáticas, como as igrejas Metodista Wesleyana, Presbiteriana Reformada e Batista de Renovação.

A década de 1970, caracterizada pelo surgimento do pentecostalismo independente, ou autônomo, segundo Bittencourt Filho (1991), ou neopentecostalismo, segundo ORO (1992), que FRESTON (1993) chamou de terceira onda pentecostal, ou neopentecostalismo, surge de divisões teológicas ou políticas nas denominações históricas, através da difusão das igrejas Deus é Amor, Brasil para Cristo, Casa da benção e Universal do Reino de Deus. Está última, sendo a maior representante desse novo pentecostalismo, foi fundada pelo Bispo Edir Macedo que se vinculou a igreja Nova Vida, rompendo posteriormente e fundando a IURD.

Já no fim do século XX e início do XXI, surgem igrejas independentes em sua origem e organização, e que segundo alguns autores (FRESTON, 1993; ORO, 1992;) estariam integradas dentro do neopentecostalismo, mas que se diferem deste, por atraírem públicos específicos como a classe média e os jovens. Sendo assim, é a partir desses processos e mudanças nas igrejas evangélicas que torna-se possível identificar suas origens e reorganização. E através desses arranjos institucionais é possível categorizar os grupos e as igrejas evangélicas no Brasil.

1.3.A Igreja do Amor e seu lugar no mundo Evangélico

Diante das questões que eclodiram no campo acerca de como a igreja do Amor se encaixa no movimento pentecostal, entendi a necessidade de, para além de classificá-la como uma igreja neopentecostal independente, também entender a dificuldade dos membros de aceitar tal classificação. Para que a análise sobre o objeto de pesquisa fosse compreendida, foi necessário retornar ao contexto histórico da igreja que é de origem batista renovada. Pois o crescimento no número de membros da igreja é resultado das transformações pelas quais a igreja passou após a desvinculação de sua igreja de origem (em 2002), a igreja Batista do Jardim São Paulo (IBJSP), localizada em Recife.

Assim como a igreja do Amor, a IBJSP passou pela transição de uma denominação batista renovada, para uma igreja em célula. Os vínculos entre as duas igrejas, mesmo não sendo mais institucionais, já que a igreja do Amor se tornou independente da igreja mãe, ainda são mantidos pelos laços familiares que as une. Pois, o pastor Arthur, presidente da igreja do Amor, é o filho mais novo do bispo Paulo Ortêncio, que fundou a igreja, e irmão

do bispo Paulo Filho, atual presidente da IBJSP. E foi a partir do relato dos líderes da igreja, que foi possível recuperar a história sobre a origem da igreja, que começou como “terceira igreja Batista em Maranguape I”, e se tornou “igreja do amor”.

A classificação da igreja do Amor aqui remonta a ideia de se compreender um “tipo ideal” na perspectiva weberiana (2004), na busca pela compreensão do grupo. O “tipo ideal” é uma ferramenta que nos ajuda a situar as pessoas ou os grupos. Ele consiste num conjunto de características vistas durante a observação em campo, o que possibilita a construção de uma realidade para melhor observá-la e entendê-la.

O início da igreja, ainda como batista renovada, se insere dentro de um contexto maior, ou seja, os processos históricos de transformações causadas pela expansão pentecostal no Brasil a partir da década de 1950 e 1960. E remontar esse contexto foi crucial para entender a conjuntura que originou esse modelo de igreja, pentecostal ou, renovada. Sobre as características das igrejas renovadas, Ricardo Mariano (2005, p. 48) diz que: “são igrejas dissidentes de denominações protestantes tradicionais que adotam teologia pentecostal, incluindo, conforme as idiossincrasias do pastor local, várias das inovações teológicas identificadas com o neopentecostalismo.” As igrejas renovadas se inserem no leque de igrejas que foram transformadas pelo pentecostalismo, se tornando acolhedoras, pregando o batismo com o espírito santo, e os dons espirituais, e o surgimento dos líderes carismáticos (ibidem).

É nesse contexto que surge a IBJSP, fundada em outubro de 1867, e que hoje é chamada pelos membros e líderes de “igreja da família”, com cerca de 10 mil membros²¹. E posteriormente a “terceira igreja batista em Maranguape 1”, a igreja do Amor. Ambas se desvincularam da convenção batista de Pernambuco, ao adotarem o sistema de igreja em célula, tornando-se igrejas neopentecostais independentes. As duas igrejas, mesmo desvinculadas institucionalmente, mantem o laço comum em igreja onde há sucessão

²¹ Dados divulgados pela assembleia Legislativa de Pernambuco, de quem a igreja foi homenageada por seus 50 anos, no final de 2017. A igreja, representada por seus líderes, possui grande relevância no contexto político de Pernambuco, onde participam constantemente de eventos solenes na câmara dos vereadores e deputados. Ver: <http://www.alepe.pe.gov.br/2017/12/19/igreja-da-familia-e-homenageada-pela-assembly-legislativa/> acesso em 20 de dezembro de 2017.

familiar, por serem presididas por integrantes da mesma família, e por terem adotado o mesmo modelo institucional da igreja em célula.

A luz da análise a luz da análise de Mariano (2004) e Pedro Oro (2006), tais igrejas são compreendidas como expressões de um neopentecostalismo plural e adaptativo. Elas incorporaram elementos típicos do neopentecostalismo, como a ênfase na cura emocional, física e espiritual, o uso intensivo das mídias digitais como ferramenta de proselitismo e de marketing religioso, assim como a flexibilização dos usos e costumes, e abertura cultural que favorece o engajamento social do fiel no mundo. Essa distinção cria uma tensão entre o grupo e as igrejas tradicionais e pentecostais, que limitam o diálogo entre os grupos. Em determinado momento na pesquisa, um jovem que veio de uma igreja pentecostal Assembleia de Deus, disse que passou a ser visto pelos “assembleianos” como “desviado”, por estar numa igreja de “parede preta”, moderna e que não tem usos e costumes.

1.3.1 A igreja da Parede Preta

Ao atravessar as portas de vidro da igreja do amor em uma noite de culto de domingo, o que primeiro me chamou a atenção assim como de todos que entram pela primeira vez, é ver como a estética moderna é utilizada para gerar uma experiência do momento em que se chega à igreja, até o final das reuniões. A parede preta por trás do púlpito absorve a luz e direcionar o olhar para o centro do palco. O púlpito que agora se assemelha há um auditório, é iluminado por um conjunto de refletores que se movimenta em harmonia com o som da banda que na hora do louvor toca músicas com melodias que levam o fiel a se envolver numa experiência sensorial e emocional marcadas por choros, e expressões corporais como, se ajoelhar, e até se deitar no chão na hora do louvor.

Seguindo tendências de igrejas norte-americanas como Hillsong²², Bethel Church, as quais já foram visitadas pelos pastores Arthur e Talitha. A igreja, como diz o pastor, “retém o melhor” daquilo que observa em outras igrejas no Brasil e internacionalmente. Não apenas a igreja do Amor, mas muitas outras igrejas seguem esse padrão estético norte-

²²A Hillsong é um fenômeno evangélico mundial. A igreja foi fundada pelo casal neozelandês Brian e Bobby Houston em 1983 num bairro de classe média baixa ao noroeste de Sydney. Atualmente, a Hillsong é a maior igreja do país com mais de 30.000 pessoas frequentando suas filiais em todo o país. É uma igreja pentecostal que faz parte da Assembleia de Deus na Austrália, hoje chamada de “Igrejas Cristãs Australianas”. Ficou mundialmente conhecida pela banda de louvor *Hillsong United* que gravou CD's e faz shows em todo o mundo, atraindo multidões de pessoas, inclusive artistas norte-americanos.

americanizado para deixar as igrejas mais atrativas aos jovens. Sob uma perspectiva antropológica esse processo ilustra o que Ari Pedro oro (2010) descreve como plasticidade cultural do neopentecostalismo: a capacidade de absorver elementos do mundo secular, estético e mediático, reconfigurando os como mediações do sagrado. A parede preta nesse sentido, não é apenas uma parede, é um símbolo da modernidade religiosa, um limiar entre o profano e o transcendente. Ao apagar os traços arquitetônicos tradicionais, o templo se torna um espaço neutro, pronto para ser preenchido pela experiência sensorial e coletiva do culto.

Apesar de aceito pela maioria, não existe hegemonia idade enquanto a aceitação de tantas mudanças pelas pessoas mais antigas. Quando as mudanças começaram a acontecer, boa parte dos antigos membros da igreja, aqueles que estavam desde o início, migrarão para outras igrejas. Essa tensão é silenciosa. Pouco falada entre os membros.

Ricardo Mariano (2004) identifica essa modernização como paradoxal dentro do movimento neopentecostal. Pois ao fazer tais transformações, O que se propõe é criar um ambiente atual e inclusivo, mas ao fazê-lo, transforma-o profundamente, criando uma simbologia e linguagem de fé onde a estética do culto passa a ocupar o lugar da doutrina, e a atmosfera o lugar da liturgia. Nesse cenário, o culto se transforma em performance religiosa total: luzes, música, gestos e discursos se fundem para produzir o que Danièle Hervieu-Léger (1999) chamaria de uma “crença em movimento”, uma fé que constrói na experiência sensível e individual. O fiel não apenas crê, ele sente. Nesse sentido, o sagrado não é anunciado no altar, mas sentido corporalmente- na pele arrepiada pela música, no choro silencioso sob o foco de luz. Onde o templo com luz baixa, ilumina a emoção. Durante uma das pregações, o pastor comentou sobre o tema com naturalidade – respondendo à críticas que a igreja recebia- “o preto não é ausência de luz, é o cenário onde a luz de Cristo brilha mais forte”. Essa frase sintetiza o sentido simbólico da estética adotada. O preto deixa de ser cor e se torna metáfora teológica e sensorial, que leva ao discurso religioso, e ao aparato técnico na mesma linguagem.

A espetacularização da fé apontada por Mariano, se manifesta de forma quase imperceptível: não como vaidade, mas como estratégia de visibilidade e sedução simbólica. Contudo, essa tradução estética da fé não é neutra. Como antropóloga em campo percebo que ela produz novos regimes de sensibilidade e pertencimento. O fiel moderno não apenas participa de um rito, mas habita em uma experiência projetada, cuidadosamente planejada

para ser emocionalmente impactante. A parede preta, nesse sentido, é também um dispositivo disciplinar: ela direciona o olhar, controla o foco, e organiza o sentir. A transcendência é mediada por luzes de LED e sons graves. O sagrado é tecnicamente produzido. Dessa forma a estética da parede preta torna-se símbolo da religião recombina, aquela que segundo Hervieu-Léger, sobrevive não pela tradição, mas pela capacidade de emocionar, envolver e significar; E ao mesmo tempo, confirma as leituras de Oro e Mariano sobre a transformação simbólica do cristianismo contemporâneo: uma religião que permanece viva porque é capaz de se reinventar.

Outra característica marcante é a construção de Mega-igrejas²³, que logo após adotar a visão celular, a igreja do amor, através de seus líderes, também adotou o projeto de construção de uma mega igreja. Os pastores Arthur e Talitha iniciaram um projeto de construção arquitetônico de um *complexo*, onde não apenas o templo será construído, mas áreas de socialização como restaurante, cafeteria, food park, quadra poliesportiva, área administrativa, e áreas para desenvolvimento de projetos sociais e assistencialistas, estão inclusos.

O projeto será financiado pelas campanhas e ofertas para levantar recursos, assim como doações dos membros e empresários. As campanhas são feitas na igreja e através das redes sociais, onde há ampla divulgação para que não apenas os membros da igreja participem. A igreja utiliza a internet, principalmente as redes sociais, para divulgar suas ações, campanhas, cultos e demais eventos.

A igreja adotada o “estilo” moderno e tecnológico visto nas demais; em diversos aspectos foi possível identificar as referências na realização dos cultos, no proselitismo e na maneira de atuar na sociedade. Os cultos na igreja do Amor são sempre “animados” como dizem os membros, pois é preciso manifestar “a alegria de Cristo no culto e fora dele”, como enfatiza o pastor Arthur. O culto inicia sempre com louvores agitados, onde as luzes se apagam e a iluminação com jogo de luzes e um telão em Led tiram toda a inibição das pessoas que se ajoelham ao chão e choram quando os louvores passam a ser mais emocionais. As mensagens pregadas sempre buscam estabelecer uma relação entre o contexto bíblico e

²³ Segundo Goh (2008, p.284), “megaigrejas” são igrejas não-católicas fundadas em geral a partir da década de 1980 e que tenham frequência semanal superior a duas mil pessoas.

a vida pessoal e emocional das pessoas, através de séries de mensagens, conforme registrado em diário de campo.

Hoje, começa mais uma série de mensagens, “Escolhas que curam”. Elas apontam a responsabilidade que o indivíduo tem diante das escolhas que precisa fazer para ter uma vida com Deus e para ser uma pessoa curada. Durante as mensagens os pastores falam de experiências pessoais para estabelecer uma empatia e compreensão das pessoas. Em alguns momentos o tom de voz manso característico de todos os pastores, dão lugar a entonação de voz para enfatizar que tipos de escolhas podem levar ao “sucesso” e ao “fracasso” na busca pela cura. As pessoas vibram, dão “glória a Deus” e “aleluia”, e batem palmas quando frases de efeito são faladas. Quanto fortes as frases são, mais as pessoas interagem, vibram e batem palmas. No fim de cada mensagem, os pastores convidam as pessoas a se levantarem, as luzes se apagam, um fundo musical dá o tom emocional para o momento de reflexão em que o pastor que prega inicia uma oração para que as pessoas “olhem pra dentro de si”, e se comprometam com Deus para começar a fazer as escolhas certas de acordo com a vontade dele. (diário de campo, setembro de 2017)

As mensagens que enfatizam a “cura interior”, e as “emoções”, também se propõem a ajustar os membros a “visão da igreja”. Isso ocorre porque a “visão celular”, mesmo sendo adotada através de outros modelos e termos, tanto em igrejas históricas e pentecostais clássicas, ainda é vista com desconfiança e crítica. Nesse sentido, um dos principais trabalhos dos líderes, é transmitir “a visão da igreja” para o novo convertido. O pastor Arthur disse em um dos cultos: *“Deus nos dá estratégias para crescer, mas nenhuma delas pode substituir a direção do espírito santo para a igreja”*. Em outro momento a pastora Talitha, citando o pastor Marcio Valadão²⁴, diz: *“tudo o que é bom e nos leva a crescer espiritualmente, vamos fazer para melhorar, não sendo pecado, podemos fazer qualquer coisa”*. Falas como essas, são utilizadas também para reforçar o papel dos fiéis quanto a atuação na sociedade, o que também é enfatizado nos cultos, conferências, congressos, eventos e cursos de treinamento para liderança e para os demais membros.

Durante as observações, foi possível identificar que o número de pessoas em cada culto varia de acordo com o dia e o horário em que são realizados. Sendo mais lotados no

²⁴Um dos fundadores da igreja Batista da Lagoinha em Minas Gerais.

domingo à noite, dia em que a igreja realiza três cultos, com mensagens mais evangelísticas, sendo: um culto pela manhã, um à tarde, e um a noite; além disso, tem o culto realizado às quartas-feiras, voltado ao ensino de temas que focam a vida cristã: nesses cultos o número de pessoas reduz por ser dia em que “as pessoas ainda estão trabalhando”, como foi apontado por uma jovem com quem conversei no final do culto. E mesmo se localizando em um bairro periférico de paulista, possuindo entre seus membros, mães solteiras e chefes de família, pessoas de baixa renda e trabalhadores comuns, a igreja tem uma variedade de membros atraindo, além de múltiplas faixas etárias, um número significativo de jovens universitários, trabalhadores autônomos, empresários, profissionais liberais, e pessoas da classe média e alta.

Mesmo possuindo um número significativo de membros, e continuar se expandindo, a igreja reforça sempre que possível, nos cultos e através das células, a ideia da igreja como família. Essa perspectiva é fortalecida pelo lema “somos a família do amor”. Segundo Danièle Hervieu-Léger (1997), a modernidade estabelece uma relação dialética com a religião quanto à busca pela ideia de comunidade. E, nesse ínterim, ressaltar valores que tragam um senso de unidade comunitária pode reforçar os laços entre os membros de um grupo religioso. As igrejas funcionariam como comunidades emocionais “apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo)” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

II CAPÍTULO

2. Juventude

Segundo Vailati (2015), entender como se constitui a juventude enquanto categoria analítica, requer um profundo conhecimento sobre a realidade e o contexto social em que este grupo está inserido. É preciso entender como se constituem as relações pelas quais pessoas que vivem essa etapa de suas vidas estão submetidas, sendo assim, categorizar os jovens faz parte de um processo de compreensão maior sobre a cultura, ou grupo que pertencem. A partir disso, busquei compreender a juventude da igreja do Amor, sob a ótica do contexto religioso em que estão inseridos e como a igreja define o que é ser jovem, e como os jovens se percebem dentro da esfera religiosa a partir das relações constituídas no grupo. Mas antes de adentrar na análise, é necessário que possamos compreender como o conceito de “juventude” é abordado pelos autores que se dedicam a escrever sobre o tema.

Os estudos sobre a juventude receberam atenção dos pesquisadores ainda na antropologia clássica, através dos estudos de parentesco e família (Wulff, 1995, p.3), como nos trabalhos de Margaret Mead (1968), Wilson e Turner²⁵. Esses e outros trabalhos contribuíram para a análise do tema, embora a categoria juventude não fosse seu objeto central. É em seu trabalho intitulado *Coming of age in Samoa*, que Mead (1928), que a juventude se tornaria objeto de investigação central na antropológica.

A antropologia também se dedica aos estudos da idade, das faixas etárias, e das gerações. Sobre a antropologia da idade, Carles Feixa (1996) diz que essa perspectiva antropológica não é nova e começaram desde Maine e Morgan, e Frazer e Boas. Para Feixa a antropologia se aproxima do tema a partir de uma construção cultural.

"Todos os indivíduos experimentam ao longo de sua vida um desenvolvimento fisiológico e mental determinado por sua natureza e todos as culturas compartimentam o curso da biografia em períodos aos quais atribuem propriedades, que servem para categorizar os indivíduos e pautar seu comportamento em cada etapa. Mas as formas em que estes períodos, categorias e pautas se especificam

culturalmente são muito variadas" (SAN ROMAN, 1989:130 apud FEIXA, 1996; trad. minha).

²⁵ Wilson, M. (1950) “Good Company” e Turner, V. (1967) “The Forest of Symbols”

Para Feixa, a chave para a aproximação da antropologia da idade é considerá-la como uma construção cultural, pois, os ciclos das fases da vida, nem seus conteúdos culturais atribuídos são universais, o que explicaria o caráter relativo das idades. Ao refletir sobre a relação entre a idade como “condição natural” e idade como “condição social” nos estudos antropológicos, o autor questiona em que medida a idade contribui para a construção das identidades coletivas.

As pesquisas que tinham como foco investigar a juventude, ao longo do tempo, centraram suas análises fazendo relação com o momento geracional da vida humana, assim como um momento da vida que está ligado à maturidade e responsabilidade social e jurídica. “As fases da vida” foram estabelecidas para a juventude com esse intuito de estabelecer as faixas etárias de maneira objetiva para se determinar os direitos e deveres de cada fase. Dessa forma, a juventude é construída enquanto uma categoria social para delimitar, classificar e normatizar o comportamento dos indivíduos (GROPPO, 2000). Sendo assim, os conceitos de juventude comumente utilizados nas ciências sociais acabam tendo concepções funcionalistas.

Para Foracchi (1972), a “juventude”, é caracterizada como um momento do ciclo-de-vida de todo indivíduo, em oposição à condição “adulta”. Essa perspectiva problematiza a definição físico/biológica na medida em que, “[...] não sendo passível de delimitação etária, a juventude representa, histórica e socialmente, uma categoria social gerada pelas tensões inerentes à crise do sistema. Sociologicamente ela representa um modo de realização da pessoa, um projeto de criação institucional, uma alternativa nova da existência social.” (FORACHI, 1972, p. 160).

Bourdieu (1983) por sua vez, afirmou que “A juventude é apenas uma palavra”, seu objetivo era demonstrar como as divisões entre as idades seriam arbitrárias. Para ele as classificações a partir dos termos “jovem”, “adulto” e “velho” utilizados como dados para a identificação ou autoidentificação de alguém, funciona como ferramenta de manipulação e controle. Para ele, “somos sempre o jovem ou o velho de alguém” (1983, p. 113).

O que quero lembrar é simplesmente que a juventude e a velhice não são dados, mas construídos socialmente na luta entre os jovens e os velhos. As relações entre a idade social e a idade biológica são muito complexas. Se comparássemos os jovens das diferentes frações da classe dominante, por exemplo, todos os alunos que entram na École Normale, na ENA, etc., no mesmo ano, veríamos que estes “jovens” possuem tanto mais dos atributos

do adulto, do velho, do nobre, do notável, etc., quanto mais próximos se encontrarem do pólo do poder. Quando passamos dos intelectuais para os diretores-executivos, tudo aquilo que aparenta juventude, cabelos longos, jeans, etc., desaparece (BOURDIEU, 1983, p. 152).

Respondendo a provocação de Bourdieu, Mario Margulis e Marcelo Urresti (1996), propõem uma análise sobre a categoria “juventude” que fuja a ideia de idade.

La juventud se erige en vanguardia portadora de transformaciones, notorias o imperceptibles, en los códigos de la cultura, e incorpora connaturalidad los cambios en las costumbres y en las significaciones que fueran objeto de luchas en la generación anterior; sensibilidad, sistema perceptivo, visión de las cosas, actitud hacia el mundo, sentido estético, concepción del tiempo, valores, velocidades y ritmos nos indican que está habitando con comodidad un mundo que nos vadejando atrás.” (1996, p. 9)

Para os dois autores, o conceito apresentado por Bourdieu, apresenta a juventude como “mero signo”, e como “uma construção cultural desgarrada de outras condições” (ibidem, p. 25). Assim, a perspectiva definida por Bourdieu, é desvinculada de seus condicionantes históricos e materiais. Margulis e Urresti defendem que a condição da juventude se manifesta de forma desigual conforme fatores como classe social e gênero. Assim, ser jovem não depende somente da idade como característica biológica, ou como condição do corpo. Eles consideram as questões ligadas à geração, como fatores importantes para definir as transformações, os hábitos, e o estilo de vida dos jovens (1996).

Uma perspectiva similar à de Margulis e Urresti é apresentada por Groppo (2004), que ao analisar a juventude na modernidade diz que é preciso relacioná-la com outras categorias sociais como: classe social, etnia, raça, religião e condição urbana: “[...] ao analisar as juventudes concretas, é preciso fazer o cruzamento da juventude – como categoria social – com outras categorias sociais e condicionantes históricos” (GROPPO, 2004, p. 12). Para o autor, as classificações cronológicas são insuficientes para identificar as juventudes, e que por isso não se deve usá-las. A classificação por faixa etária na perspectiva dele cria estereótipos que legitimam a ideia de juventude como um problema. Ele parte do pressuposto de que há uma condição juvenil mais ou menos geral que, resulta na criação de diferentes grupos juvenis:

Concebo a dialética das juventudes e da condição juvenil, primeiro, como a presença de elementos contraditórios no interior dos diversos grupos juvenis, elementos que coloca constantemente aquilo que é definido institucional e oficialmente em estado de superação, pela própria dinâmica interna das coletividades juvenis e de suas relações com a sociedade mais geral (GROPPO, 2004, p. 14).

Segundo GROPPPO (2000), os diferentes contextos sociais e culturais em que os jovens estão inseridos, nos permite encontrar várias perspectivas sobre a construção de suas identidades. Durante o século XIX, na Europa a preocupação com a juventude estava centrada na “delinquência” e na promiscuidade da classe trabalhadora das grandes indústrias. Esse pensamento europeu reforçava a ideia de que os jovens das camadas mais pobres, eram um problema social a ser controlado.

Mais tarde, com a globalização, os jovens passaram a acessar outras culturas e contextos sociais, o que possibilitou uma maior influência multicultural em suas identidades, as juventudes passam a ser analisadas por meio de novos parâmetros para delimitar essas juventudes a partir de contextos políticos e de direitos. Assim, a juventude enquanto um “momento” de transição ligado ao tempo cronológico de “ser jovem”, passa a ser reforçado por instituições que utilizam as faixas etárias como parâmetros para o desenvolvimento de políticas para esses grupos, como a OMS²⁶, entre outras que estabeleceram as declarações internacionais como: a Declaração de Genebra sobre os Direitos da Criança (1924) e a Declaração Universal dos Direitos da Criança (1959), revista e ampliada na Convenção da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança (1989). O conceito de juventude resumiria uma categoria que indicaria o processo de preparação e de transição para os indivíduos assumirem o papel de adulto na sociedade, tanto no plano familiar quanto no profissional, estendendo-se dos 15 aos 24 anos (OMS/OPS, 1985). Essas declarações foram fundamentais para a formação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA, 1990). Segundo Janice Sousa,

O jovem se dimensiona individualmente e sob a influência de aspectos psicossociais, num percurso de (in)definições: busca identitária, tendência de estar em grupo, deslocamento constante de situações e vínculos, atitude de contestação e insatisfações sociais, intelectualização dos fatos, mudanças de humor, separação do universo familiar, questionamento dos valores sociais, fatores que se desenvolvem em pleno vigor na adolescência. (Souza, 2006).

A classificação dos jovens nas faixas etárias se estabeleceu inicialmente como uma estratégia para delimitar as políticas direcionadas a esse grupo social mas também criou a

²⁶ Organização Mundial de Saúde

noção de que a Juventude é o momento geracional em que se tem privilégios. Pois, diferente das gerações anteriores, os jovens passaram a ter maior permissividade, principalmente os jovens das classes sociais mais abastadas. Estes passaram a ter mais tempo para se dedicar a questões como formação em quantos jovens das camadas mais populares entram mais rapidamente no mercado de trabalho e nas responsabilidades da vida adulta e familiar - como exemplo casamento filhos etc - o que Margulis e Urresti (1996) chamaram de moratória social.

A moratória social nesse sentido, refere-se ao período tudo é temporariamente dispensado das responsabilidades e pressões da vida adulta, podendo investir tempo energia e informação, experimentações lazer e desenvolvimento pessoal. Trata-se de uma suspensão provisória das exigências sociais, que só é possível mediante determinadas condições materiais e estruturais, sobretudo para aqueles que dispõem de recursos económicos apoio familiar e acesso a instituições que prolongam o tempo de preparação, com a escola e a universidade. Assim, moratória social torna-se não apenas um tempo livre mas um dispositivo socialmente construído, que favorece certos grupos em detrimento de outros.

Além da moratória social os autores apresentam a moratória vital com um excedente temporal que chamam “capital temporal” ou “capital energético”. É desse capital que viria a sensação de vitalidade e segurança quanto à distância da morte, por exemplo. E segundo os autores as duas moratórias nem sempre andam juntas, ainda que esse seja o desejado. A moratória vital, que diz respeito à força física, ao vigor, a resistência corporal e a percepção subjetiva de longevidade, é algo presente em jovens de todas as camadas sociais. Entretanto a moratória social que depende de condições históricas materiais e culturais pode não estar disponível para jovens das camadas mais populares. Nesse caso esses são os “jovens não juvenis” ou seja, jovens que possuem vitalidade, mas que por falta de capital social e económico assumem precocemente responsabilidades adultas. Por outro lado, quando há a manutenção da condição de moratória social, acompanhada de signos ligados à Juventude, os jovens com baixa moratória vital são “os não jovens juvenis”. Os “não jovens juvenis” são, segundo os autores, o objeto de desejo das sociedades contemporâneas, em que os signos de consumo estão atrelados a Juvenilidade.

Guita Debert (2010), uma das antropólogas que investiga o tema, apresenta a Juventude não apenas como uma faixa etária, mas também como um valor que se tornou objeto de desejo no acidente, “que deve ser conquistado e mantido em qualquer idade através

da adoção de formas de consumo de bens e serviços apropriados” (p. 51). Para a autora, esses bens e serviços se tornam meios para que as classificações por faixa etária sejam descaracterizadas, criando um estado em que os ciclos da vida percam o sentido. Ser jovem torna-se o objetivo das faixas mais velhas, e se torna um produto a ser comercializado em diversas esferas que oferecem os meios para que isso aconteça: a busca pelo corpo perfeito, objetos e produtos que antes eram destinados aos jovens agora passam a ser direcionados para outras faixas. É sob a noção de que os jovens possuem esse “espírito jovem”, que ser jovem se torna um estilo de vida, um signo que possui valor social, comercial e simbólico estabelecendo tendências estéticas e ideológicas do momento (CAMPOS, 2010).

A perspectiva apresentada por Debert é confirmada por Margullis e Urresti (1996), que apresentam a Juventude como um valor positivo: um ideal a ser alcançado e desejado pela maioria das pessoas e que também é visto como um valor simbólico associado à beleza, o que facilita a comercialização dos seus diversos atributos e mercadorias. Em muitos casos, a faixa etária da Juventude ampliada para que mais produtos ligados a essa categoria sejam comercializados. Mas se a busca pela Juvenilidade, é posta pela relação entre a moratória social e a vital, como sugerem os autores, podemos dizer que a moratória vital do jovem precisa ser socialmente e culturalmente significada em seu contexto social para se efetivar. Assim, a moratória social se mostra ambígua, pois afasta os jovens dos espaços de poder e autonomia, ficando sob controle das gerações mais velhas o processo de transição dos jovens a vida adulta (PEREGRINO, 2011).

Nesse sentido, Margullis e Urresti (1996), ressaltam o caráter da classe social quanto a capacidade de definição do que é ser jovem. Também compreendem que o gênero é parte dessa definição. Mas essas duas variáveis, classe e gênero, ainda que fundamentais para definir o que é ser jovem, não abarcam as complexidades dos diferentes contextos e variáveis quanto ao tema. Por isso, optamos por utilizar a perspectiva de Margullis e Urresti no que diz respeito a noção de moratória vital dos jovens quando estes são integrados à igreja e tornam-se parte importante da construção da identidade do jovem crente. Pois, o seu capital energético torna-se fundamental para identificar os sentidos atribuídos a noção do que é ser jovem na igreja.

2.1 Juventude e Religião no Contexto Brasileiro

Quando falamos dos jovens no contexto brasileiro, as pesquisas²⁷ mostram que a juventude no imaginário social brasileiro se apresenta como uma categoria construída levando-se em conta diferentes representações simbólicas do termo seja na esfera pública seja na esfera privada.

A partir dos anos 50, a juventude brasileira era analisada a partir dos processos de modernização pelos quais passava o país. E, até a década de 70, a visibilidade da juventude se dava através da relação com a educação, ou seja, os jovens estudantes eram os alvos de análise, a partir do seu engajamento em movimentos estudantis (ABRAMO, 2005).

Só a partir dos anos de 80 e 90 o conceito de juventude no Brasil passa a ser diretamente ligado ao projeto político de desenvolvimento econômico, pois, antes disso, o país teve como prioridade as políticas para os jovens. Mas tais políticas, ainda se limitavam a prestar assistência àqueles que estavam em situação de “desvantagem social”, ou, de “risco”, ou seja, assistência ao jovem de baixa renda (ABRAMO, 2005). Essa perspectiva levou o estado a pensar o jovem como um problema. Para Rosilene Alvim (2002), o “problema” da juventude está diretamente ligado a sociedade em que os jovens estão inseridos. A criminalidade, em particular, vinculada aos mais pobres, fez com que o estigma que recaiu sobre esses jovens transgressores, se tornasse um sinônimo da própria juventude enquanto transgressora e rebelde (GONÇALVES, 2005).

Segundo a ONU²⁸, a juventude estaria retratada pela faixa etária dos 15 aos 24 anos. A Assembleia Geral das Nações Unidas também usa a mesma faixa etária para classificar a juventude na América Latina (UNESCO, 2004). No Brasil, essa classificação foi utilizada até 2005. Mas a Secretária Nacional da Juventude (SNJ) e o Conselho Nacional da Juventude (CNJ), órgãos criados em 2005, ampliaram a classificação etária da juventude dos 15 aos 29 anos, dividindo-os em subgrupos: 15 a 17 anos – jovem-adolescente; 18 a 24 anos – jovem-jovem; 24 a 29 anos – jovem adulto. De acordo com o último censo da população brasileira realizado pelo IBGE, de 2010, o número de jovens entre 15 a 29 anos chega a 51 milhões, o

²⁷ Ver Helena Wendel Abramo e Pedro Paulo Martoni Branco (orgs.). Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo, Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005.

²⁸ Organização das Nações Unidas

que representa um pouco mais de um quarto da população total (52,4%). Já a pesquisa realizada pelo PNAD²⁹ 2012 registrou um total de 48,9 milhões de jovens na faixa dos 15 aos 29 anos de idade.

Sobre o perfil da juventude brasileira (ABRAMO 2005; BRANCO, 2005) identificou que 69% dos jovens nunca pensaram em realizar nenhum tipo de trabalho social que revertesse em benefício para a sua comunidade, 85% não participam de nenhum grupo de jovens. Quando perguntados sobre sua participação e atuação política, 51% declararam ler ou assistir o noticiário sobre o tema, 16% tentam convencer a outros a votar em seus candidatos; 15% assinam manifestos de protesto ou reivindicações, dentre outras atividades que desenvolvem nesse campo temático.

Mas quando relacionamos os dados que apresentam o perfil dos jovens brasileiros, vemos que, a partir dos anos 2000, começa a haver uma mudança quanto ao crescente número de jovens envolvidos com a religião. A religião se consolidou como uma das principais formas de organização da juventude nos tempos atuais (PRANDI, 1998). De acordo com Novaes (2008), os católicos estão presentes em todas as camadas sociais; já os evangélicos de missão, geralmente, se destacam na posição intermediária; ao contrário dos jovens pentecostais, que predominantemente estão entre os mais pobres (NOVAES, 2008). Os dados encontrados nesta pesquisa pareceram semelhantes às informações divulgadas pelo Censo 2010, em que os adeptos das igrejas evangélicas pentecostais estão entre os mais pobres, e o movimento parece ganhar cada vez mais espaço nas camadas sociais mais baixas. Já os evangélicos de missão estão entre as camadas com níveis de renda e escolaridade superior (MARIANO, 2013).

Segundo a pesquisa Perfil da Juventude Brasileira³⁰, entre os valores mais importantes para os jovens está o “Temor a Deus”. Os dados foram resultado da resposta que os jovens deram diante da pergunta: “Pensando em uma sociedade ideal, qual destes valores você acha que seriam os cinco mais importantes?”, as respostas foram, “solidariedade” (55%), “respeito às diferenças” (50%), “igualdade de oportunidades” (46%), “temor a Deus” (44%), “justiça social” (41%), “dedicação ao trabalho” (37%), “respeito ao meio ambiente”

²⁹ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Para maiores informações acessar através do site do IBGE- https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/pesquisas/pesquisa_resultados.php?id_pesquisa=40

³⁰ Pesquisa realizada por Regina Novaes através do Instituto Perseu Abramo.

(36%), “religiosidade” (29%), “liberdade individual” (27%). Quando a opção de resposta se restringia a apenas uma, a resposta que ficou em primeiro lugar foi “temor a Deus”. A pesquisa apontou o interesse dos jovens com relação à religião, o que possibilita o vínculo e de participação nas igrejas (SOFIATI, 2011, p 12).

A presença dos jovens nas igrejas evangélicas, segundo Regina Novaes (2004), aponta que 22% da população jovem brasileira, são de evangélicos e destes, cerca de 15% são pentecostais. A pesquisa também mostra que a igreja representa para alguns desses jovens, um sentido, ou “reordenamento” de suas vidas.

Nos “testemunhos”, momento importante de seus cultos, os fiéis dão publicamente a conhecer os problemas e as soluções encontradas para questões pessoais e familiares, de ordem financeira, afetiva, de saúde, salientando questões de uso ou comércio de drogas e de empregos (NOVAES, 2004, p. 271).

Ainda é pequeno o percentual de jovens que estão organizados, em associações, ou entidades (15%), mas quando dos que estão em algum grupo, 17% disse fazer parte de algum “grupo religioso”. Outro fator interessante aponta a confiança que os jovens têm na “Igreja e nos padres católicos” e na “Igreja e nos pastores evangélicos”, que somam 48% das respostas.

Os dados informam que os jovens evangélicos estão entre os mais pobres e os jovens católicos, apesar de estarem em todas as classes sociais, também são mais numerosos entre os empobrecidos (NOVAES, 2005, p. 267-270). Outro fator apresentado é a opção dos jovens pelas correntes pentecostais mais radicais, no sentido de uma participação maior com o sobrenatural, oferecido pelas igrejas e movimentos pentecostal e carismático. Regina Novaes, ao analisar os jovens evangélicos, afirma:

Frequentando assiduamente suas igrejas, os “crentes” ou “evangélicos” – como se autodenominam e são denominados atualmente –, reafirmam seu pertencimento à “comunidade de irmãos”. Estes últimos aspectos refletem na adesão e na influência o que o “ser evangélico”, sobretudo pentecostal, tem para os jovens. Na pesquisa “Perfil da juventude brasileira”, 100% dos jovens evangélicos – pentecostais e não pentecostais – afirmam só frequentar atos religiosos de sua própria religião. (NOVAES, 2006, p. 146)

Nessas igrejas “o jovem é concebido como alguém mais propenso a atitudes heroicas e a virtuosismos religiosos, que busca a santidade e também a revolução, e que morreria por uma causa” (MARIZ, 2005, p. 257). Mesmo com o aumento da vinculação religiosa, Cecília Mariz alerta para o fato de que no contexto atual, ou seja, moderno, a subjetividade dos jovens, ao mesmo tempo, leva-os a questionar a religião, e não ter nenhum vínculo, também os faz optar por elas. Por subjetividade entende-se “o conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes [...] (assim como) as formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc.” (ORTNER, 2007, p. 376).

A inserção na igreja possibilita ao jovem estabelecer uma nova relação e até romper com sua trajetória anterior, após a conversão³¹. A ruptura pode representar na vida do jovem uma maneira de se distinguir dos que não fazem parte do grupo, e aproximá-lo ainda mais do grupo possibilitando a introjeção de um novo *ethos*. Em seus estudos sobre os jovens de comunidades de vida da RCC, Mariz diz que,

Essa opção de romper com a sociedade desviando-se de seus valores é claramente assumida pelos jovens com quem tivemos oportunidade de conversar. Essa ruptura é interpretada não como a passagem da vida juvenil/infantil para a idade adulta, mas como a ruptura com uma vida pregressa impregnada de valores mundanos que agora condenam. (MARIZ, 2005, p. 265-266)

Scott e Cantarelli (2004), apontam a diferença dos jovens que fazem parte de igrejas em comparação aos que não são: “Lançam mão dos sinais diacríticos que marcam a juventude, como lazer, sociabilidade, namoros, músicas, aprendizado e educação, e colorem esses sinais com a particularidade das suas denominações religiosas (p. 387). Mas, essa realidade se adéqua apenas para alguns segmentos evangélicos de igrejas que fazem maior distinção entre os da igreja e os do mundo, como no caso dos jovens da Igreja Assembleia de Deus, como indica Maria de Fátima Paz em sua tese de doutoramento³², onde identifica que ser um jovem dessa denominação requer maior distanciamento com o “mundo” secular.

³¹ Questão será abordada no posteriormente.

³² ALVES, Maria de Fatima Paz. “Um/Uma jovem separado/a no “mundo”: igreja, juventude e sexualidade na perspectiva de jovens da Assembleia de Deus em Recife- PE. Recife, O autor, 2009. Tese de doutorado- Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia.

Ainda que alguns grupos sejam mais ascéticos e criem distinções entre “os de dentro e os de fora”, a concordância entre os pesquisadores se dá pela compreensão de que as experiências religiosas dos jovens, assim como o sentimento de pertença religiosa, possibilitam a superação de tensões existentes na vida dos jovens, principalmente quando se trata de sua identidade. Cecília Mariz (2005) afirma que os jovens engajados nas práticas religiosas, como nas igrejas católicas e evangélicas, desenvolvem sua subjetividade para além do nível da fé, eles vislumbram a sensação de um relaxamento e uma sensação de força e poder que antes não eram encontrados na vida social (SOFIATI, 2011).

A subjetividade juvenil teria assim uma afinidade eletiva com experiências coletivistas e comunitárias, entendidas por Durkheim (1985) como funcionalmente ‘religiosas’. Devido a esse tipo de afinidade, os jovens seriam os mais aptos a tomar atitudes de heroísmo extremo, a ser revolucionários ou virtuosos religiosos, ou a se engajar em violência radical, optando por vezes pelo que Durkheim chamou de ‘suicídio altruísta’ (MARIZ, 2005, p. 269).³³

A subjetividade juvenil teria assim uma afinidade eletiva com experiências coletivistas e comunitárias, entendidas por Durkheim (1985) como funcionalmente ‘religiosas’. Devido a esse tipo de afinidade, os jovens seriam os mais aptos a tomar atitudes de heroísmo extremo, a ser revolucionários ou virtuosos religiosos, ou a se engajar em violência radical, optando por vezes pelo que Durkheim chamou de ‘suicídio altruísta’ (MARIZ, 2005, p. 269).³⁴

Nesse sentido, a subjetividade juvenil no contexto religioso, possibilita a socialização do jovem no grupo de referência. Dando-lhes acesso a novas experiências que constroem sua *visão de mundo*, indicando a maneira como se relacionarão com o restante da sociedade.

Para Sofiati (2011) ³⁵, esse processo é beneficiado pela crise social que o país enfrenta, não conseguindo dar acesso aos jovens a uma boa educação, oportunidades de emprego, e engajamento político. O autor aponta que, a partir dos anos 90, a concepção de juventude no Brasil passa a ser investigada levando-se em consideração a relação entre desigualdade social e adesão religiosa, pois são nas camadas mais pobres da sociedade que há a conversão evangélica. Isso ocorre (NOVAES, 2005) por causa do alto índice de

³³ A pesquisa de Cecília Mariz (2005), sobre jovens de comunidade de vida da Renovação Carismática Católica (RCC), levou a autora a identificar o perfil da juventude inserida nesse grupo, e posteriormente estabelecer uma relação com outros grupos religiosos, como os pentecostais.

³⁴ A pesquisa de Cecília Mariz (2005), sobre jovens de comunidade de vida da Renovação Carismática Católica (RCC), levou a autora a identificar o perfil da juventude inserida nesse grupo, e posteriormente estabelecer uma relação com outros grupos religiosos, como os pentecostais.

³⁵ Desenvolveu uma pesquisa sobre o pentecostalismo católico e sua relação com os jovens carismáticos da comunidade de vida e Aliança Canção Nova. De tema “*Religião e Juventude: os jovens carismáticos*”.

criminalidade, violência e morte dos jovens das camadas mais pobres, o que seria um fator importante para os jovens encontrarem nas igrejas um espaço de agregação, proteção e cuidado, pois as redes de contato estabelecidas entre os jovens e a igreja trariam um sentido de pertencimento.

Ricardo Mariano (2010, p.6) aponta que, “o pentecostalismo prossegue crescendo majoritariamente na base da pirâmide social, isto é, ‘na pobreza’”. Embora contenha um contingente de classe média, “recruta a maioria de seus adeptos entre os pobres” das periferias urbanas (MARIANO, 2010). Cecília Mariz (2001), ao pesquisar a filiação religiosa de pessoas em situação de pobreza através de um estudo de caso com 56 famílias no Recife e no Rio de Janeiro, identificou que, nas igrejas pentecostais, quem mais se converte são as pessoas mais pobres. A autora apresenta em seus dados que, após a conversão, ocorre a negação da pobreza, e a interpretação dela a partir do religioso, e a busca pela superação desta.

Esses autores concordam que jovens das camadas mais pobres e periféricas encontram nas igrejas o sentido de vida negado em outros espaços sociais. Esse seria um dos fatores que explicariam a crescente participação dos jovens ocupando postos de liderança nas igrejas evangélicas. Contudo, a compreensão desse fenômeno requer uma análise mais ampla do contexto sociocultural em que esses jovens estão inseridos. Para muitos deles, marcados por trajetórias atravessadas pela desigualdade, pela precarização do trabalho, pela ausência de políticas públicas e pela fragmentação dos vínculos sociais tradicionais, igrejas pentecostais e neopentecostais surgem como espaços privilegiados de reconstrução simbólica de si, de pertencimento comunitário e de reorganização moral da experiência cotidiana. Não se trata apenas de uma adesão religiosa, mas da possibilidade de produzir identidade, dignidade e reconhecimento em meio a cenários que frequentemente negam essas dimensões (BIRMAN, 1996; MACHADO, 2015).

No contexto pós-moderno, conforme aponta Hervieu-Léger (2008), a busca pela compensação e retorno é almejada para o “aqui” e “agora”. Entre os jovens, essa dinâmica se manifesta de forma ainda mais acentuada, na medida em que o imediatismo e o desejo de transformação rápida das condições de vida, dialogam com a lógica das promessas de cura, prosperidade e intervenção divina característica de muitas igrejas neopentecostais. A relação com o divino, portanto, não se restringe a uma fé abstrata, mas aparece vinculada a expectativa de melhoria concreta: restauração emocional, estabilidade familiar, afastamento

da violência, oportunidades profissionais e a possibilidade de mobilidade social simbólica ou afetiva que acontece dentro da comunidade de fé. Nessa perspectiva, a busca pelas bênçãos não é simplesmente um ato individual de devoção, mas uma estratégia culturalmente significativa de reorganização da Esperança e de ampliação das possibilidades de futuro. É nesse terreno que se explica, sem reducionismos, a presença expressiva de jovens periféricos em posições de liderança e visibilidade dentro das igrejas. O protagonismo juvenil, muitas vezes negligenciado em outros âmbitos sociais, encontra nas comunidades neopentecostais condições materiais e simbólicas para se desenvolver. A igreja se torna um espaço de formação discursiva, de aprendizado comunicativo, de desenvolvimento performático e de inserção social. Assim, a liderança religiosa não é apenas um cargo, mais uma forma de reconhecimento que tem efeitos diretos sobre a autoestima, a percepção de pertencimento e a construção de trajetórias possíveis. Mas, a apresentação dessas perspectivas, aqui, não são feitas com o intuito de reduzir as igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais como “as igrejas dos pobres” (CAMPOS, 1997, p. 40). Tal afirmação seria simplificadora e desconsideraria a diversidade interna desses movimentos, sua capacidade de mobilização interclassista, a pluralidade de perfis de fiéis e a multiplicidade de fatores que influenciam a adesão religiosa no Brasil contemporâneo. Ao contrário, trata-se de reconhecer que, para os jovens das periferias urbanas, tais igrejas desempenham papéis que vão muito além da esfera espiritual: oferecem pertencimento, legitimidade, sentido de missão e oportunidades concretas de participação social, preenchendo lacunas deixadas por outras instituições fragilizadas ou ausentes (HERVIEU-LÉGER, 2008; BIRMAN, 2012).

A partir das reflexões feitas acima, a juventude da igreja do Amor foi investigada. A partir da ideia sobre o que significa “ser Jovem” na igreja, as práticas, as expectativas, e os conflitos vividos pelos jovens, que o trabalho se desenvolve.

2.2 Os Jovens da Igreja do Amor

Ser jovem, no contexto religioso brasileiro (ADAD E BRANDÃO JR, 2006/ ABRAMO, 2005), esteve associado à condição da juventude em seus diferentes contextos: gênero, raça, classe, religião. Essa condição refere-se aos diferentes modos de se viver a juventude, ou seja, sua situação. Como vimos anteriormente, identificar o sentido e a representação do que é ser jovem, implica entendermos os processos sociais, culturais e simbólicos a partir do contexto apresentado. Nesse sentido, a juventude representada neste

trabalho caracteriza-se como uma das expressões de “juventudes” no plural. São jovens de um bairro periférico de Paulista, em sua maioria de classes mais baixas, que buscam alcançar novos espaços sociais através da formação e profissionalização para ter uma vida melhor. E é através da experiência religiosa, e das relações formadas na igreja que buscamos compreender sua visão de mundo e o significado de ser jovem na igreja, a partir da perspectiva dos jovens, e de como eles são vistos na igreja (líderes, pastores, adultos).

Apreender os múltiplos sentidos do que representa ser jovem na igreja do Amor só foi possível através da percepção de que mesmo a faixa etária³⁶ sendo um fator importante para identificar o grupo, ela não é o único critério de definição. A observação em campo, foi fundamental para compreender que ser jovem na igreja do amor representa ter um estilo de vida, que passa a ser apreendido após a conversão.

O estilo de vida religiosa adotada pelos jovens na igreja, além de dar sentido ao “ser jovem”, faz com que o pertencimento a uma faixa etária seja associado a ideia de produtividade e vigor atribuídos ao “espírito” jovem, mas sem limitar-se a isso. Os pastores Arthur e Talitha buscam incorporar esse espírito jovial através das roupas que utilizam, das pregações e, principalmente, nas redes sociais³⁷. Assim acabam reforçando a juventude como um valor. E esse estilo de vida começa a ser delineado quando os jovens passam a adquirir, através da experiência e contato com a igreja, características através da mudança em seus comportamentos que confirmem que ele faz parte do grupo, primeiro enquanto crente convertido, depois enquanto participante ativo nas atividades da igreja. Esse estilo de vida é compreendido por jovens como o Mateus de 23 anos, da seguinte forma:

- Quando eu me converti, eu entendi que eu precisava ser diferente, e fazer coisas diferentes do que fazia antes. Eu saía pra beber e ficar com várias meninas nas festas, chegava a hora

³⁶ A partir de novembro de 2017, a igreja passou a realizar um culto específico para adolescentes entre 12 e 17 anos, passando a estabelecer, uma cisão etária, entre este grupo e os jovens, que passaram a ter o culto definido para a faixa a partir dos 18 anos. Mas durante o campo, realizado entre 2016 e 2017, essa cisão nunca existiu nem nas falas dos interlocutores, apenas na maneira como se organizam quanto as células.

³⁷ Os pastores apresentam um estilo de vida jovem e reforçam isso em suas falas, ao se aproximarem de referências juvenis dentro da igreja. Em muitos cultos, o pastor pregou utilizando tênis e camisa, não seguindo ao padrão de pastores que só usam terno, ou palito. A pastora é vista como um referencial de beleza e *estilo*, entre as meninas, por utilizar roupas da moda, de grife, tendo criado sua própria grife, onde vende shorts, saias, vestidos, calças pantacourt e pantalona, onde monta *look do dia* para dar dicas as suas seguidoras. Os pastores também possuem um gosto musical similar ao dos jovens, postando em suas redes sociais os tipos de música que escutam. E costumam dizer que “para fazer a vontade do senhor, não existe idade, pois todos somos jovens para a obra de Deus”.

que queria em casa, e não queria saber de nada. Eu pensava que a felicidade era isso. Mas quando você conhece Jesus, entende que seu estilo de vida tem que mudar, porque quando a gente sabe quem nós somos em Deus as coisas mudam. Por exemplo, eu percebi que como eu vivia não agradava a Deus porque eu vivia no pecado, e isso me impedia de ver a verdade. Eu entendi que quando alguém conhece a Deus não fala palavrão, não bebe, não se deixa levar pelo mundo.

O estilo de vida apontado por Mateus é representado pela ideia de “ser diferente”, que faz parte do discurso religioso evangélico, de não se misturar com “o mundo”. Essa diferença é vista quando o crente imita o “modelo” de Jesus, que se manifesta através da mudança de comportamento após a conversão. Eduardo Dullo (2011), ao se referir a essa questão de “exemplaridade” como necessária para “ser cristão”, ou seja, os comportamentos, visões de mundo, e práticas, que antes da conversão eram ditas como normais e comuns aos jovens, agora passam a ser compreendidos através da experiência religiosa. Esse estilo de vida é caracterizado pela adoção de um comportamento que distingue os jovens dos demais. A importância de ser diferente é reforçada nos discursos vistos nas pregações dos cultos de jovens e demais eventos da igreja.

- Em mais um sábado, o culto jovem começa animado, com o ministério de louvor do grupo de jovens, que animam os presentes e depois os levam a um momento de “adoração”, onde as músicas entoadas são mais lentas e levam muitos a cantarem como se aquele fosse seus últimos momentos de vida, a intensidade da “entrega” no louvor - como alerta o ministro que canta no grupo- é visto através de expressões de choro, braços abertos, mãos levantadas, ou aqueles que se ajoelham com o rosto no chão - o que representa sinal de redenção diante da presença de Deus [...], passados o louvor, os avisos e dízimos e ofertas- tudo feito por jovens líderes que se destacam no grupo, por serem os mais participativos e comprometidos- o momento da pregação, ou *palavra* como ressalta o anfitrião do culto, não será feito pelo pastor, e sim por um dos jovens líderes. Ao ser chamado, o jovem preleitor, é aplaudido e recebido com gritos dos jovens - “uhul, oh glória, fala papai”. [...] A pregação, que tem 30 minutos de duração, e que é pregada através do jogo de palavras mais formais e gírias comuns aos jovens da região metropolitana e periférica do Recife, como, “que massa, é top, na moral véi, ta ligado”, são utilizadas para atrair a atenção e envolver os jovens na palavra, que começa com um texto bíblico enfatizando o tema: *como o jovem deve se posicionar diante do mundo*: “Nossa

identidade em Deus nos faz ser diferentes e por isso não podemos ceder. O que é normal pra o mundo não pode ser normal pra gente. Às vezes veio, eu vejo a galera que deixa Deus pra ta no mundo, e eu fico pensando: como eles preferem estar longe de Deus, perdendo as bênçãos, as promessas, os sonhos que ele tem pras nossas vidas, pra estar no mundo, que só quer te leva ao engano, ta ligado? Quando a gente conhece a Deus, a gente se apaixona por ele, e quer fazer o que Jesus fez. Porque Jesus é a nossa referência, ele veio a terra como homem para mostrar que podemos ser melhores, que podemos vencer os nossos pecados, que podemos ser diferentes. E tipo, que podemos fazer coisas maiores das que ele fez. Isso é muito top! Vocês entendem o que isso significa? Que Jesus acreditou em nós, e vai continuar acreditando. [...] o que a gente tem que fazer é seguir o exemplo dele, quem aqui ta disposto a fazer?”. Após a pergunta, os que estão no culto começam a levantar suas mãos, em sinal de que o compromisso foi aceito, e em seguida são convidados a ficarem de pé, nesse momento as luzes se apagam e a banda começa a tocar uma música instrumental criando um clima propício a sensibilização. O jovem pregador, que tem cerca de 20 anos, faz uma oração para que aqueles que ficaram de pé firmem o compromisso estabelecido no fim da pregação, e em seguida faz o *apelo* aos que querem se converter. Nesse culto se converteram cinco jovens e adolescentes. (05 de novembro de 2016)

Fazer a diferença é o discurso utilizado para fomentar o entusiasmo dos jovens quanto aos dilemas da vida cristã e, “acima de tudo, para fazer a vontade de Deus”, como enfatizou o jovem que pregou aos jovens. “É preciso estar no mundo, ser atuante nele, levando os princípios bíblicos de Deus para o mundo sem se contaminar por ele”.³⁸ Nesse sentido, há um apelo à tomada de consciência dos jovens, para que eles possam discernir até onde podem se permitir envolver no mundo, mas sem viver como as pessoas do mundo vivem.

O “ser diferente” apresenta a diferença “per si”, enquanto “separação com o mundo”, o que é visto entre os evangélicos como algo positivo e que eleva os jovens a um estado de superioridade com relação aos demais jovens não crentes. Com isso, os jovens reiteram a ideia de ser um jovem “normal”, apesar das diferenças, já que passam pelos mesmos conflitos comuns à juventude. O que se observa entre os jovens a igreja do amor é a construção de um posicionamento que articula participação social e distinção religiosa

³⁸ Frase dita em um dos cultos jovens por um pastor de outra igreja.

configurando uma estratégia de negociação simbólica típica das juventudes urbanas contemporâneas. Esses jovens não buscam simplesmente se aproximar da sociedade, nem se afastar completamente dela. Mas sim, ocupar um espaço intermediário em que possam transitar entre universos culturais diversos sem perder as marcas identitárias que definem sua pertença religiosa. Essa posição híbrida envolve um regime de diferenciação que Eduardo Dullo (2011) descreve como o “ser diferente”: Uma forma de distinção moral e estética que não opera apenas por oposição ao mundo, mas pela construção de uma diferença qualificada visível e valorizada internamente à comunidade. Esse processo se articula a dinâmicas mais amplas vivenciadas por jovens das periferias urbanas que conforme apontam Haddad e Brandão Júnior (2006), elaboram identidades a partir de estratégias de resistência, criatividade e apropriação de espaços comunitários diante da precariedade social e institucional que marcam seu cotidiano. Nesse sentido a diferença religiosamente produzida também funciona como resposta à exclusão estrutural oferecendo um território simbólico onde esses jovens podem reconstruir dignidade, pertencimento e possibilidade de futuro. Dessa forma o discurso de “um evangelho que transforma sem assustar”, reflete um processo complexo de elaboração identitária em que a distinção moral, busca por legitimidade e estratégias de inserção social se entrecruzam. Assim, esses jovens acreditam estar “vivendo para a glória de Deus” no mundo.

“Eu acredito que conhecer a Deus na juventude é o maior presente que um jovem poderia receber. Porque as pessoas têm a impressão errada sobre ser crente. Pensam que somos tristes, sem graça, e que não nos divertimos, o que é uma mentira. Aqui na igreja, aprendemos que conhecer a Deus é ter liberdade, sabe, e não é viver preso. Mas, ter liberdade não é fazer o que bem quer. O problema é que as pessoas querem estar com Deus e usar a liberdade que receberam dele pra fazer o que não deve. Eu acredito que a minha liberdade foi comprada por Jesus, e ele pagou um preço muito caro, pra eu simplesmente jogar fora. Por isso, não posso usar ela, pra o pecado, entende? O mundo precisa ver a diferença em nós.”
(Barbara, de 22 anos)

A fala da jovem Barbara mostra a dupla relação constituída em sua conversão, primeiro a de ver sua conversão na juventude como um presente, por poder investir esse momento da vida à igreja, e em segundo lugar, o fato de ver sua liberdade como sendo “comprada” por Jesus, o que trás a noção de dívida. E essa dívida, que não é aqui

considerável como uma reciprocidade, mas sim como uma subjugação, é paga com a dedicação de sua vida a Deus.

Após a conversão, “o ser jovem” ganha uma camada adicional de significado, na medida em que a identidade juvenil passa a ser elaborada a partir da relação com o Divino e com a própria instituição religiosa. Essa transformação não é neutra: ela traduz um processo de reconstrução moral no qual a Juventude deixa de ser apenas uma etapa biográfica e se converter em um modo específico de subjetivação, orientado por códigos e expectativas religiosas. Em termos antropológicos, trata-se da reorganização das referências simbólicas fundamentais do indivíduo o processo que desloca Fronteiras entre pertencimento e alteridade entre o sagrado e o cotidiano e redefine aquilo que é moralmente autorizado ou interditado (MAFRA, 2002/ TEIXEIRA, 2005).

Diferente das igrejas pentecostais clássicas como assembleia de Deus, onde é exigido uma separação rígida quanto aos elementos distintivos da denominação, Principalmente quanto a usos e costumes, na igreja do amor essa separação é mais simbólica do que prática. Aqui, a distinção não é manifesta pela vigilância rígida sobre o corpo quanto a usos e costumes, Mas se desloca âmbito simbólico da performance, do engajamento na comunidade e pela experimentação emocional do sagrado. Nesse sentido, a fronteira entre igreja e mundo torna-se mais frágil e negociada, por meio de um arranjo institucional e cultural que produz formas específicas de subjetividade religiosa do jovem crente. Esse relato da jovem T.S. de 25 anos reforça esse argumento de como as diferentes denominações se comportam quanto a ideia de separação “do mundo”:

“A antiga igreja que eu fazia parte era tão preocupada em como a gente andava e se vestia, que se esquecia de se preocupar com nossa vida espiritual. E eu acho que não adianta você se cobrir dos pés à cabeça, e não cuidar do que realmente importa. Até porque, a gente não vai pro céu por causa da roupa, e sim, por causa do coração. Tem gente que se arruma e se cobre todo e ta pecando. Quando você acha uma igreja que prioriza a vida espiritual das pessoas, elas vão ter consciência de que tipo de roupa usar, e sobre o que pode fazer, e o que não pode.” (T. S. de 25 anos).

Ser menos ascéticos e mais flexíveis quanto aos usos e costumes³⁹ faz com que a igreja do Amor se torne um refúgio para os jovens que estão em busca de uma vida religiosa mais flexível e menos ascético. Porém, isso não significa dizer que essa “flexibilização das regras, seja sinônimo de menos controle. O controle acontece principalmente no âmbito moral frequentemente ancorado no discurso de “proposito”, “missão”, e de “ser transformado”. A obediência a liderança da igreja é vista como obediência a “Deus”. Esse senso de proposito e missão é assumido como um compromisso proselitista, ou seja, a responsabilidade atribuída ao jovem de influenciar outros à seguir o mesmo caminho. Abaixo veremos como esse senso de missão aparece na fala de um jovem da igreja:

“Então, eu acredito que a gente só ta nesse mundo pra levar pessoas pra conhecer Jesus. Quando um Jovem entende isso, a vida dele muda. Se todo jovem tivesse esse pensamento, a gente já teria ganho o mundo inteiro pra Jesus sabe.” (P. S. de 19 anos)

Para Mariz (2005), o jovem pode ser considerado como mais propenso ao heroísmo e ao virtuosismo religioso, isso explicaria o fato de jovens que trazem pra si a responsabilidade de “cumprir com a missão” recebida. A relação dos jovens que após a conversão passam a viver para a glória de Deus, vivendo em santidade, dedicando-se a igreja e se submetendo a ela, diferente daqueles que não querem ter compromisso, ou como o pastor Gera diz, “o crente inoperante”. Para o pastor dos jovens, “ser inoperante é viver uma vida sem ter como objetivo implantar o reino de Deus na terra, e isso é perder a vida e o chamado recebido de Deus. É preciso ser um jovem diferente”.

“É como eu digo a vocês, Deus nos chamou para mudar o mundo, mas isso não vai acontecer se você ficar sentado esperando as coisas caírem dos céus, é por isso que aqui na igreja, nós nos levantamos como uma geração que vai transformar a sociedade, a nossa casa, a nossa escola, faculdade, ou seja, onde Deus colocou você, faça a diferença. Não seja um inoperante, alguém acomodado, que não faz nada pra mudar sua geração.” (Pr. Gera)

³⁹ “Usos e costumes” é a expressão utilizada pelos pentecostais para se referir ao rigor quanto as restrições ao vestuário, a estética corporal (corte de cabelo) e a tabus comportamentais.

Aqui a dominação do discurso da liderança, trazendo para o jovem a responsabilidade de “ser útil” a partir do momento em que serve “a obra”, e nesse sentido servir a obra, é visto como servir a igreja. Vemos que o valor do jovem está em quanto ele pode produzir, ou empenhar sua vitalidade na igreja, coisa que os adultos não poderiam fazer com mesma intensidade, como dito antes. Waldney Costa (2015) ao analisar o lugar dos jovens em muitas igrejas neopentecostais, identificou uma lógica que associa valor, pertencimento e identidade dos jovens, ao grau de produtividade e visibilidade no interior da instituição. Aqui, o discurso da liderança opera como dispositivo de dominação simbólica ao definir que o jovem “serve a Deus” na medida em que “serve a obra”. Assim a sua participação deixa de ser apenas uma experiência espiritual e passa a ser também uma forma de trabalho religioso onde dedicação, tempo e vitalidade são convertidos em capital simbólico.

Costa (2015) demonstra que, no universo juvenil evangélico, práticas de lazer, sociabilidade e engajamento comunitário são moldadas por expectativas institucionais que regulam comportamentos e medem a intensidade da fé a partir da performance pública. Dentro dessa lógica, o jovem é convocado a ser constantemente produtivo: liderar células, participar de equipes, atuar em ministérios, envolver-se em eventos, produzir conteúdo e manter um ritmo intenso de presença nos cultos e nas atividades religiosas. Nesse processo, ser útil se torna mais que uma responsabilidade espiritual, torna-se uma exigência moral. Aquele que não produz, que se afasta ou que questiona as práticas, ou a liderança, tende a ser malvisto dentro do meio, e pode sofrer sansões. O valor do jovem, portanto é medido não pelo aprofundamento de sua fé, mas pela capacidade de empenhar sua vitalidade criativa e disposição em favor da instituição.

Esse regime de engajamento, crie atenções importantes: ao mesmo tempo em que oferece sentido, pertencimento e reconhecimento, também impõe uma disciplina emocional e produtiva que muitos jovens não conseguem sustentar. Quando a igreja passa a demandar mais do que o jovem pode oferecer, ou quando sua subjetividade já não se encaixa nesse modelo, surgem rupturas, deslocamentos e buscas por espaços religiosos onde a espiritualidade não esteja tão vinculada à lógica do desempenho. Ou, como comumente acontece, muitos acabam se desviando e abandonando a vida religiosa.

A partir disso pode-se dizer que a igreja tenta “formar” jovens que dediquem sua energia e vigor a *visão* da igreja, assim definem os jovens através da relação entre compromisso e voluntariedade. O compromisso é visto como um ato de obediência a Deus, mas apresentado como uma “escolha” do jovem em dedicar-se a obra de Deus, através da

igreja, como uma força voluntária que faz a vontade de Deus. Essa perspectiva foi identificada na fala e na prática de alguns interlocutores, em algumas conversas informais e entrevistas:

- Eu acho que se você não quer compromisso com a igreja, não tem como você ter compromisso com Deus sabe. Porque na bíblia diz que se você diz que ama a Deus, que você não vê fisicamente com o seu olho, e não ama o seu irmão que você, e a mesma coisa com a igreja. Como você ama a Deus se não ama a igreja que ele te colocou. A gente não tá aqui pra fazer clubinho gospel, a gente tá aqui pra cumprir a vontade do pai, que é levar amor, vida e transformação pra esse mundo. (C. menina, 17 anos)

- Pra mim, eu acho que quando a gente tem saúde e energia pra fazer a obra de Deus, a gente tem que fazer. Tem tanta gente que tá nos hospitais e gostaria de ter a oportunidade que nós temos. Por isso que eu valorizo o que Deus me chamou pra fazer através da célula, através da minha igreja, porque aqui, a gente não fica parado, a gente vai e faz. Porque se Deus manda você fazer algo, e confirma através de seus líderes e pastores, você tem que ir. Quando a gente faz a vontade de Deus, a gente faz diferença no mundo, e eu acredito que eu to fazendo isso aqui. (B. menina, 19 anos).

O modo como as jovens percebem o “fazer a vontade de Deus” é construído da relação com a igreja. Na fala das duas jovens, é possível perceber que fazer a obra de Deus está diretamente ligada a dimensão simbólica engendrada na relação de proximidade com a igreja, e a liderança. E o sentido de fazer diferença é construído a partir dessa relação.

A igreja reforça a noção de diferença através dos valores compartilhados nos cultos e principalmente através do discipulado, onde os jovens são ensinados a se comportarem em diversos ambientes, a como devem agir. Eles recebem orientação sobre como se comportar com pais em casa, onde devem “obedecê-los”, também devem evitar os lugares onde antes praticavam o “pecado”, como nas boates, onde bebiam, ou “ficavam” com outros jovens. Aqui o obedecer aos pais remonta a ideia de gerontocracia, ou seja, “o governo dos mais velhos”⁴⁰ sobre os mais jovens. Pois a idade adulta sempre foi uma construção social ligada a relações de poder.

⁴⁰ HOEBEL, E. ADAMSON. 1981. Antropologia cultural e social. Tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Cultrix, 2006.

Mas, como veremos adiante, essa obediência aos pais gera tensões tanto nas relações familiares, quanto nas relações com a igreja. Pois, os jovens que dedicam mais tempo às atividades ligadas a igreja, podem ter problemas com a família, principalmente entre as que não compartilham da mesma religião. A participação intensa nas atividades da igreja acaba se tornando um problema familiar para alguns. Os pais de alguns dos jovens passaram a se queixar da dedicação excessiva de tempo a igreja, e o pouco tempo dedicado à família, principalmente os pais que não são da igreja, ou não são religiosos, ou são de outra religião. No diálogo com duas jovens, elas relatam as dificuldades encontradas. A primeira, que chamarei de L. a mãe com quem ela mora faz parte da igreja e o pai, que é “desviado”, segundo ela, é quem cria problema e faz “chantagem emocional” para que ela dispense algumas atividades da igreja para estar com ele. Os jovens que têm algum dos pais ou responsáveis vinculados à igreja acabam tendo uma maior liberdade e apoio quanto à participação nas atividades da igreja, o que pode ser visto como um fator positivo, e que tira os jovens “dos perigos do mundo” como afirmou a mãe de uma jovem que faz parte da igreja. Enquanto outros encontram dificuldades no diálogo com a família.

A minha relação com meu pai é ótima, a não ser, ele ficar implicando com a igreja por causa da minha dedicação sabe. Isso é chato porque ele não entende que eu tenho responsabilidades que preciso honrar na igreja. E ele fica reclamando, dizendo que eu só penso na igreja, que só quero estar em tudo, até já ameaçou ir lá reclamar sabe. E eu não posso e nem vou bater de frente com ele sabe, porque isso é desrespeitar ele, e não daria testemunho. Por isso, eu prefiro ir com calma, e ceder quando ele reclama. Ai, deixo de participar de algumas coisas entende? (L, 22 anos).

Na fala citada acima, vemos uma relação divergente entre discurso e prática, pois, ao passo que os jovens são orientados a obedecer aos pais, baseado em textos bíblicos, quando estes se colocam em oposição a igreja, cria-se uma tensão. Assim entra a questão, “quem se deve obedecer?” Essas questões fazem com que os jovens tenham que mediar essas tensões. Alguns jovens apresentam aos pais, o argumento da mudança que a experiência religiosa trouxe ao seu comportamento, ou seja, “o quanto mudou desde que se converteu”. É quando mostram que sua conversão e sua inserção na igreja trouxeram mais benefícios do que malefícios, que os jovens tentam manter o equilíbrio entre a vida familiar e religiosa, o que nem sempre é alcançado. Uma jovem entrevistada relata as dificuldades que enfrenta com

sua mãe. E diz que mesmo estudando, trabalhando e ajudando sua mãe financeiramente, enfrenta as reclamações da mãe, por dedicar o seu único tempo livre para a igreja.

Antes eu ficava com muita raiva sabe. Porque eu vejo tanta mãe aí chorando pelos seus filhos que estão no caminho errado, e em vez da minha mãe agradecer a Deus de eu estar na igreja, no caminho certo, sou boa filha, respeito e obedeço ela sabe, e não entendo mesmo, essa implicação. Mas eu me controle e tento não responder, deixo ela falar, e obedeço quando ela me proíbe de ir pra alguma coisa da igreja né, até pra ter sabedoria sabe. Porque eu tento ganhar ela pra Jesus, aí se ela vê que eu não tô obedecendo, vai dizer logo que a culpa é da igreja. E na igreja eu aprendo a respeitar meus pais porque é um mandamento bíblico. (D. 26 anos)

Essas situações descritas apresentam os problemas que os jovens podem enfrentar quando seu envolvimento nas ações da igreja representa certo afastamento do convívio familiar. Neste sentido, vemos como a ideia de “estar no mundo” se torna uma construção complexa e resultado de uma seletividade que a igreja incorpora nos seus discursos. E mesmo quando os líderes incentivam os jovens a valorizarem sua família, até pra “ganhá-los” pra Jesus, nos casos em que os familiares não são crentes, o número de atividades envolve os jovens de modo que essa divisão de tempo pra família e igreja fiquem desproporcionais.

Retomando a concepção sobre quem são os jovens da igreja, vemos que, além de definir a juventude a partir da ideia de que possuem um “espírito jovem”, e de que são “diferentes”, quando se trata da faixa etária, a juventude é definida a partir da noção de maturidade, ou seja, pelo comprometimento e responsabilidade dentro do grupo, tanto para a igreja, quanto para os jovens. O fato de, na igreja, a juventude ser construída a partir da representação do “ser jovem” como ter um “espírito jovem”, a idade define e normatiza o comportamento esperado para a faixa etária.

Os jovens vistos como “maduros” para a idade, são aqueles que possuem mais atribuições e responsabilidades dentro do grupo, como: líderes de célula, líderes de ministério, que também fazem evangelismo, vão para viagens missionárias, que estão em todos os cultos, congressos e atividades organizadas pela igreja, e são discípulos e discipuladores; e que diante de tudo isso, ainda trabalham, e/ou estudam. Estes jovens são respeitados dentro do grupo e vistos como um exemplo para os demais, pois acumulam

funções, e dedicam seu tempo e esforço a “obra de Deus”, sem desanimar. Os jovens que se enquadram nesse modelo, acabam tornando-se líderes de referência para os demais e, conseqüentemente, acabam ficando mais próximos do líder da juventude e uns dos outros, e por isso podem ser vistos como bajuladores por aqueles que não estabelecem o mesmo tipo de relação com a igreja. Podemos perceber que, aqui, a maturidade não se dá pela experiência de vida, mas sim pelo grau de comprometimento e submissão dos jovens à igreja, o que também é atribuído ao seu relacionamento com Deus.

A dedicação do tempo “livre” é fundamental para que a experiência religiosa dos jovens seja formada, pois a ociosidade é vista como um problema. O jovem que não participa das atividades é visto como alguém que não se dedica a obra de Deus e que só pensa no seu bem-estar. Chegando a mais um dos cultos jovens realizado num sábado à noite em fevereiro de 2017, vejo um grupo de meninas conversando sobre “a correria de suas vidas” e de que mesmo cansadas estavam felizes por estarem sendo “usadas por Deus”. Após me aproximar e entrar na conversa, eu pergunto: - o que seria essa correria de vida, o que elas faziam durante a semana, principalmente naquele período de férias, uma a uma – um grupo de cinco meninas- elas respondem: “ah, é que quando não tem culto, temos célula, ou fazemos reunião do ministério, e também tem o evangelismo, aí acaba que o tempo passa bem rápido sabe.” Outra responde, “eu também canso, mas no fim vale a pena, tenho que aproveitar mesmo enquanto não trabalho, porque depois já viu né? vai ficar difícil.” Em outro momento, uma jovem utiliza a palavra “ativismo religioso” para descrever a intensa participação dos jovens nas atividades da igreja. Ela diz, “a gente tem que ter cuidado, porque fazer a obra de Deus é viver para ele, mas tem gente que acha que tem que estar 24h na igreja, e não é bem assim. Tem que saber separar as coisas pra não virar um ativismo religioso”.

O ativismo dentro e fora da igreja, no que tange a intensa participação nas atividades, é visto como um problema por alguns evangélicos⁴¹, pois tiraria o foco do que realmente importa que seria “fazer a vontade de Deus”. Após a fala da jovem, a mesma pontua que “as pessoas têm que praticar o *ativismo* que agrada a Deus, ou seja, doar seu tempo e energia, mas sabendo dividir isso com cada coisa, da maneira certa”. É nesse sentido que se constitui a ideia de ativismo dentro da igreja, ou seja, de ser ativo nas ações, ministérios, eventos,

⁴¹ O livro “*Ativismo Religioso*” lançado pela pastora Iara Diniz, aponta a perspectiva cristã sobre o tema. A autora apresenta como argumento, o perigo que a rotina, o costume, ou a tradição, na prática religiosa pode levar os cristãos a confundirem o “fazer a obra de Deus” com ter uma função que tira do crente o propósito de fazer a vontade de Deus.

organização e estrutura da igreja. Assim, os jovens por terem menos responsabilidades do que os adultos são os mais ativos. Os adultos ficariam de fora em alguns momentos por causa do trabalho, da família e de outras atividades fora da igreja.

No terceiro culto realizado pela igreja no domingo, um grupo de 40 jovens são chamados pelo pastor Arthur ao púlpito. Os jovens acabam de retornar de uma viagem missionária ao sertão de Pernambuco, onde realizaram diversas ações, entre elas: a entrega de cestas básicas, roupas, brinquedos, as famílias carentes; os jovens também realizaram trabalhos de pintura nas casas (as fotos são mostradas no telão da igreja), e realizaram cultos, convidando as pessoas a *aceitarem a Jesus*. A viagem que durou dois dias (onde eles foram na sexta à noite e retornaram no domingo à noite), deixou os jovens aparentemente cansados, mas extremamente “felizes e com o sentimento de dever cumprido” como afirma o pastor. Nesse momento o pastor de jovens é parabenizado por ter levado os jovens para “cumprir a missão que Deus deixou de cuidar dos mais necessitados e levar a palavra”. Após as palavras, os jovens começam a pular, bater palmas e celebrar pela experiência que tiveram. Chamou-me a atenção o fato de que apenas uma pessoa mais velha, ou adulta, estar na viagem. [...] após a descida dos jovens do púlpito, perguntei o que levou aquela mulher (adulta) a ir com os jovens na viagem missionária, ela logo responde “o amor a Deus e a vontade de fazer o bem as pessoas, porque quando a gente faz bem as pessoas, faz a vontade de Deus”, em seguida lhe pergunto, o porquê de outras pessoas da igreja não irem junto com os jovens, e ela responde “eu acho que é difícil pra as outras pessoas irem porque elas têm família, tem filhos, tem trabalho, e não consegue ir. Eu só fui porque não to trabalhando e meus meninos já estão grandes”. (17 de setembro de 2017)

A fala dessa senhora é percebida em outras situações onde a presença e participação de pessoas mais velhas é menor do que a dos jovens, como em cultos, congressos e eventos que acontecem durante os dias da semana. E quanto às ações fora dos dias de culto, como evangelismos, viagens missionárias, e eventos festivos, a presença dos jovens era maior. Essa percepção de que os jovens participam mais do que os adultos, é apresentada pelos líderes da igreja e pelos próprios jovens.

- Essa maior participação dos jovens, faz com que a rotina de programações para a juventude, não se limitem apenas aos finais de semana, elas são distribuídas em vários dias. A segunda-feira, é o dia com menos atividades, sendo “liberado”

para a família e lazer, mas os jovens utilizam para sair à noite, ir ao cinema, ao shopping, a lanchonete, ou apenas se reúnem para conversar. A terças, quintas e sextas, são os dias dedicados as células que são realizadas também no horário da noite, as quartas e domingos são realizados os cultos com toda a igreja, o sábado à tarde e à noite, são realizados os cultos de jovens e adolescentes, essa separação dos cultos foi realizada no fim de 2017, pra que cada culto tivesse um perfil próprio. Os horários e dias em que não estão trabalhando, ou estudando, são dedicados às reuniões, ensaios, evangelismos, e para a família (Diário de campo, maio de 2016)

Por fim, ser jovem na igreja do Amor representa menos uma distinção por idade, e mais um estilo de vida jovem, e mesmo para os jovens casados e com filhos, é pela atuação no ministério de jovens que a pertença ao grupo se consolidará. É preciso estar nos cultos, evangelismo, eventos, e não apenas participar como espectador, é preciso ser um ator. É pela maneira como os jovens atuam na igreja, e o papel que exercem definirá como serão classificados no grupo.

2.3. Geração do Avivamento: Jovens e a pregação do Evangelho

Como disse Bourdieu (1983, p. 119), “[...] os jovens se definem como tendo futuro, como definindo o futuro”. E a eles são atribuídas à responsabilidade de desenvolver as ações que podem definir o futuro. É a partir da ideia de transformar o futuro, começando pelo “aqui e agora”, que a igreja do amor enxerga os jovens como grandes potenciais agentes de transformação da cultura e da sociedade.

No Brasil, a ideia de juventude enquanto protagonistas e agentes de transformações sociais e “futuro do país”, começa a se delinear a partir da década de 1990 e começou a partir de um projeto político para promover políticas públicas para os jovens, regulamentando direitos. Os jovens passaram a se inserir em diferentes espaços de atuação social, como na política, movimentos sociais e institucionalizados (IULIANELLI, 2013). E apesar de alguns dados apontarem que os jovens ainda participam pouco de associações e movimentos juvenis, quando falamos do contexto religioso, as igrejas evangélicas possuem uma rede de articulação de juventudes entre seus membros, que possibilitam uma maior atuação dos jovens na igreja (p.17).

De um modo geral, os evangélicos começaram a se posicionar e se inserir nas esferas sociais e políticas, acarretando mudanças em diferentes campos, incluindo a participação

política eleitoral ocupando postos nas câmaras de vereadores, deputados e até senado, formando a bancada evangélica, trazendo o debate para questões da moralidade e valores cristãos (Novaes, 2005). Nas diversas esferas sociais, os evangélicos são instigados por seus líderes, a serem “influentes”. Carmen Rial (2010), ao apresentar sua pesquisa com jogadores de futebol brasileiros que jogam fora do país, ao se converterem nas igrejas evangélicas, utilizam sua profissão para difundir a fé religiosa através de “técnicas corporais”, isso acontece quando os jogadores fazem um gol e apontam o dedo para o céu, ou quando mostram sua camisa com palavras “Deus é fiel”, “obrigado, Jesus”, “obrigado, Deus”, quando cantam hinos e utilizam os meios de comunicação para falar de Deus. Assim, esses atletas acabam propagando sua fé nos países em que estão.

O fazer a vontade de Deus no mundo faz com que os líderes instiguem os jovens com discursos nas pregações para que os jovens sejam “igreja, fora da igreja”, ou seja, “atuar fora dos limites da igreja é o termômetro para influenciar outros a seguirem o mesmo caminho, levando-os a conversão”. Os líderes reforçam a ideia de que o jovem atuar como “instrumento de Deus para salvação de vidas”. Na igreja do amor, a participação intensa dos jovens em torno das ações que a igreja realiza é visto como o “cumprimento da obra de Deus”. E fazer a obra de Deus representa a síntese do cristianismo e da vida do crente como reforçam os pastores. A ênfase discursiva vista nos líderes dos jovens e pastores da igreja aponta para a reprodução de um modelo de jovem que se comprometa com a instituição e, a partir disso, oriente sua vida. Nesse sentido, o vigor e juventude devem ser utilizados para fazer a “obra de Deus”. Em um dos cultos foi dito por um preletor, “nós somos a geração do avivamento, temos que impactar o mundo fazendo a vontade de Deus”.

É seguindo a “visão” da igreja, que o jovem começa sua atuação. A célula é o primeiro espaço de preparação para o jovem desenvolver sua “liderança” e “chamado”. A palavra desenvolver aqui é utilizada para descrever o potencial que todos têm para ser um líder, pois é a partir desse pressuposto que os jovens são preparados para a liderança. Todos são vistos como líderes em potencial e, por isso, são incentivados a fazerem o curso de preparação para se tornarem líderes de célula. A célula é uma preparação para a atuação do jovem fora do ambiente da igreja, e é onde ele se insere na sociedade, começando com reuniões que atraíam seus amigos, familiares, vizinhos e pessoas mais próximas, que ainda não sejam crentes.

Fazer parte da “geração do avivamento” é ser um agente do projeto proselitista da igreja, visto pelos mesmos como um projeto de transformação social proposto pela igreja, levando o evangelho à sociedade, na tentativa de mudar os padrões e os valores sociais a partir de uma perspectiva bíblica. Frutificar significa produzir e, quanto mais se produz, mais a “cultura do Reino” cresce. Mas antes de agir para mudar a sociedade, os jovens devem começar mudando seu próprio modo de agir e pensar, começando em sua casa, nas relações familiares, nas amizades, na escola, ou faculdade, trabalho, através de seu bom testemunho. Os jovens ambicionam não apenas a atuação ministerial na igreja, mas também almejam ocupar lugares de prestígio social e que lhes proporcione mais qualidade de vida. Assim, também buscam na formação e realização profissional e acadêmica a alcançar esses objetivos. Pois fazer a vontade de Deus não significa estar as “margens da sociedade”, muito pelo contrário, é necessário atuar em todos os espaços sociais para manifestar a “vida e glória de Deus”, através de sua própria vida.

O congresso dos jovens de 2017, que tinha como tema *Uma igreja relevante*, os jovens receberam palavras de impacto, frases de efeito, que os levavam as palmas, a levantar as mãos fazendo atos proféticos onde se comprometiam em fazer diferença no mundo, levando Jesus onde quer que forem. Um dos preletores enfatizou “precisamos fazer diferença, ser uma igreja relevante é sair das quatro paredes e manifestar a glória de Deus em nossas vidas. Nós somos a bíblia que as pessoas irão ler, é através do nosso testemunho que as pessoas conhecerão a Jesus, por isso, se comprometa em fazer a vontade dele.” (Diário de campo 28 de fevereiro de 2017)

O “fazer a diferença” é utilizado como discurso proselitista para que os jovens façam de suas escolhas de vida, um meio para mostrar “a glória de Deus”. Na igreja do amor, os jovens também são incentivados a pregarem nos diferentes espaços em que circulam. E além do discurso religioso, os jovens devem pregar através de seus comportamentos, que conforme enfatizado em algumas pregações, o discurso pode não ser aceito, mas quando o jovem consegue mostrar “um padrão de comportamento que manifeste Jesus para as pessoas, é possível ter um alcance maior de outros jovens”.

A ideia de geração do avivamento apresentada pelo grupo se assemelha ao que diz June Edmunds e Bryan Turner (2002, p. 7 grifos do autor), que define geração como um grupo etário que assume importância em determinados contextos sociais e tem a virtude de

construir uma identidade cultura”, que no contexto apresentado, os jovens são vistos como capazes de mudar a realidade secular através da evangelização e da “implantação do Reino”. Ou como disse Baumann (2007, p. 370), “o termo geração é uma expressão "performativa" (que cria uma entidade para nomeá-la) - uma chamada ou convocação para uma batalha nas fileiras do imaginário, ou mais precisamente postulado, da comunidade.” O investimento que os jovens recebem, acaba fazendo com que eles tenham mais oportunidades de ascensão na igreja, o que gerou alguns conflitos entre os adultos e os que estavam há mais tempo na igreja. Uma jovem líder acabou relatando os casos de alguns “irmãos” mais antigos na igreja e que saíram por discordar da visão da igreja, mas que em sua opinião tratava-se de alguém descontente por falta de “oportunidade”.

- O que você acha que levou essas pessoas a saírem?

- Olha eu acho que se saíram é porque estavam apenas atrás de cargo sabe. Porque nossa igreja dá oportunidade, aqui todos trabalham pra que vidas sejam salvas e bem cuidadas. A igreja faz um trabalho maravilhoso através das células, evangelismo, discipulado, e muitas coisas sabe. Mas, tem gente que não quer trabalhar, acha que só porque já está muito tempo na igreja tem que ter cargo, e quando não consegue, sai da igreja, e sai falando mal. E tem gente que chegou agora a pouco, é jovem e ta liderando, ta ganhando vidas pra Jesus, ta dando fruto. Eu mesma fui uma delas, que chegou aqui sem saber de nada, conheci a Jesus e depois fui cuidada, me tornei líder em treinamento, e hoje to aqui com a minha célula, e trabalhando na igreja. Então eu acho assim, pra quem quer ser usado, aqui tem espaço, mas se você quer aparecer, então uma hora vai acabar saindo. Eles dizem que não recebem oportunidade, mas eles só querem oportunidade pra aparecer e não pra servir a Deus e trabalhar na igreja.

Outros relatos similares a este, apontam a saída de pessoas mais antigas na igreja, porque se sentiam “deixados de lado”. Outra jovem da igreja, que também é líder e bastante respeitada entre os jovens relatou:

- Tinha pessoas aqui que eu admirava muito, porque acreditava que eram homens e mulheres cheios de Deus, e que tinham um testemunho lindo, que trabalhavam na obra e eram bem dedicados. Ai, eles começaram a se afastar das coisas aos poucos, quando começaram a chegar mais e mais gente, principalmente os jovens, a gente começou a perceber que eles não estavam mais fazendo o que faziam antes, e começaram a

discordar das coisas. Ai, eles começaram a criticar a igreja, dizendo que tinha coisa errada, mas no fundo eu percebi que eles saíram porque outras pessoas, que estavam a menos tempo que eles tinham se tornado líderes e até pastores na igreja. Ai é nessas horas que a gente vê que tem gente que só faz as coisas pra Deus pra aparecer entendeu. (T. 24 anos)

A percepção dessa jovem indica que as mudanças que ocorreram na igreja e que foram fundamentais para aumento numérico dos jovens na igreja, coincidiram com a saída de pessoas “mais antigas”.

Além dos problemas com os adultos e mais antigos, há também a dificuldade de engajamento de alguns jovens em responder as expectativas criadas em torno de seu crescimento e da manifestação de seus frutos. Alguns jovens após passarem pelo processo para se tornarem um líder de célula, acabam desanimando e abandonando sua célula, por causa da responsabilidade atribuída a cuidar de outras pessoas. Durante a pesquisa, tomei ciência de mais de oito casos de jovens líderes que abandonaram suas células. Destes, no momento da pesquisa, pude conversar com uma das líderes que informou “não estar conseguindo dar conta” por causa da faculdade e do estágio, e que diante da responsabilidade de cuidar das pessoas da célula, estava impossível conciliar. Isso ocorre porque o cuidado com as pessoas da célula vai além do dia em que ela é realizada. Os líderes e pastores que supervisionam os líderes de célula incentivam o contato, diálogo e convívio entre os membros da célula e o líder em outros dias da semana, para que haja integração entre eles. O investimento e a expectativa que a igreja gera em torno da juventude, representa um projeto da igreja para atuar também em espaços públicos.

III CAPÍTULO

3. Identidade, Modernidade e Religiosidade

Falar de identidade e modernidade nos leva a algumas questões muito discutidas pelos intelectuais. Isso ocorre porque as reflexões sobre a identidade passaram por grandes transformações quanto ao objetivo de se estabelecer conceitos que correspondessem à complexidade do tema. E relações como diferença e igualdade, e quanto à relação entre indivíduo e sociedade, passaram a ser definidas como ponto de partida para as análises.

Na modernidade, a identidade passa a ser observada a partir de diferentes perspectivas. Nos escritos de Bauman (2001), a modernidade trouxe insegurança aos indivíduos e sociedades. Ele se refere à modernidade a partir da ideia de “fluidez” e “liquidez”, como um processo de liquefação e derretimento dos sólidos. Ele se refere a dissolução da antiga ordem social, onde a tradição que se manifestava sólida se desfaz. Para Bauman, vários setores da sociedade estão sendo atingidos por esse processo de fluidez, inclusive as identidades, pois na modernidade tudo está à venda:

Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de “ir as compras” no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. (BAUMAN, 2001, p. 87)

As instabilidades, quando falamos de identidade, também são objeto de críticas como as feitas por Michel Agier. O autor critica a ideia de “identidade cultural”, utilizando como opção de análise “culturas identitárias” (2001, p. 7). Ele apresenta o percurso que a antropologia fez na busca por compreender a identidade, que inicialmente era definida como “um componente do universalismo” que tinha como objetivo a diversidade das culturas e sociedades (LEVI-STRAUSS, 1977 apud AGIER 2001). E as razões para a existência das identidades poderiam ser vistas nos limites, nas fronteiras e nos contatos, culminando na alteridade. Fredrik Barth (2000) apresenta sua análise sobre grupos étnicos, referenciada por Agier, que diz que os grupos étnicos são instauradores de novos quadros de socialização e expressão dos sujeitos, criando, assim, signos e símbolos que identificam o grupo. Esses

signos e símbolos não são fixos, eles podem oscilar, e podem ser positivos ou negativos, podem ser exaltados ou ignorados, minimizados e negados pelos membros do grupo. E se existem situações que determinam a identidade, ela não pode existir fora de um contexto. A identidade sempre é relativa a algo que está em jogo, e o ponto de partida é a relação entre o eu e o outro, tanto no âmbito individual, como coletivo.

Segundo Agier, o processo identitário se torna um problema a partir da relação com o outro, pois o “eu” é transformado, pelo “outro”. E em casos de mudanças sociais ocorridas em um curto período de tempo, como no caso de sociedades globalizadas, em que o contato com o outro modifica completamente as relações, a identidade torna-se algo intangível, inacabado que sempre se está em busca.

Na análise de Cuche (2002), a identidade é considerada como um mecanismo de inclusão, mas também de exclusão. A identidade define e situa a posição do indivíduo em um grupo no qual se assemelha ou identifica, estabelecendo as diferenças entre os de dentro e os de fora do grupo. E se a identidade surge da relação que se estabelece a partir das diferenças, entre o “eu” e o outro, ela também é reforçada através do sentimento de pertencimento a um grupo. Vários autores buscaram compreender como essa busca pela identidade acontece na modernidade, diante dos indícios de que esta traria uma crise às identidades. Sobre isso, Stuart Hall (2003) organizou sua análise sobre identidade enfatizando as transformações ocorridas a partir da modernidade. O autor apresenta “a crise de identidade” como parte de um processo de mudança nas sociedades modernas que se contrapõe a ideia de identidades fixas. Para Hall, a identidade é concebida em três perspectivas: 1- no sujeito do Iluminismo. 2- no sujeito sociológico, e 3- no sujeito pós-moderno. Na primeira perspectiva, o sujeito do Iluminismo é baseado na concepção de *pessoa humana*, totalmente centrado, unificado, dotado de capacidade de razão, de consciência e de ação, e que permanecia com seu “núcleo” intacto. Já o sujeito sociológico apresentava a complexidade da sociedade moderna que emanava das transformações socioculturais, e dos processos de interação com o outro. O diálogo entre indivíduo e sociedade passa a mudar o “núcleo” do sujeito. A identidade pós-moderna, por sua vez, apresenta um sujeito com identidades fragmentadas, não fixas, formada e transformada continuamente. Nessa perspectiva o sujeito assume identidades diferentes em vários momentos. Para Hall (ibidem 2003, pag. 13), a ideia de uma identidade fixa e unificada

desde o nascimento até a morte é “fantasiosa”, pois o que acontece é uma acomodação em torno de uma “estória sobre nós mesmos”, ou que ele chamou de “narrativa do eu” ⁴².

E se a busca pelo pertencimento é fundamental para a formação de uma identidade, estar situado em um grupo ou comunidade, como disse Baumann (2003), muitas vezes é fundamental para que a identidade seja formada. A partir de sua análise e própria experiência de vida, o autor afirma que as comunidades - entidades que definem as identidades- são de dois tipos: as de vida, e as de destino. A primeira orientada pela origem, a segunda por processos sociais. Segundo Baumann, a identidade surge como “substituta da comunidade”, quando se propõe a oferecer uma segurança contra as incertezas, de ditar normas e padrões de conduta.

“Identidade” significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular — e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar. E no entanto a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades (...) (BAUMAN, 2003, p. 21)

Para Baumann⁴³, as identidades se tornam voláteis na modernidade, não apenas porque se multiplicam, mas porque passam a operar sob um regime permanente de incertezas. Para ele, o enfoque da identidade nasce da crise de pertencimento, da distância cada vez mais evidente entre o “deve” e o “é” (BAUMANN, 2005, p 25). Assim, a pergunta “quem você é?” só ganha sentido num contexto em que os sujeitos são levados a acreditar que poderiam ser outra coisa além de si mesmos. Nesse sentido, a identidade não é um ponto de chegada, mais um projeto inacabado um Horizonte instável que exige constante vigilância, escolha e reposicionamento. A identidade deixa de ser um dado e passa a ser uma tarefa: há algo a ser produzido, manejado injustificado socialmente.

A modernidade, juntamente com o processo de secularização, questionou a noção de religiosidade herdada, ou seja, aquela em que os filhos seguiam exatamente as tradições religiosas dos pais. Essas identidades começaram a entrar em colapso, fazendo que nas sociedades modernas, os filhos não mais reproduzissem as expressões religiosas de seus pais. Segundo Hervieu-Léger (2008), nas sociedades tradicionais o que garantia a sobrevivência

⁴²Ver HALL, Stuart. 1990.

⁴³BAUMANN, Zygmunt. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

das instituições eram os ritos de passagem transmitidos entre pais e filhos. Cabia aos núcleos familiares a transmissão das práticas e valores religiosos, que eram incorporados pelos jovens. Em alguns casos as práticas eram obrigatórias, e os jovens eram subjugados a continuarem com a tradição. E os rituais assegurava aos jovens a inserção no grupo garantindo seu pertencimento.

Para Stuart Hall, a modernidade estabelece um processo de ruptura entre a ideia de uma identidade fixa para múltiplas identidades, levando à crise da mesma. E quando se trata de religião, segundo Berger e Luckman⁴⁴, a modernidade leva a um processo de secularização provocando sérios problemas as instituições religiosas que antes eram portadoras de sentido para a sociedade e para os indivíduos; e que engendrou a dissolução de instituições religiosas tradicionais, que corroborou para o esfacelamento e fragmentação de valores religiosos que se perpetuavam. Esse processo é descrito por Peter Berger⁴⁵:

A secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência [...] tem o seu correlato a nível sócio estrutural (como secularização objetiva). Subjetivamente o homem comum costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão, ou, pelo menos, sua atenção embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do pluralismo é um correlato sócio estrutural de secularização da consciência. (BERGER, 1985, 139).

Para Pierre Sanchis (2012), o processo de secularização ocorre através do pluralismo religioso estabelece uma nova consciência religiosa, abrindo espaço para a indiferença. Ao passo que a secularização é vista por uns como um processo que enfraquece o poder regulador das instituições quanto ao gerenciamento do sagrado, para outros, a insegurança que a modernidade trouxe provocou o reforço das identidades institucionais.

Um dos grandes problemas religiosos do próximo século será o da relação do indivíduo com a instituição que lhe propicia uma identidade religiosa. Dizer-se católico ou umbandista, até proclamar-se evangélico, não será mais unívoco. No caso de uma identidade tradicional, a situação está clara: continua-se aderindo a uma identidade, mas escolhe-se o conteúdo desta adesão. E mesmo no caso de uma conversão, na medida em que o tempo vai passando, a iniciativa individual na bricolagem de uma cosmovisão de fé e de um mapa de vida tende a se alargar. (SANCHIS, 2012, p.7)

⁴⁴ BERGER E LUCKMANN, 2004, p. 47.

⁴⁵ BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo. Paulus, 1985.

Mesmo apresentando esse grande desafio que espreita a identidade religiosa, Sanchis reconhece que o pluralismo também possibilita que a experiência religiosa aconteça na modernidade de modo que permita a autonomia individual do sujeito, dando-lhe poder de decisão. Em sua análise, o autor faz essa referência a contextos religiosos distintos entre si, como no caso do fluxo de pessoas que transitam por diversas correntes religiosas, como no caso das religiões de matriz africana, e de origem cristã, ou espírita, como ocorre no Brasil.

Contudo, devemos tomar cuidados ao relacionarmos religião e modernidade. Hervieu-Léger (2008, p. 22) sinaliza que há uma questão central dos estudos da religião que está longe de encontrar uma resposta satisfatória e que permeia todos os trabalhos nesta área: “é possível reconhecer a pluralidade e a singularidade dos arranjos do crer na Modernidade sem abrir mão, todavia, de tornar inteligível o fato religioso como tal?” Esta questão se relaciona com o problema de conceito sobre a própria religião na contemporaneidade, sendo, portanto, impossível fornecer uma resposta categórica. Ao defender este posicionamento, a autora ressalta a importância de se pensar a religião como uma dimensão sociocultural fundamental na composição da visão de mundo dos indivíduos. Ela aponta que “o religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 22-23). Mas as teses de aniquilamento da religião e de incompatibilidade entre modernidade e religião que estavam relacionadas com as correntes pró-secularização e desencantamento do mundo foram aos poucos substituídas por estudos que colocam em novos termos a questão da relação entre as experiências religiosas individuais, as instituições religiosas e a modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2008).

A modernidade exigiu uma reconfiguração dos sistemas religiosos e, com isso, a crise da transmissão religiosa passou a confrontar os interesses das instituições que eram geradoras das identidades religiosas. Essas instituições passaram por atualizações e reorganizaram seus discursos, a fim de não se verem perdidas diante de um mundo de incertezas. A juventude religiosa que, anteriormente apegava-se à tradição, passou a interagir com novas formas de religiosidades que foram surgindo e se reconfigurando. Essas atualizações levam as instituições a pensarem em alternativas para garantirem a preservação de seus membros. Assim como uma empresa que, para enfrentar essa concorrência e evitar o afastamento das gerações jovens, as instituições religiosas se empenham em utilizar

métodos mais eficazes de comunicação de sua mensagem (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 60). O desafio é justamente o de saber lidar com a perda dos compromissos religiosos e encontrar estratégias que possam restabelecê-los. A memória serviria como elemento de coesão social ao reproduzir elementos que norteiam a fé dos indivíduos e reproduzem pertencimentos. Por isso Hervieu-Léger (2008) destaca que a renovação contínua da memória religiosa serviria como um sistema de revitalização da fé para os indivíduos. Sendo assim, a memória atuaria na elaboração continuada das crenças da qual as instituições defendem, pois, o enfraquecimento da transmissão religiosa e da memória coletiva torna a religião imediatista e fluida. Isso explica o crescente número de movimentos religiosos que se utilizam de expressões emocionais e da subjetividade, para garantir a eficácia dos bens religiosos. A ênfase na “emoção” explica o sucesso obtido pelas igrejas pentecostais e neopentecostais, surgidas a partir da década de 1970, que fundamentam seus discursos e liturgias em práticas que a valorizam. Como destaca Mariz (1997), nesses grupos a emoção não aparece como simples manifestações espontâneas do sagrado, Mas como parte constitutiva da experiência religiosa: “a emoção é, ao mesmo tempo, prova da presença divina e dispositivo de pertencimento comunitário” (MARIZ, 1997, p.67). Entre os jovens, esse modelo emocional ganha ainda mais relevância, depois desloca a religião do campo da doutrina rígida para o da experiência sensível, permitindo que afetos, corporalidades e expressões performáticas se tornem centrais na produção da fé.

A própria forma de expressão religiosa da juventude, evidencia a valorização de novas práticas emotivas comparadas as formas tradicionais de culto. Birman (1996), já havia observado que, no neopentecostalismo, a “emoção” deixa de ser vista como descontrole e passa a ser interpretada como potência espiritual, articulando subjetividade, eficácia ritual e construção do eu. No caso da juventude, a “emoção” parece ser um caminho que as religiões tradicionais têm optado para garantir elementos que possam manter o maior número de jovens no movimento. Isso permite aos fiéis a escolha de múltiplas opções religiosas. Estas escolhas se entrecruzam com diferentes crenças e modelos ofertados no mercado religioso, sendo possível selecionar opções religiosas diversas num campo em que as possibilidades de escolhas são diversificadas e, assim, a identidade religiosa torna-se mais flexível e pode ser modificada conforme esses jovens têm contato com as diferentes expressões do religioso.

As identidades deixaram de ser vistas como prontas e acabadas, e se tornaram elementos susceptíveis e precários em um mundo marcado por incertezas, por isso, os

sujeitos da modernidade veem-se diante de situações em que são colocados frente à crise que afeta a própria noção de pertencimento.

3.1. Conversão e Pertencimento religioso entre os Jovens Evangélicos

Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 15), ao longo do tempo, a religião desempenhou importante organizando a vida dos indivíduos a partir dela. As festas religiosas, por exemplo, regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade. Dessa forma, a religião não só organizava a vida social, como também servia para organizar os indivíduos que compartilhavam sentimentos e valores em comuns, dentro de uma instituição que determinava como deveriam proceder na vida cotidiana. Mas o panorama religioso contemporâneo tem sido marcado pela individualização da experiência religiosa e pela subjetividade das crenças. Essas tendências engendraram, no final do século XX, o processo de desinstitucionalização ou desregulação institucional destacado por Hervieu-Léger (2008). O enfraquecimento do sentimento de pertencimento religioso, como característica da modernidade, gerou processos de desencaixe dentro da sociedade. Para Hervieu-Léger (2008), o resultado deste seria uma forma de “crer sem pertencer”. Assim, ocorreu o enfraquecimento das instituições religiosas com relação à autonomia do sujeito crente. Para a autora, os sistemas religiosos são dissolvidos pela modernidade e cada vez menos regulam a participação e a crença dos indivíduos. Essa desregulação, como dito anteriormente, não significa o fim da religiosidade, mas a afirmação de novas formas mediadas pela escolha individual. Nessa perspectiva, o jovem crente na atualidade estabelece os laços e vínculos religiosos a partir dos recursos simbólicos disponíveis para construir sua identidade religiosa. E o que antes ocorria pela força da tradição, passa a ser estabelecido por suas necessidades individuais. Desse modo, a experiência religiosa e o ato de conversão a uma religião refletem uma escolha individual.

Hervieu-Léger define quatro dimensões de identificação religiosa que se combinam nos tempos atuais necessários à construção de uma identidade subjetiva quanto a crença: “A primeira é a dimensão comunitária. Ela representa o conjunto das marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e permitem distinguir ‘aqueles que são do grupo daqueles que não são’ (2008, p. 66). A segunda seria a dimensão ética, que diz respeito à “aceitação por parte do indivíduo dos valores ligados à mensagem religiosa trazida pela tradição particular” (2008, p. 66), quer seja ligada às religiões tradicionais ou aos novos

movimentos religiosos. A terceira é a dimensão cultural, que diz respeito ao patrimônio cultural (ritos, mitos, símbolos, doutrina) de uma tradição assumida, sem que isso seja uma imposição a um comportamento ético específico. A quarta é a dimensão emocional, “que diz respeito à experiência afetiva associada à identificação” (2008, p. 67).

Os processos de conversão são marcados pela busca de identidades religiosas que supram a necessidade do fiel. Segundo a perspectiva de Hervieu-Léger (2008), a modernidade deu início ao fim dos compromissos religiosos e enfraqueceu o poder das instituições religiosas na regulação da vida dos fiéis. Mas isso não ocorreu com os processos de conversão, uma vez que o número de fiéis que se convertem em diferentes grupos religiosos aumentou. Para a autora, o que leva a conversão é a busca por uma identidade que dê a segurança, que o crente busca e tende a se entregar cada vez mais. Nesse sentido, podemos dizer que este processo de conversão, por mais que expresse um desejo privado e íntimo do indivíduo, se dá na conjunção das disposições sociais e culturais com os interesses e aspirações do crente. “Em uma sociedade em que a religião se tornou assunto privado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.109). Da mesma forma, elas são inseparáveis da diferenciação institucional que permite construir uma identidade religiosa em relação a uma identidade étnica, nacional ou social.

A conversão tem como ponto de partida a ideia de mudança de vida, através do comportamento e do modo de pensar (CAMPOS, 1995; 2008). Nesse sentido, o crente faz um reordenamento do mundo a sua volta; o que significa dizer que o crente tem uma relação de pertença e fidelização com a sua igreja, ao mesmo tempo em que reordena suas relações sociais em sua vida cotidiana. Sobre essa questão, Clara Mafra (2009) diz que só poderemos entender a conversão se aceitarmos a ideia de descontinuidade que está suposta na mudança. Aqui, a mudança comportamental é caracterizada como o ponto onde o convertido “nega-se a si mesmo”, e muda parte significativa de seus costumes e hábitos reordenando suas práticas diárias.

Roberta Campos e Mísia Reesink (2014) abordam o conceito de conversão enquanto um paradigma que se instaura como um paradoxo entre continuidade e descontinuidade. Para as autoras “pode-se avançar que, em uma certa perspectiva nativa brasileira, realiza-se uma ruptura, por exemplo, com o ‘demônio’ e se estabelece uma (nova) aliança com Deus

(CAMPOS; REESINK, 2014, p. 64). Em outras palavras, as autoras dizem que a conversão evangélica carrega a ideia de continuidade pela crença em Deus, mas que é descontínuo na sua relação com outros grupos como: católico, afros, entre outros. O fato é que a conversão entre os evangélicos acompanhou as transformações pelas quais as igrejas passaram com a modernidade. Sobre isso Ricardo Mariano diz:

Antes, a conversão implicava que os fiéis se fechassem em casa e na igreja, se resguardassem castos, puros e santos para a volta de Cristo e o Juízo Final, se comportassem de modo ascético, sectário e estereotipado. Conduzia-os invariavelmente ao quietismo, à greve social e cultural. Isso mudou. Hoje, diferente de outrora, eles, em especial os neopentecostais, querem ter vez e voz ativas. Anseiam por respeitabilidade social, poder político e econômico. Ambicionam, sem culpa moral, consumir, ganhar mais dinheiro, conquistar um lugar ao sol, se dar bem na vida. Estão em busca de satisfação pessoal. [...] Querem ser como todo mundo e ao mesmo tempo diferentes. Mas desejam ardentemente que sua distinção religiosa seja reconhecida, valorizada e vangloriada pelos outros como integralmente positiva. Tal mudança não é em si mesma nem desabonadora nem salutar. Primeiro, demonstra que essa religião passou a se interessar por e orientar sua mensagem para este mundo, não para transformá-lo subitamente por meio de qualquer tipo de revolução de cunho milenarista, nem para desqualificá-lo, mas simplesmente para se ajustar às demandas sociais das massas interessadas tão-somente na resolução ou mitigação de seus problemas cotidianos e na satisfação de seus desejos materiais (MARIANO, 2005, p. 232- 233).

Alguns autores introduziram a temática dando a atenção necessária à sua complexidade. Nathaniel Roberts (2008) fala do processo de conversão ao cristianismo como “colonização da consciência”.⁴⁶ Fazendo menção aos processos de conversão que ocorreram com a colonização, Roberts diz que a conversão é um tipo de colonização quando propõe que o convertido abandone seus desejos para atender aos desejos de outrem. Ou seja, tal modelo estabelece a perda da autonomia do convertido.

No entanto, essa concepção na modernidade é questionada, pois elimina a existência do *self* antes da conversão, e Seu processo religioso a uma simples submissão. Para Roberts, a conversão deve ser compreendida como percurso relacional e moral, orientado por compromissos sucessivos que instauram uma disciplina mental, reformulando a agência do sujeito em vez de anulá-la. Nesse sentido, a conversão é menos uma imposição e mais um processo contínuo de engajamento, marcado por negociações internas e pela reelaboração da

⁴⁶ ROBERTS, Nathaniel. 2012. “Is conversion a ‘Colonization of Consciousness’?”. *Anthropological Theory*, 12(3):271-294.

própria Juventude. Torna-se comum “crer sem pertencer”: os “indivíduos ‘constroem’ seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado”, diz a cientista francesa Hervieu-Léger. “Os crentes modernos reivindicam seu direito de bricolar e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença” (2008, p. 64), por isso, são forçados a “produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem” (ibidem). O que temos, então, é o fato de que as identidades religiosas não são mais herdadas, fazendo agora parte de uma “trajetória de identificação”. Ou seja, “o ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa, dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente” (ibidem p. 116).

Para Novaes (2004), as características que predominam entre os jovens, quando pesquisadas suas opiniões sobre religião: primeiro, a disposição para mudança de religião; em seguida, a ênfase na escolha individual, gerando maior disponibilidade para reafirmação quanto ao pertencimento institucional; e, em terceiro lugar, o desenvolvimento de religiosidade sem vínculos institucionais. Os jovens estão diante de um campo religioso cada vez mais competitivo e os que se declaram “sem religião” parecem aderir diversas crenças, combinando práticas de diferentes religiões e filosofias.

Almeida e Monteiro (2001) chamam a atenção para o costume de idas e vindas entre religiões aparentemente distintas entre si, fato que não é facilmente explicado pela “conversão” ou adesão a um novo credo. Os autores explicam que os indivíduos circulam entre religiões, em um processo de metamorfose das práticas e crenças, que geralmente são reelaboradas e sobrepostas em diversas pertencências religiosas. Para Novaes (2008, p. 271), “são os jovens os que mais transitam entre vários pertencimentos em busca de vínculos sociais e espirituais”. Os índices de jovens que mudaram de religião apontam para essa direção.

Para Rivera (2001), as instituições religiosas são modeladoras de ações e orientadoras de expectativas. Sendo assim, podemos dizer que a igreja gera nos jovens o sentimento de pertença ao grupo e dá condições ao indivíduo de superar o isolamento e enxergar-se como parte de uma realidade coletiva. É dessa relação que sua identidade é formada e o sentimento de diferença permite a distinção do seu grupo dos demais. Ambas são combinadas para dar ao sujeito critérios de discriminação. Segundo ele, a identidade individual toma corpo adquirindo sentido no grupo.

Nas igrejas evangélicas, muitos jovens têm encontrado um espaço de construção de suas identidades juvenis e agregação social. Isso ocorre porque, nessas igrejas, ou em outros pontos de encontros, eles têm a possibilidade de experimentar e se integrar a um grupo que lhe dá um sentido de vida que, ou lhe fora negado em outros espaços, ou que nunca teve (RIVERA, 2011). Segundo Dayrell e Carrano (2005), são os jovens de menor renda que participam mais ativamente das atividades religiosas, por encontrarem esse espaço de integração. Segundo os dados do IBGE, os evangélicos são o grupo mais assíduo na igreja. Segundo a pesquisa, entre os brasileiros com 18 anos ou mais, 52% responderam ir mais de quatro vezes no mês a igreja, 34% de uma a quatro, e 14% nenhuma vez.

Almeida e Monteiro (2001) informam que, ao distribuir a população brasileira por faixas etárias, constata-se maior participação de pessoas mais velhas no catolicismo e adeptos ao grupo dos evangélicos de missão, enquanto os mais jovens optam pela filiação aos segmentos pentecostais ou pela não filiação religiosa. Para Ricardo Mariano (2003), um dos motivos de algumas igrejas atraírem um número maior de jovens e adolescentes, ocorre também por causa da ruptura na identidade estética, dos usos e costumes das igrejas mais tradicionais, quanto à aparência.

Tal mudança causou imediato certo estranhamento. Pois para quem conhecia, ainda que distanciadamente e estereotipada, os tradicionais costumes e hábitos de santidade pentecostais, não havia como notar a inusitada imagem, em programas de TV e nas ruas, de jovens crentes cabeludos, alguns dos quais as indefectíveis argolinhas presas nas orelhas, roupas, adereços e trejeitos próprios de um sem-número de “tribos urbanas” formadas em torno de movimentos musicais, estéticos e midiáticos da cultura jovem. (MARIANO, 2003, p. 187)

Mesmo sendo mais liberais, na modernidade, as igrejas mantêm valores e orientações puritanas e moralistas “quanto à homossexualidade, a pornografia, drogas, a assistência a programas de TV que exploram violência e sexualidade, a frequência a bares e danceterias, participação no carnaval” (MARIANO, 2003, p. 210). Além dos usos e costumes, outra quebra de paradigma neopentecostal que colaborou para atrair mais pessoas, principalmente os jovens, é quanto à “separação do mundo”.

As mudanças pelas quais passam as igrejas evangélicas que tem como objetivo ser mais atrativas ao público jovem. O que vemos é um aumento no número de jovens que se dizem sem religião. A possibilidade de transitar em diferentes espaços religiosos é facilitada

pela intensa difusão de informações, na qual se multiplicam igrejas e várias tradições religiosas que contam com cultura midiática para difundir espiritualidade (Novaes, 2008). Entre os jovens, como apresenta a autora, nada pode ser visto como muito estável, pois é comum entre os brasileiros a disponibilidade para experimentação. Assim, entre eles, destaca-se a tendência de combinar elementos de várias tradições religiosas, em uma síntese pessoal, reproduzindo identidades institucionais e até novos fundamentalismos. Para Novaes “são os jovens os que mais transitam entre vários pertencimentos em busca de vínculos sociais e espirituais” (2008, p. 271). Como diz Scott,

Ser de um grupo religioso já é um diferenciador moral que separa os jovens rapazes e moças de outros jovens não pertencentes a esses grupos, o que independe da intensidade da adesão dos jovens às ideias e às práticas desses grupos, ou seja, da fé e das obras (SCOTT, 2004, p. 375).

O sentido e o sentimento de pertença constituem dimensões centrais para que jovens se integrem e estabeleçam um vínculo duradouro com uma igreja. E, na igreja do Amor, esse movimento não ocorre de forma espontânea: ele é produzido por um conjunto de práticas, discursos e dispositivos que criam um ambiente propício à intensificação da experiência espiritual e à construção de trajetórias de conversão percebidas como transformadoras. A promessa de mudança pessoal, muitas vezes apresentada como resposta às incertezas, dilemas e fragilidades que marcam a condição juvenil, atua como potente mecanismo de atração, oferecendo não apenas sentido, mas também um enquadramento moral que orienta expectativas e comportamentos.

3.2.Minha Identidade é o Amor

A busca pelo pertencimento é vivenciada pelos jovens da igreja do Amor e é interpretada como a “possibilidade de viver algo novo”, ou experimentar como dizem alguns dos jovens “a loucura que é ter Jesus em sua vida”.

As relações de amizade são fundamentais para que esse processo aconteça e, logo após sua conversão, quando é conduzido à uma célula, os jovens logo são envolvidos pelos outros mais engajados, para começar sua atuação na igreja. A integração que ocorre através das células é o princípio gerador que estabelece os primeiros vínculos com a igreja e que, posteriormente, dá sentido a identidade religiosa dos jovens. É na igreja que o jovem

convertido descobre seu “chamado”, ou seja, o motivo pelo qual irá atuar para a glória de Deus. Um dos entrevistados diz, “aqui eu descobri quem eu sou e que Deus tem um propósito pra minha vida”.

- Ser da igreja do Amor é ter sua identidade transformada. Eu soube que aqui era meu lugar, porque aqui eu realmente conheci a Jesus. Aqui ele foi apresentado a mim, e foi onde eu me converti. E isso mudou a minha vida, mudou a maneira como eu enxergo a Deus, mudou tudo, sabe? Eu já tinha ido pra outras igrejas, mas em nenhuma me senti bem. E eu acho que cada pessoa é chamada pra estar em um lugar determinado por Deus, pra cumprir seu chamado, sabe? (Barbara, 22 anos)

- Quando eu conheci a igreja do Amor, foi um divisor de águas na minha vida. Eu estava desacreditado do evangelho porque não conhecia Jesus de verdade. Foi na igreja do Amor que eu percebi que eu era filho de Deus, e isso foi muito marcante pra mim, pois eu via Deus como alguém distante. Então eu vi que não era bem como eu pensava, e isso me mudou, daí eu pude ver quem eu realmente era em Deus, e que aqui na igreja eu ia ser quem ele quer que eu seja. (M. G., 23 anos)

A fala dos dois jovens apresenta uma narrativa similar quanto à importância da igreja no processo de conversão e na definição de sua identidade religiosa. Mas dentro de um contexto mais amplo, representado pela juventude da igreja de um modo geral, essa relação entre conversão e igreja/denominação se estabelece de múltiplas formas. Enquanto para alguns o papel da igreja na conversão é fundamental para definir o que é ser um jovem cristão, em outros casos, a conversão é vista pelos jovens como uma relação direta com Deus e que independe da igreja.

- Como você se converteu?

-Então, eu tinha um grupo de amigos e um deles se converteu e começou a falar de Deus pra mim sabe, aquela palavra tocava meu coração, eu acho que era Deus mesmo falando comigo, porque era algo muito forte. Um dia eu cheguei em casa e comecei a escutar uns louvores que ele tinha me indicado, e em uma das músicas, o cantor disse que quem tivesse ouvindo e sentindo a presença de Deus e quisesse aceitar a Jesus bastava orar e se entregar onde estivesse. Eu senti que era comigo sabe, e eu aceitei ali na hora. Quando falei pro meu amigo, ele ficou muito feliz, foi ele que me levou pra igreja e pra célula, e isso ajudou muito.

- Mas, qual a importância da igreja pra você?

Eu acho importante tá numa igreja e tal, mas a bíblia diz que nós somos a igreja sabe, por isso, devemos estar com Jesus, e isso é o que importa, sabe? Eu amo a minha igreja, mas, se eu tivesse me convertido em outra, não faria diferença, o importante é estar com Jesus, entende? (D. 29 anos)

No diálogo, o jovem D. não nega a importância de estar em uma igreja, mas sua experiência de conversão, diferente dos dois interlocutores citados anteriormente, mostram uma diferença quanto a relação do vínculo religioso. Para D., sua relação com Deus é o que o faz estar na igreja, e não ao contrário. Enquanto no primeiro caso vemos como o papel da igreja foi fundamental para a conversão e permanência do jovem, a partir das práticas que se estabelecem na vida religiosa e os valores compartilhados coletivamente no grupo; no segundo caso, a experiência individual foi fundamental para que ele desenvolvesse sua identidade e prática religiosa de maneira independente, quanto à escolha de vincular-se a igreja. Os líderes da igreja confrontam a ideia daqueles que “não querem se comprometer”, para eles estar na igreja é ser “plantado” por Deus. “Igreja não se escolhe, é Deus quem diz onde você deve estar”⁴⁷, a ideia de lealdade à igreja que “Deus te chamou” é algo pregado em muitos dos cultos, inclusive em um dos congressos realizados em novembro de 2016, a igreja convidou um pastor de origem Sul-Africana para pregar num congresso de células, e o tema foi “Enraizados”. No congresso, o pastor Robert enfatizou o compromisso que os membros da igreja tinham que ter em ser leais a igreja, à liderança, e ao chamado de Deus para fazer a obra naquele lugar.

O pertencer e o ser aparecem profundamente imbrincados na construção da identidade dos jovens da igreja do amor. Contudo, essa relação não se limita a um sentimento espontâneo de coletividade, ela é sistematicamente produzida por discursos e práticas que moldam, orientam e disciplinam modos específicos de ser jovem no interior da instituição.

⁴⁷ Uma das frases ditas no congresso de células pelo pastor Robert Dudu. Essas e outras frases eram ditas com o intuito de impactar as pessoas durante o congresso, o que causava comoção, conforme diário de campo: “a pregação deixou as pessoas eufóricas, a cada frase dita pelo pastor preletor convidado, eram celebradas com a resposta dos presentes que diziam: ‘fala Deus’, ‘glória a Deus’, e muitas palmas, em alguns momentos as pessoas se levantam e ficam de pé para aplaudir o preletor. A cada noite do congresso, que durou cinco dias, as pessoas são levadas a reafirmarem sua lealdade a igreja, e também o fazem através nas redes sociais (através da página da igreja no facebook)” (diário de campo, novembro de 2016)

Os líderes da igreja ensinam de forma reiterada, que fazer parte da Igreja do Amor implica assumir uma “grande responsabilidade”, que é, cuidar dos outros, oferecer apoio emocional, espiritual e efetivo, convertendo a pertença religiosa em uma obrigação moral. Nas pregações, os líderes incentivam os jovens a adotarem comportamentos tidos como “amorosos” e a performar uma diferença pública, sintetizada na frase do pastor Arthur: “Precisamos mostrar que o amor de Jesus é a nossa marca”. Assim, a identidade juvenil é articulada através de uma estética do amor que, embora apresentada como natural e desejável, funciona como dispositivo de conformação de condutas.

A mudança institucional do nome da igreja, que passou a ser apenas “Igreja do Amor”, é interpretada pelos líderes como marco simbólico da própria identidade da comunidade e do perfil esperado dos seus membros: “agora todos temos o compromisso de fazer valer o nome que recebemos”, afirma o pastor Arthur, reforçando que a pertença não é um estado, mas um projeto a ser constantemente atualizado pelo fiel, e ordenado pela liderança da igreja. Entretanto esse ideal que se pretende agregador, torna-se rapidamente um ponto de tensão, quando a retórica do amor dá lugar à normatividade. Ao afirmar que “o amor tem regras e as regras são feitas por Deus e por isso devem ser seguidas para que a vida cristã seja de êxito”, o pastor Arthur, junto com a liderança, reinsere sob o registro afetivo do amor, uma estrutura de controle moral que orienta, vigia e avalia a conduta dos jovens, que precisam estar dentro desse padrão para pertencer a comunidade de fé.

Mas nem todo percebem essa tensão do pertencimento. Pertencer à igreja do Amor tem diferentes interpretações e sentidos, dependendo do grau de envolvimento do jovem na igreja. Para os mais envolvidos, como no caso daqueles se são líderes de células e líderes de ministérios por exemplo: eles compreendem seu pertencimento como uma “escolha divina”, enquanto os menos comprometidos, atribuem a uma escolha individual. Uma jovem (19 anos) líder de célula, ao responder o motivo que a levou a estar na igreja, disse: “Eu sei que foi Deus que me colocou nesse lugar, porque ele queria que aqui eu vivesse os propósitos dele pra minha vida”. Outra jovem (17 anos), que não estava em nenhum ministério, ou nas atividades da igreja, mas frequentava aos cultos e ia a uma célula, diante da mesma pergunta respondeu: “Eu tinha alguns amigos na igreja que me convidaram, eu gostei e fiquei, pois me senti muito bem, aqui, eu fui acolhida”. As duas jovens apresentam motivações diferentes para *ser do amor*. Podemos dizer que a jovem líder, ainda que tivesse passado por uma situação semelhante de ser convidada por amigos e tenha gostado da igreja, atribuiu sua

permanência a um “chamado” divino. Enquanto a que não é líder e, com isso, não tem compromissos estabelecidos nas atividades da igreja se relaciona com a igreja de maneira diferente. Por isso o trabalho dos líderes é reforçar os laços e o sentimento de pertença através da *visão* da igreja. Estar na “visão” é fundamental para ser “do amor”, ou seja, um membro reconhecido da igreja. A visão é o que define aqueles que irão se comprometer, dos que não irão. Essa relação entre o jovem e a visão da igreja é transposta para o âmbito espiritual e prático de suas vidas religiosas, pois o “estar na visão” significa estar alinhado com o propósito que Deus o chamou para cumprir na terra e, no caso da igreja do Amor, esse propósito é de “ganhar vidas”, e todos devem estar dispostos a cumprir com o propósito:

*“Temos uma missão e não vamos fugir dela, vamos ganhar as multidões e cuidar muito bem delas. Amamos nossa igreja e ela é do Senhor, de Paulista para o mundo, muito prazer, somos a Família do Amor”*⁴⁸, é com esse grito de guerra que os líderes da igreja reforçam o sentido de missão que deve ser abraçado e cumprido por todos. E todos da igreja devem trilhar o caminho para alcançar esse propósito e, quem se recusa, está “fora da visão”⁴⁹. Esses compromissos são transmitidos através de expectativas criadas em torno do “crescimento espiritual” dos jovens. Esse crescimento é avaliado através do discipulado e pela participação dos jovens nos ministérios e atividades da igreja. A submissão aos líderes também é um fator avaliado para medir o comprometimento. Fora desses parâmetros, a relação com a igreja é vista pelos líderes e jovens comprometidos como superficial. Não se envolver com a igreja é o mesmo que não se envolver com o “próprio Deus” e, sem esse envolvimento incorporar essa *identidade*, torna-se impossível.

As células são fundamentais para que os jovens comecem a se envolver com a *visão* da igreja. É na célula que os vínculos necessários para que os membros da igreja tenham compromisso e “abracem” a visão são criados. As células e os cultos direcionados aos jovens se estabelecem como espaços identitários que os aproximam, estabelecem os parâmetros para *ser* do amor, e criam a ideia de comunidade que a igreja busca. É a partir dessa ideia de “comunidade de pertencimento”, conforme sugere Hall (2003), que a igreja orienta e até define a identidade dos jovens, e que podemos compreender sua filiação e sua participação

⁴⁸ Esse grito de guerra foi dito no culto de aniversário da igreja no dia 15 de outubro de 2016 e pode ser acessado através da página da igreja no facebook: <https://www.facebook.com/batistadoamor/videos/>

⁴⁹ Logo mais retornarei ao tema.

na igreja e na vida religiosa. E é a partir dessa ideia que a célula funciona como um mecanismo de integração do não crente, ou novo crente, a vida religiosa. Nesse sentido, manter os laços estreitados com a igreja através da célula é importante para garantir que esse jovem não se afaste da “vida com Deus”. Assim é através dos vínculos que se formam, através das células e do processo de socialização que resulta dela, que os jovens são iniciados no “processo de crescimento” que estabelece a identidade dos jovens na igreja. “Se um grupo mantém sua identidade quando os membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação de pertencimento ou exclusão” (BARTH, 2000).

A ideia de se comprometer, que leva uns a assumir a identidade da igreja, é a mesma que cria tensões para outros, pois nem todos os jovens aceitam a ideia de se submeter às regras que a *visão* impõe. Sobre isso, Alves (2009) diz que a igreja cria mecanismos de controle da vida social dos jovens, mas sendo esse grupo mais propenso à rebeldia, esses teriam mais dificuldade em permanecer nas igrejas que exercem esse controle. Para aqueles que diante das regras não se submeteram a *visão*, a alternativa foi sair da igreja, alguns jovens mudaram para outras igrejas, ou voltaram “ao mundo”, são os chamados de “desviados”. Há também aqueles que entram e saem da igreja de acordo com as festas seculares. Há um esvaziamento de jovens na igreja em alguns períodos do ano como nas festas de carnaval, de são João, e final do ano - festas bastante celebradas em Pernambuco. Nesses períodos a igreja sempre realiza atividades que intensificam a participação e integração dos jovens, como congressos, seminários e shows. Todo ano a igreja realiza uma conferência de jovens no período de carnaval, no ano de 2017. Durante a conferência um dos preletores presentes chama a atenção dos jovens dizendo “não troque a alegria eterna que é Jesus, por alguns dias de alegria”. O pastor Arthur, ao falar sobre o período de carnaval, diz:

“[...] é muito triste ver tantos jovens que eram usados por Deus, perdendo seu relacionamento com ele por alguns momentos de alegria que depois passam. Por isso não troque sua vida com Deus por uma alegria passageira. Sua felicidade e sua identidade devem estar em Deus.

Para pertencer à igreja do Amor é preciso estar de acordo com as práticas e princípios que a igreja reconhece, ou a relação entre membros e igreja torna-se inviável. E é justamente nesse quesito que muitos dos jovens passam a entrar em conflito com a igreja, pois os

compromissos estabelecidos após a conversão, através da fé, agora, transformam-se em compromissos com a vida religiosa através da igreja.

3.3 Socialização como Ferramenta de Integração

O processo de socialização na igreja é o primeiro passo importante para a consolidação dos jovens a vida religiosa. E da mesma forma que as relações de amizade são importantes para que o jovem permaneça na igreja, também podem influenciar sua saída. Quando convertidos, os jovens passam a se relacionar com os “irmãos de fé”, o que os leva a passar por essa socialização a partir das quais serão moldadas as relações construídas com a igreja.

Entendemos aqui o termo socialização através da leitura de George Simmel (1908). Para ele a socialização é caracterizada como “toda forma de interação” (ibidem, p.284). Para Simmel, “a sociabilidade é vista como uma forma autônoma e lúdica de sociação, não visando um objetivo ou a busca de resultados concretos, cujo fim é a própria relação, a satisfação de estar junto” (1983, p.169). Na perspectiva de Simmel o mundo social é visto a partir de relações engendradas através de interações, e para ele, as interações são formas de sociação, que une e permite que os indivíduos se organizem.

A perspectiva de Simmel adotada aqui é quanto a ideia de socialização como forma de interação entre indivíduos que se inserem em um grupo. Pois na igreja do Amor, a socialização é utilizada como mediação para alcançar um fim: que os jovens estabeleçam vínculos que estreitem sua relação com a igreja e os afaste dos perigos do mundo. Pois, quanto maior a integração do jovem, menor a possibilidade de ele passar despercebido e sair da igreja.

A permanência do jovem na igreja é vista como fator importante para que sua vida com Deus seja desenvolvida até que ele tenha maturidade para continuar na caminhada. E se esse jovem for novo convertido, é visto como um “bebê na fé”, e como tal precisa de cuidados para crescer e se desenvolver.

O “desenvolvimento e crescimento”⁵⁰ do novo convertido começa através de sua integração na célula e na igreja, depois é fomentado pelas orientações recebidas nos discipulados, nas pregações ministradas nos cultos, e pelo incentivo à leitura da bíblia, da oração e do jejum. Seguindo à risca essas orientações, que são concebidas como princípios bíblicos, a permanência do jovem é vista como certa. Como nos diz Santos & Mandarin, a “frequência ao culto, dentro de um local específico, garante o encontro que é tão necessário para a constituição de uma cultura religiosa e contempla as necessidades socializadoras dos jovens” (2005, p. 170).

Mas a negligência ou não cumprimento dessas práticas é sinal de que o jovem não está lutando por seu relacionamento com Deus. Na igreja do Amor estar integrado em uma célula, nos ministérios jovem e demais atividades da igreja, é importante porque, “além de um ato de socialização, a partir do qual se instauram as regras que orientam a ação, possibilita-lhes excelentes espaços de sociabilidade, em que as relações extrapolam as igrejas e o trabalho devocional” (Scott, 2004, p. 381).

Outro fator importante é que os jovens devem saber até onde podem ou não se envolver nas amizades⁵¹ com não crentes. Pois tais amizades podem fazê-los “cair” e se desviar, ao mesmo tempo é importante manter amizades com não crentes formadas antes da conversão, pois são esses amigos que se tornam os futuros crentes, aqueles que serão evangelizados pelos amigos convertidos.

Nesse sentido é válido manter o contato com o não crente para propósitos proselitistas, mas é preciso estabelecer um perímetro quanto a influência exercida na amizade. Assim, é preciso manter os relacionamentos de amizade com os não crentes enquanto conseguir manter o propósito de levá-los a conversão, mas a partir do ponto em que a amizade se tornar um problema a sua santidade, compromisso com Deus e com a igreja, a amizade deve ser revista, e em alguns casos deve ser rompida completamente.

⁵⁰ “Crescimento e desenvolvimento espiritual” são os termos utilizados pelos líderes e membros da igreja para identificar o “amadurecimento” do crente. A partir disso a igreja utiliza alguns parâmetros para identificar quem está amadurecendo ou não na fé, como: participar das atividades da igreja, estar numa célula, ser discipulado, fazer as escolas de treinamento oferecidas pela igreja, se “submeter à liderança”, “vestir a camisa da igreja, se tornar um líder de célula.

⁵¹ A idéia de amizades descrita refere-se aos relacionamentos com pessoas de fora da igreja e quem são do “mundo”. Esses relacionamentos com os de “fora” podem representar um problema para a vida religiosa dos jovens após a conversão.

Para que os jovens identifiquem quais amizades devem manter ou não, o pastor dos jovens ministrou uma pregação com tema, “relacionamentos tóxicos”, listando o que um jovem deve fazer para se livrar de um relacionamento inapropriado a uma vida cristã:

Existem muitas coisas que podem nos afastar de uma vida com Deus, e nos dias de hoje, os relacionamentos que temos podem definir o nosso futuro e o nosso destino. Se você quer crescer em sua vida com Deus, escolha bem as pessoas com quem você anda, porque se você achar que pode andar com qualquer um, você vai ser qualquer um. E Deus te chamou pra ser diferente, pra fazer a diferença, e pra isso você tem que andar com pessoas que te façam crescer. Se você escolher andar com pessoas erradas, que te afastam de Deus, você vai fracassar. Você tem que saber que tipo de relacionamento você deve ter na sua vida, se você anda com porcos, é como diz o ditado, você vai comer farelo. Você deve influenciar as pessoas a sua volta, foi pra isso que Deus te chamou, mas se você é influenciado em vez de influenciar, então você tá sendo apenas mais um na multidão. Existem pessoas de quem você não pode sair de perto, mas outras pessoas você tem que tirar da sua vida, ou você, não vai ter relacionamentos saudáveis. (Pr. Gera, 8 de outubro de 2016)

A ideia de que as amizades podem conduzir ao caminho certo, é proporcional a noção de que também podem levar ao caminho errado. Essa relação se constitui no mesmo sentido atribuído a relação do “eu x mundo”, em que jovem deve se proteger dos perigos que o mundo traz. O amigo do mundo pode representar ao mesmo tempo um meio pelo qual o jovem crente pode transformar a sociedade levando-o à conversão, ou pode levá-lo de volta a vida sem Deus. Assim lugares de socialização, como festas, baladas, e pontos de encontro, que antes eram comuns para encontrar os amigos *do mundo*, agora devem ser evitados para não se tornarem um empecilho a vida com Deus.

Para os jovens convertidos há uma compreensão de que existem limites que demarcam nitidamente as fronteiras entre o “sagrado” e o “mundano”. E todo aquele que deseja assumir uma nova “identidade religiosa” deve estar ciente desses limites, submetendo-se a viver dentro dos limites demarcados (ANDRADE, 2005, p. 67).

Em umas das conversas informais que tive no campo, uma das jovens fala de sua experiência de estar num bar com amigos da faculdade que não são crentes e como se sentiu em estar lá com eles:

- Eu acredito que ser crente não é ser careta como as pessoas falam e julgam, mas nem sempre devemos ir a certos lugares. Temos que ter cuidado porque hoje em dia está cada vez mais difícil dar testemunho.

É difícil ser jovem e dar testemunho?

Sim, porque a gente não pode ficar numa bolha isolado do mundo, mas também não pode se misturar. Eu mesma, fui sair com uns amigos da faculdade, e eles queriam ir pra um barzinho sabe. Eu não queria, mas eles já ficavam reclamando que eu nunca fazia nada com eles depois que virei crente, e ficaram me perturbando sabe. Aí eu fui entendeu, mas eu fiquei na minha, tomei meu suco, eles ficaram bebendo, e quando eu percebi que o negócio estava ficando estranho eu fui embora.

Estranho como?

Então, alguns dos meninos ficaram dando em cima de mim, aí eu vi que não dava pra mim, porque a bíblia diz: tudo me é licito, mas nem tudo convém, ou seja, Deus nos dá liberdade de escolha, mas se eu escolher errado, quem vai perder sou eu. Por mais amiga que eu seja deles, meu testemunho é mais importante, porque eu tenho que mostrar Jesus pra eles, e se eu não mostrar eles nunca vão querer saber dele. Por isso eu não ligo mais pra o que falam, sou amiga sim, mas só vou pra onde me senti bem, e sentir que estou mostrando Jesus na minha vida.

Ao se converterem, os jovens adotam novas condutas morais e comportamento, ou como disse Andrade, “um novo discurso pautado pela ‘diferença’, entre os de Cristo e os ‘mundanos’, entre os ‘que fazem a vontade de Deus’ e ‘os que não fazem’ (2005, p. 66)”. Esse ascetismo é mais marcante em algumas igrejas/denominações do que em outras.⁵² E na igreja do Amor esse limite é determinado pelo nível de envolvimento que o jovem tem dentro da instituição, ou seja, os jovens que possuem algum nível de liderança, e de

⁵² Como no caso da igreja assembléia de deus que faz maior distinção entre os “crentes e os do mundo”. ver dissertação tese de doutorado de Maria de Fátima Paz Alves, Um/uma jovem separado/a no “mundo”: igreja, juventude e sexualidade na perspectiva de jovens da assembléia de deus em Recife-PE. Recife: O autor, 2009.

comprometimento nas atividades da igreja, farão maior distinção sobre com quem se relacionarão fora da igreja, com relação aqueles que são apenas frequentadores dos cultos. São os compromissos estabelecidos com a igreja que acabam por controlar e orientar a vida do jovem fora dela. Mais ao passo que isso é visto como um fator positivo para a instituição, também traz certos problemas, conforme discutirei adiante.

3.4. Entre o Amor e a Guerra: Quando a Identidade Gera Conflitos

Nas igrejas evangélicas muitos são os parâmetros para pensarmos os conflitos pelos quais os jovens passam. Desde a relação entre estar *no mundo*, mas sem se contaminar por ele, ou, se *manter em santidade para ser aprovado por Deus*, é motivo de angústia para os jovens e um desafio para as igrejas. Pois além desses conflitos que orientam o *modus* como esses jovens irão perceber sua subjetividade e suas práticas, ainda se deparam com infinitas possibilidades e visões de mundo diferentes das quais passam a construir em sua relação com a igreja. Isso ocorre porque, a igreja ao mesmo tempo constrói em torno dos jovens uma rede de contatos, proteção e possibilidade de ascensão dentro da instituição, também determina regras, práticas e controla o comportamento dos jovens. E é dessa tentativa de controle⁵³ que resultam os problemas.

É fato que qualquer grupo religioso, ou nesse caso, igreja, tem conflitos internos gerados por diversas questões. Desde a falta de submissão as regras, a divergência de opiniões, e dissidências, as igrejas evangélicas tentam contornar tais conflitos para manter certa coesão e unidade dentro do grupo. O mesmo é visto na igreja do Amor. Há um esforço por parte de toda a liderança da igreja, desde os pastores presidentes, os pastores auxiliares, diáconos, líderes de célula e líderes de ministério, para manter a igreja com o perfil de uma comunidade, ou como costumam dizer como “uma família”.

O que ocorre de fato nesse momento é que as instituições religiosas não detêm mais o monopólio do controle sobre seus fiéis, pois os mesmos são orientados pelas escolhas que fazem, ou seja, “uma disposição do sujeito contemporâneo em viver sua vida em torno de suas próprias experiências subjetivas, e de situar o sagrado no âmbito destas experiências.”

⁵³ A igreja enquanto instituição, busca fortalecer os vínculos entre os membros através de práticas e comportamentos considerados adequados e corretos à vida religiosa. Esses laços acabam gerando a regulação e que torna a igreja um agente de controle social (Durkheim, 1897/1951).

(CAMPOS e GUSMÃO, 2011:70). Os crentes passam a definir seu nível de envolvimento e submissão a uma igreja a partir do que chama de “sua vida com Deus”. Nesse sentido a lealdade e a ideia de comunidade que une o indivíduo ao grupo depende diretamente de suas experiências positivas e negativas dentro dele.

Mas, haja vista o número significativo de pessoas e de jovens que fazem parte da igreja do Amor torna-se uma missão difícil mantê-las unidas sem que haja conflitos.⁵⁴ Na igreja os problemas começaram a surgir a partir da implantação das células, que descentralizou a liderança da igreja e o culto do templo, para as casas, e para “líderes leigos”, que não possuíam nenhum conhecimento teológico, como aponta os pastores, pois “a para pregar a palavra de Deus só é preciso ter uma vida com ele, e não ter curso teológico”. Outro fator foi a implantação do Encontro com Deus, que como dito anteriormente, funciona como um retiro espiritual que promove “transformação, cura e libertação” dos crentes. Além desses fatores, a mudança na liturgia do culto, onde antes, segundo os mais antigos na igreja, o modelo de culto era mais “calmo, menos festivo, onde os louvores eram para adorar a Deus, e ao para ficar pulando na igreja, além de ter mais palavra nas pregações, e hoje parece palestra”, afirma um dos membros que saiu da igreja, por discordar da “visão”. A reestruturação da hierarquia através da liderança de células e consagração de pastores leigos, investimento financeiro para a construção de um Megatemplo. Assim como as festas com estilo “balada gospel” com jogo de luz e dj’s. O que para uns é visto com bons olhos e interessante, para outros se tornou motivo de discórdia. Uma líder apresentando seu ponto de vista diz,

Pra mim é maravilhoso estar numa igreja atendida com a tecnologia, que organiza festas e cultos animados para os jovens. Não sei porque isso incomoda tanto, porque se Deus nos chamou pra “comer do melhor dessa terra”⁵⁵, porque nós vamos ter uma igreja sem graça e que não utiliza esses recursos. As pessoas falam de mais, e se a gente for ligar, não faz mais nada aff. Se na bíblia mostra que Deus permitiu que fossem construídos grandes templos, porque a gente não pode ter um? Se mostra que Deus estabeleceu festas para seu povo, porque nós não podemos fazer festa? O problema é que até o que não tem pra falar o povo vai falar, então fazer o que né? A

⁵⁴ Nesse contexto, os conflitos são gerados a partir da heterogeneidade encontrada dentro do grupo, dos grupos etários presentes, das relações de poder engendradas pelas visões de mundo que se cruzam na igreja e que podem criar dicotomias.

⁵⁵Referência ao texto bíblico de Isaias capítulo 1, versículo 19, antigo testamento.

gente ama, cuida, mas se você não concorda então procure um lugar onde você se identifica e siga sua vida.

Todas essas mudanças fizeram com os membros mais tradicionais e críticos, passassem a questionar os valores denominacionais da igreja, e influenciassem outros. E nesse processo, alguns dos jovens também começaram a questionar as novas práticas da igreja, principalmente as que estabeleciam alguma relação de controle, como a do discipulado. E o fato de que ser líder requeria compromissos que exigiam do jovem maior controle sobre seus atos e comportamento, e que qualquer comportamento inapropriado poderia levar a sanções e até o afastamento de suas funções, levou muitos a questionar o vínculo com a igreja, levando outros a sair dela.

Para amenizar os conflitos nas relações entre os membros, são adotadas medidas que tem como objetivo, fazer as pessoas se entenderem através do diálogo, na relação do discipulado, e de narrativas bíblicas. Ou seja, os pastores e líderes costumam ser os mediadores dos conflitos entre os membros, para que se evitem problemas maiores que possam fazer com que eles saiam da igreja. Mas há também os conflitos entre os membros e a própria igreja, e nesses casos a situação torna-se mais complexa, pois os mediadores também se tornam um dos lados interessados.

Identificar um conflito só é possível a partir da relação de proximidade com as partes e diálogo com os envolvidos. E em campo, pude perceber alguns conflitos gerados a partir da relação que estabeleci com os interlocutores no campo e nas redes sociais.

No Brasil, um dos países mais conectados da com as redes sociais da América Latina⁵⁶, onde as pessoas gastam horas a fio, acessando esses canais de comunicação surgem conflitos de diferentes naturezas e origens, sejam, ideológicos, políticos, religiosos, étnico, raciais, classe, entre outros. Essa realidade conflituosa pode se manifestar de diferentes formas e sem que tenhamos controle sobre ela. E é a partir dessa realidade que pude perceber como os conflitos gerados entre os jovens e a igreja do Amor, se desenvolvem não apenas nas relações face a face, mas nas redes.

⁵⁶Em pesquisa realizada pela eMarketer em 2015, o Brasil foi registrado como o país que mais se utiliza as redes sociais. Segundo o estudo, o Brasil tinha 78,1 milhões de usuários mensais ativos (isto é, que acessam uma rede social ao menos uma vez por mês) em 2014, número que subiu para 86,5 milhões em 2015 (crescimento de 10,7%) e alcança a metade de 2016 com 93,2 milhões (aumento de 7,8%).

Tratando-se de jovens, estar conectado as redes foi fundamental para identificar jovens que se envolveram em conflitos por discordarem, questionarem, ou não seguirem as regras necessárias a permanência na igreja. Aqueles que de alguma forma são vistos como os “rebeldes” da igreja, ou que estão “fora da visão” - termo utilizado para descrever os que são contra a doutrina estabelecida na igreja- por expressar opiniões contrárias às recebidas pela liderança, acabam utilizando esses canais de comunicação para expressar sua insatisfação.

Alguns autores como Abramo (1994), apontam a rebeldia⁵⁷ como uma construção social estabelecida para a juventude. Pois, a juventude enquanto categoria social é vista como problemática por viver situações que geram ambiguidades quanto aos seus papéis. Os papéis desempenhados, ao passo que geram identificação podem gerar estranhamento dentro do grupo que se está inserido. E quando os jovens são pressionados a desempenharem papéis que os subjuguem, alguns deles passam a questionar aqueles que exercem autoridade (FORACCHI, 1972). Na igreja a rebeldia é entendida a partir do fundamento bíblico de insubmissão a Deus, ou, a um líder levantado por ele. Nesse sentido, ser um rebelde é, pela igreja, carregar o pecado de desobedecer a Deus, e quem o faz é amaldiçoado pelo próprio Deus, pois ele abomina a insubmissão. Questionar é aceitável enquanto for apenas um descontentamento pessoal e privado, a partir do momento que o descontentamento passa a ser compartilhado e se torna público a rebeldia é constatada e por isso deve ser tratada pela liderança da igreja. O “rebelde” é então submetido a um “tratamento” para não deixar que a rebeldia permaneça em sua vida. Assim como uma doença, deve ser curada. A cura vem pela oposição e rejeição ao pensamento e a prática que levou a rebeldia, através da submissão ao que antes se questionava.

A ideia de estar na visão ou não é uma problemática amplamente discutida pelos jovens, estar fora da visão e permanecer na igreja, representa o mesmo que já estar fora do grupo. É possível perceber essa questão na fala da jovem L. A., de 22 anos, que diz: “ter uma visão contrária à da igreja que você faz parte é o mesmo que pertencer a uma família e não querer fazer parte dela”. Nesse sentido, estar na visão é garantir a unidade da igreja. Este argumento também é defendido pela liderança, como vemos na fala da Líder de célula A.M de 19 anos:

⁵⁷ A ideia de rebeldia na igreja é representada por toda discordância levantada contra a liderança ou a visão da igreja, que possa levar outros a questionarem.

- Quando as pessoas não entendem que a única visão da igreja é ganhar vidas pra Jesus, aí é que as coisas complicam. Eu amo a minha igreja por isso, porque ela faz o que diz na bíblia sabe. A nossa missão é falar do amor de Jesus e quem não quiser, tá com problema, porque a gente foi chamado pra isso. Se a gente não se une a gente não faz o que Jesus nos chamou pra fazer.

Enquanto para os jovens que estão completamente integrados, envolvidos e “na visão da igreja”, concordam que a visão é “ganhar vidas pra Jesus e cuidar bem delas”, os que discordam e se tornam rebeldes dizem que a igreja perdeu o foco.

Em uma conversa informal com um dos jovens que saiu da igreja eu perguntei qual o motivo de sua saída, e o mesmo respondeu: “a igreja não é mais a mesma que eu conheci, e tem muita coisa que é falado que eu não vejo na bíblia sabe? Mas se eu não posso mudar a igreja eu prefiro me mudar e ir pra onde eu me sinto bem sabe.” T. S. de 23 anos.

Essa unidade que se caracteriza como essencial para a consolidação dos membros da igreja do Amor, na prática é conflituosa, pois quando os membros se colocam com uma opinião contrária, passam a ser vistos como problemáticos, ao mesmo tempo em que, quanto maior a relevância do membro rebelde, maior é o impacto dentro da igreja e a disseminação de dúvidas sobre a identidade denominacional construída, o que pode levar os recém-chegados a saírem da igreja, e se desvirem. Uns justificam que veem como obrigação relatar e expor os erros da igreja, para que esteja seja autêntica quanto aos ensinamentos de Cristo. Outros discordam por questões de interesse particular. Pois, desejam experimentar coisas que a igreja por sua vez condena. Essas opiniões discordantes podem ser vistas através dessas falas registradas no diário de campo:

- Eu acho que não o problema da igreja é que ela investe muito em entretenimento e pouco em palavra sabe. Eu acho que isso tem que ser discutido, mas quando a gente fala é malvisto. Algumas pessoas acabam até expondo de uma maneira escandalosa os problemas na igreja, o que eu acho muito errado sabe, acho que roupa suja se lava em casa e não em público. Eu tenho minha opinião, mas se ninguém ouve, eu prefiro ficar quieto e deixar Deus agir, mas tem gente que não é como eu e acaba causando muito problema sabe. (G. março de 2017)

Se eu vejo um problema eu falo logo, eu não fico de frescura não, comigo é assim... Eu uso as redes pra falar aquilo que não querem ouvir e pronto, a boca é minha, a internet também. Até sei que isso não é legal porque eu sou crente e tal, e acaba que Jesus é malvisto, mas quando vejo injustiça eu falo logo.... principalmente quando envolve meus amigos, e aí já foi, já falei. Por isso que eu preferi sair da igreja, pra não me estressar mais, prefiro ficar com Deus em outro lugar, até porque igreja somos nós, entende? (A. Maio de 2017)

Alguns dos jovens que utilizam as redes sociais como essa válvula de escape, não se sente à vontade de procurar a liderança da igreja para falar de suas insatisfações, ou por receio de ser mal interpretado, ou de ser visto como um rebelde. Nesse sentido, quando levei essas questões a um dos líderes, o mesmo informou:

- Não é o questionamento que é o problema, mas a maneira como alguns desses jovens conduzem suas queixas e expõem a igreja publicamente, que causam transtornos. Problemas de família não se resolve com desconhecidos, ou vizinhos, se resolve em família. E se a igreja é nossa família espiritual, então devemos tratar os problemas em família” (Pastor Gera, 32 anos)

Esses conflitos nem sempre são percebidos por outros membros da igreja. Para identificá-los é preciso conhecer a quem se direcionam as críticas. Elas aparecem através da inclusão de textos bíblicos como justificativa e fundamentação para a crítica, ou questionamento levantado. Algumas das críticas direcionadas a igreja através das redes sociais, que pude encontrar foram publicadas com as seguintes frases: “Desde quando a casa do Senhor agora se tornou boate gospel, ou casa de show gospel? A bíblia é bem clara “minha casa será chamada casa de oração” e não de festa.” Outra dizia: “É por isso que a bíblia diz que o povo perece por falta de conhecimento viu. É festa o tempo todo, quero ver até quando”. Essas frases foram postadas no dia em que houve uma festa organizada pela juventude da igreja, chamada “Love party”, uma festa anual que começou a ser realizada em 13 de agosto de 2016, e teve sua segunda edição em 8 de julho de 2017.

Outras postagens são feitas como “indiretas” fazendo-se relação com o nome da igreja (ex: Que amor é esse?). Instaura-se assim uma briga teológica de “leigos”. Pois, muitos dos jovens envolvidos têm um tempo considerado relativamente curto na fé. E por isso, não

são tidos como maduros o suficiente para tecer críticas sobre o que ainda estão conhecendo. Quando o tempo de vida religiosa é maior, essa pessoa, seja jovem ou não, pode receber o rótulo de rebelde, ou ingrato, por se voltar contra os princípios que por muito tempo o “sustentaram”. Estabelecesse assim, algumas das fronteiras que determinarão se esse jovem irá ou não permanecer na igreja, ou até mesmo, na fé. Sua identidade religiosa nesse momento entra em conflito com a identidade doutrinária construída dentro da igreja e pode reorientar ou lhe afastar da vida religiosa.

Nesse sentido as redes sociais viram espaços de disputa simbólico em que os jovens expõem aquilo que não podem, não querem, ou não é permitido que se fale dentro da igreja. Os jovens entram em oposição à estrutura religiosa e passam a ver outros jovens e os líderes como rivais. A partir disso a relação de respeito e honra, que antes norteara a relação com os membros da igreja, passa a não mais ter peso diante da necessidade de se opor ao que antes estava submisso. Instaura-se uma "guerra santa". Agora entre os de "dentro". Os conflitos internos, não ficam mais entre as paredes da igreja, toma um caráter público que alcança os que não fazem parte do grupo religioso e até afugenta os que estavam em processo de conversão.

Por isso, a igreja do Amor vê no discipulado um a um, como um modelo de consolidação do novo crente ou do crente mais antigo, fundamental para o amadurecimento da fé, diante das novas práticas e vivências dos jovens e demais membros à vida com Deus. Pois quando se têm um mentor, é mais fácil ser orientado e direcionado a seguir as práticas e regras doutrinárias da igreja. Mas, enquanto para uns o discipulado é a melhor forma de orientar os jovens ao crescimento e amadurecimento espiritual, outros o veem como um mecanismo de controle à que não estão dispostos a se submeter. Pois não querem ter uma pessoa, que saiba tudo sobre a sua vida e tente lhe controlar. E levando em consideração que a juventude é um período de descobertas e de busca pela autonomia e liberdade, ter alguém que vai dizer ao jovem o que deve ou não fazer pode se tornar um problema em ambientes onde já existe certo controle sobre os jovens.

A forma como determinadas regras são estruturadas na igreja, principalmente as que limitem a ação individual no grupo, leva alguns jovens a questionarem a autoridade dos líderes e a própria permanência na igreja. Do ponto de vista antropológico, essa tensão não

pode ser lida apenas como é parte de um processo de rebeldia juvenil, mas de um processo identitário complexo e de tensões.

No cenário religioso, destaca-se o fenômeno da bricolagem religiosa, um conceito que descreve o modo como indivíduos combinam elementos de diferentes tradições, discursos e práticas para construir uma fé personalizada. No caso dos jovens da igreja do Amor, esse processo é intensificado pelo ambiente digital, que atua como um campo ampliado de socialização religiosa e que lhes possibilita de ter acesso a outras narrativas e práticas diferentes do seu contexto. A internet permite que os jovens vejam o que os outros falam acerca da doutrina da igreja, ou da falta dela. Ela também permite que esse jovem tenha acesso a outras lideranças religiosas, com outras doutrinas e práticas cristãs.

Essas diferenças doutrinárias e denominações que apresentam perspectivas teológicas que divergem das praticadas e ensinadas na igreja do Amor, levam alguns jovens a duvidar e criticar a visão teológica da igreja, e alguns começam a apontar o viés neopentecostal dela, mesmo que não utilizem o termo “neopentecostal” em suas falas. As pregações temáticas e de cunho emocional, característicos do neopentecostalismo, e que trazem orientações para a vida prática e emocional das pessoas, é um dos motivos para que alguns saiam da igreja. Esse deslocamento não é apenas doutrinário, mas afetivo, levando a uma cisão quanto ao pertencimento. Esse foi um dos motivos para o jovem Aleph de 23 anos, perceber que deveria ir para uma igreja reformada.

Eu saí da igreja [do Amor] porque já estava sentindo no meu coração que Deus queria me levar para outro lugar. Ai eu comecei a ver pregações [on-line] de pastores muito feras, que faziam a explanação da palavra, e isso começou a abrir meus olhos, e eu comecei a buscar a palavra ainda mais. Cada mensagem que eu assistia, me enchia de desejo por aprender daquela forma, que eles explicavam, e ai, eu percebi que eles eram reformados, ai eu entendi que eu tinha que procurar uma igreja onde eu aprendesse a palavra daquele jeito sabe, ai eu comecei a visitar a que eu tô hoje, e vi que era o que eu precisava. A igreja do amor me ajudou no começo da caminhada, mas hoje eu entendo que não é mais pra mim. Hoje, eu estou numa igreja bíblica e com uma doutrina saudável.

O relato de Aleph não expressou propriamente uma oposição à igreja do Amor, para ele o motivo de sua saída da igreja se deu por uma busca de satisfação pessoal quanto à

doutrina e orientação teológica que tivesse “o seu perfil”. Mas podemos ver em sua fala, alguns pontos de tensão quanto a ideia de que a igreja do amor, sendo sua igreja de primeiro contato com a fé cristã evangélica, já “não era” pra ele. Assim como o jovem Aleph, outros jovens saíram da igreja com posicionamentos semelhantes. Essa saída não pode ser reduzida a mero desinteresse pela fé, mas deve ser compreendida como resultado de um efeito de campo: onde o fiel e a instituição, entram em choque. Pois, esses indivíduos se tornam bricoleurs religiosos: sujeitos que diante da multiplicidade de discursos acessíveis, passam a reorganizar a sua relação com o divino e com a prática religiosa a partir desses novos marcadores doutrinários, simbólicos e afetivos.

Rubem Alves (1979) ao refletir sobre protestantismo e repressão, já chamava atenção para o modo como instituições religiosas podem tornar-se espaços de controle simbólico quando suas normas são percebidas como rígidas demais para acompanhar a complexidade da experiência humana. No universo neopentecostal, Andrade destaca como modelos organizacionais, como a visão celular no governo dos gl2, constroem sistemas de participação marcados por forte ênfase no engajamento, na vigilância moral e na produção de subjetividades orientadas para metas espirituais e institucionais. Trata-se de um ambiente que, embora ofereça forte senso de pertencimento e expansão, também cria atenções para jovens que não se identificam com a lógica de produtividade espiritual, o controle simbólico e as expectativas de desempenho religioso. Para muitos, a rigidez dessas estruturas pode desencadear processos de distanciamento. Waldiney Costa (2015), ao analisar as práticas de sociabilidade entre jovens evangélicos, identificou que em igrejas neopentecostais, alguns jovens experimentam uma dissonância entre sua identidade social e o Ethos congregacional. Essa dissonância aparece, por exemplo, quando o jovem percebe que sua experiência de fé não se encaixa completamente no modelo performático de espiritualidade esperado pela instituição. O jovem religioso contemporâneo, mais conectado, mais escolarizado e mais exposto a múltiplas narrativas teológicas, tende a buscar espaços que ofereçam maior estabilidade doutrinária, profundidade intelectual ou formas de discipulado menos centradas em técnicas gerenciais da fé. Isso explica por que muitos jovens oriundos de igrejas neopentecostais se deslocaram para denominações reformadas (como presbiterianas e batistas tradicionais), ou para pentecostais clássicas (como a assembleia de Deus). Para alguns, a mudança é baseada na solidez doutrinária e no Ensino sistemático. Para outros, na sensação de autenticidade litúrgica, na menor pressão performática ou na espiritualidade considerada mais simples e menos mercantilizada.

Na igreja do Amor, no caso investigado, a insubmissão dos jovens aos líderes religiosos, as práticas que acreditam ser erradas, ou até mesmo a insatisfação com o ensino, levam os jovens a escolher outra igreja. Esse movimento não acontece de maneira abrupta, mas como resultado de um processo de desgaste relacional e simbólico. Quando tais normas entram em choque com o universo moral e emocional de jovens agora moldado por múltiplas vozes digitais, ocorre uma fratura na relação de confiança com a autoridade eclesiástica. Sempre há a tentativa de reverter à situação que se instaura pelas discordâncias para que os jovens mantenham o vínculo com igreja.

Essas referências, nos mostram que a saída de jovens de igrejas neopentecostais não pode ser explicada por um único fator mas por um conjunto de tensões entre estrutura institucional, identidade juvenil e repertórios Teológicos. O jovem resiste à moldes rígidos, questiona discursos, compara práticas, circula por ambientes digitais e atua em diferentes espaços. É um campo de renegociação identitárias reafirmando a centralidade da Juventude como força transformadora e sensível às reconfigurações do campo religioso brasileiro.

Considerações Finais

Discutir o papel da religião na vida dos jovens significa olhar diferentes maneiras pelas quais suas identidades e pertencças se constituem. A partir disso, esse trabalho se propôs a investigar a juventude da igreja do Amor para compreender como as relações engendradas no grupo e nos diferentes espaços em que ele se constitui, dão sentido e significado a identidade religiosa dos jovens, assim como define o que é ser um jovem da igreja.

A partir da compreensão do espaço ocupado pela igreja no meio evangélico, foi possível refletir sobre uma classificação da igreja, diante de processos de transformação quanto a sua origem denominacional, e os processos que a levaram a se tornar uma igreja autônoma e independente, que possui características tanto pentecostais quanto neopentecostais.

No contexto apresentado, a igreja do Amor adquire um papel importante como agente da expansão e crescimento do segmento evangélico, pois mesmo não tendo sido realizada a coleta de dados quantitativos sobre o número de conversões de jovens na igreja, foi possível perceber durante o tempo de pesquisa um intenso fluxo de jovens nos cultos, congressos e células, sendo necessário a criação de um culto específico para jovens e outro para adolescente, o que antes não existia. Assim como os relatos dos púlpitos em que os líderes e pastores da igreja, informavam o número crescente de conversão. Mas o crescimento não necessariamente significa permanência, pois há uma circulação dos jovens na igreja e no mundo, sendo necessário estabelecer práticas que os mantenham na igreja.

Ser jovem na igreja é estar situado num contexto ambíguo onde as representações do jovem situa-se em dois polos: o primeiro caracterizado pelo vigor e vitalidade do espírito juvenil enquanto força para gerar mudanças e transformações sociais. O segundo, pela reprodução de valores religiosos antagônicos a ideia de autonomia juvenil, e que mantêm valores quanto à submissão dos jovens a autoridade religiosa, ainda que estas sejam formadas por pessoas da mesma faixa etária.

Também nos chama a atenção a ideia de que a mesma juventude inserida na igreja é vista através de estágios e níveis quanto à sua maturidade espiritual, ou seja, capacidade de adquirir responsabilidades e compromisso com o grupo, assim como o sentido que ganha o protagonismo dos jovens nos propósitos proselitistas sob forma de evangelização e atuação na sociedade.

Através da possibilidade de “crescer” no ministério da igreja os jovens encontram um meio de ascender dentro da estrutura religiosa tornando-se líderes passando a possuir um certo “status”, o que muitas vezes lhe é negado em outros setores da sociedade.

É através do sentimento de pertença que leva à conversão e a formação do vínculo religioso que faz com que a integração dos jovens, dê lugar ao ativismo juvenil em função do proselitismo religioso por meio da evangelização nos espaços públicos.

Na igreja, os jovens constroem sua pertença religiosa através dos relacionamentos criados dentro do grupo, que geram laços, fortalecem os vínculos com a igreja, que se propõe a viver como uma comunidade de vida, o que é apresentado através da visão celular. É por meio da célula, que a sociabilidade, ou os processos de socialização, são utilizados nesse propósito de se pensar a igreja como uma família e “o lugar certo para se estar”.

A experiência religiosa dos jovens na modernidade é formada por diferentes processos, que desafiam os pesquisadores no processo de investigação. Muitos problemas são apontados como fatores que dificultam a manutenção dos vínculos religiosos entre os jovens, levando-os a viver algumas crises (HERVIEU-LÉGER, 2008) quanto a pertença religiosa. Muitos dados indicam uma reorganização das instituições religiosas, que a cada dia se abrem para novas atualizações quanto as suas práticas, para aumentar a inserção e a permanência das pessoas nos grupos e fortalecer o proselitismo. Nas igrejas evangélicas essas atualizações carregam múltiplos sentidos, tanto para os de dentro, quanto para os de fora do grupo. Aqui busquei apreender como os jovens que estão na igreja, compreendem sua inserção e como são representados, assim como a posição que a igreja toma para influenciar esses processos.

Referências Bibliográficas

- ABRAMO, Helena Wendel, FREITAS, Maria Virgínia e SPOSITO, Marília (orgs.). Juventude em debate. São Paulo: Cortez, 2000.
- ABRAMO, Helena Wendel. (1994), *Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Scritta.
- ABRAMOVAY, M. e CASTRO, M. (org.) Juventude, Juventudes, o que Une e o que Separa. Brasília, UNESCO, IBOPE, 2006.
- _____. Juventude e Juventudes na realidade do Brasil. Goiânia: 2006.
- _____. et al. Gangues, Gênero e Juventudes: Donas de Rocha e Sujeitos Cabulosos. Brasília, SDH/PR, 2010
- ADOGAME, A. Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective. In: TURNER, B. S. (Ed.) *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. John Wiley & Sons, 2010, p. 498-518. Disponível em: <file:///C:/Users/home/Downloads/54117b840cf29e4a232965e7.pdf>. acesso em: 25 de outubro de 2016.
- ALVES, Rubem. Protestantismo e Repressão. São Paulo: Ática, 1979b.
- ALVIM, Rosilene. Olhares sobre a Juventude: juventude, cultura e cidadania. Comunicações do ISER, Ano 21, Edição Especial, 2002, p. 44-61.
- AMORE, Rubem. A igreja evangélica na virada do milênio: A missão da igreja em um país de crise .Brasília:Comunicart& AEVB, 1995
- ANDRADE, Alenice. Surfistas de Cristo: Um estudo de sociabilidade Juvenil. São Paulo, 2005, Dissertação (Mestrado em educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- ANDRADE, Eliana Santos. A Visão Celular no Governo dos 12: estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2010.
- ANGROSINO, Michael. Etnografia e observação participante. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ANTONIAZZI, A. et all. Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petropolis, RJ: Editora vozes, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro. JZE, 2005.
- _____. Comunidade. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BARTH, Fredrik. 2000. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de TomkeLask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

(2001). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21(1), 9-23.

_____. Os múltiplos altares da modernidade. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BINGEMER, M. C. L. e FELLER, Vitor Galdino. Deus Trindade: A vida no coração do mundo. Valencia/São Paulo: Siquem/Paulinas, Coleção: Livros Básicos de Teologia, n. 6, 2003.

BITTENCOURT FILHO, J. Por uma eclesiologia militante: ISAL como nascedouro de uma eclesiologia para a América Latina. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais da Religião), IEPG.

_____. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. IN: BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo; Perspectiva, 1998.

_____. A juventude é apenas uma palavra. In: Questões de sociologia. São Paulo: Marco Zero, 1983.

CAMPOS, L. S. Protestantismo brasileiro e mudança Social. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. Sociologia da religião e mudança social. São Paulo: Pulus, 2004, p.106-136.

_____. Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMPOS, R. B. C. Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as múltiplas faces da igreja Universal do Reino de Deus. Recife-1995. (Dissertação de Mestrado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, Mísia Lins. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião no plural. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 31(1): 209-227, 2011.

CAMPOS, R. B. C. Sharing Charisma as a Mode of Pentecostal Expansion. 31^a ISSR Conference. Aix-en-Provence(France), 2011.

CAMPOS, R. B. C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Religião em Movimento: relações entre religião e modernidade (2010). Campos (UFPR), v. 11, p. 65-83, 2011.

CAMPOS, R. B. C.; MAURÍCIO JUNIOR, Cleonardo. Os comensais da palavra: emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembléia de Deus. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p.800-828, dez. 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Censo do IBGE -2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.35-48.

CASTELLI, Manuel. O Poder da Identidade. São Paulo. Volume 2. Paz e Terra. 1999.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CICOUREL Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: Desvendando máscaras sociais. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Of revelation and revolution: christianity, colonialism, and consciousness in South Africa. v. 2, The dialectics of modernity on a south african frontier. Chicago (MA): University of Chicago Press, 1997.

CORTEN, André. 1996. Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil . Petrópolis: Vozes.

COSTA, Waldney. “Tem crente no pedaço”: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. 2015. 267 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

COUTO, Márcia Thereza. 1996. “*Eu nem me reconheço daquela que eu era*”. (Re)definindo espaços: mulheres, ação política e relações de gênero. Tese de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE.

_____. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, n. 10, p. 357-369, 2002.

CUNHA, Magali do Nascimento. A Explosão Gospel: Um Olhar das Ciências Humanas Sobre o Cenário Evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: MauadX : Instituto Mysterium, 2007.

_____. “Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil”. Tese de doutorado apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2004.

DAMATTA, Roberto. O que faz o brasil, Brasil?. Rio de Janeiro: Editora Sala, 1984.

_____. 1987. "Trabalho de campo na antropologia social; Trabalho de campo como rito e passagem". In: Relativizando: Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. Revista Brasileira de Educação, n. 24, set./dez. 2003.

DEBERT, Guita G. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 49-70, jul./dez. 2010.

DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ERICKSON, E. Identidade, Juventude e crise. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1976.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. Cadernos de Campo, n. 13, 2005.

FEIXA, Carles. De Jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud. Barcelona, Ariel, 2006.

FERNANDES, R. C. et al. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 1998.

FORACCHI, M. A juventude na sociedade moderna. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1972.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al (org.). Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994, p. 67-69.

_____. 1996, Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. In CAMPOS, L. S.; GUTIERREZ, B. F. Na força do espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo/ São Bernardo do Campo: Ass. Evang. Literária Pendão Real/ Inst. Ecumenco de Pós Graduação em C. da religião.

_____. 1996, “As Igrejas Protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994”. Religião e Sociedade, 17(1-2): 160-188.

_____. 1999, “‘Neo-pentecostalism’ in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony”. Archives des Sciences Sociales des Religions, n. 105, p. 145-62

FOUCAULT, M. História da sexualidade I: a vontade do saber. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____. Ditos e Escritos. Estratégia, poder-saber (volume IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. A identidade cultural na pós-modernidade, DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006, 102 páginas, tradução: tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

_____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

GIDDENS, Anthony (2002): Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011. 255 p.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Revista Cadernos de Campo, n 13. 2005. p. 149-153.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Revista Ponto Urbe. Ano 2, versão 3.0, julho de 2008. Disponível em: <http://www.n-au.org/pontourbe03/Goldman.html>. Acesso em: 25 de setembro de 2017.

GONÇALVES, H. S. Juventude brasileira, entre a tradição e a modernidade. Revista Sociologia da USP, v. 17. Nº 2. São Paulo, 2005.

GROPPO, Luis Antônio. Juventude - Ensaios sobre Sociologia e História das Juventudes Modernas. Rio de Janeiro, Difel, 2000.

_____. Condição juvenil e modelos contemporâneos de análise sociológica das juventudes. Última Década, n. 33, p. 11-26, Dezembro de 2004.

GUIMARÃES, Nadya A. (2005) Trabalho: uma categoria chave no imaginário juvenil? In ABRAMO, Helena W. (org.) Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade, DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006, 102 páginas, tradução: tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. Etnografia: Métodos de investigación. Barcelona: Paidós, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: vozes, 2008.

IANNI, Octávio. O jovem radical. In: BRITTO, Sulamita de (org.). Sociologia da Juventude. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 225-242.

IULIANELLI, J. A. S. Juventude: construindo processos – o protagonismo juvenil. In P. C. P. Fraga & J. A. S. Iulianelli (Orgs.), Jovens em tempo real (pp. 19-37). Rio de Janeiro: DP&A, 2013.

LATOUR, B. Reagregando o Social. Bauru, SP: EDUSC/ Salvador, BA: EDUFBA, 2005.

LEVI, Giovanni e Jean-Claude Schmitt (org.) (1996): História dos jovens. Vol. 1. Da antigüidade à era moderna. São Paulo: Companhia das Letras.

MAFRA, Clara. Os Evangélicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAGNANI, José G. C. Os circuitos juvenis urbanos. In: Tempo Social. São Paulo, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2005.

MARGULIS, Mario e URRESTI, Marcelo. A juventude é mais que uma palavra. In: ARIOVICH et al. Ensayos sobre cultura y juventud. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1996.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal, 2004.

_____. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

_____. O futuro não será protestante, Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, nº 1, p. 89-114, set. 1999.

_____. Efeitos da secularização de Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.

MARIZ, Cecília. (1995), “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo”. Revista de Cultura Teológica - Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13.

_____. (1999), “Estudos sobre pentecostalismo: uma perspectiva brasileira”. Estudios sobre religión (Asociación de Cientistas Sociales de laReligiónen El Mercosur), 7: 2-4.

_____. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 21(1): 25-39, 2000.

_____. (2001). Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, 21(1), 25-39.

_____. (2005), "Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião". *Tempo Social*, v. 17, nº 2: 253-273.

_____. Carismaticos e Pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. Contemporânea, v. 5, n. 2, jul-Dez. 2015.

MAFESSOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 232p.

MEAD, Margaret (1901–1978). Adolescência y cultura em Samoa. Buenos Aires: Paidós, 1951.

_____. A jovem de Samoa e seu grupo de idade. In: BRITTO, Sulamita de (org.). Sociologia da Juventude. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar, 1968MENDONÇA, A. G. O celeste porvir. Inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas, 1984.

_____. O pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação.

MENDONÇA, A. G. O celeste porvir. Inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas, 1984.

_____. O pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamento: a religião faz diferença? In: Retratos da Juventude Brasileira. São Paulo: Editora Gráfica, 2005, p. 263- 290.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 181-207.

NOVAES, Regina, PORTO, Marta e HENRIQUES, Ricardo (orgs.). *Juventude, Cultura e cidadania*. Rio de Janeiro: ISER, 2002 (Comunicações do ISER – número especial)

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.

ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. (1999), *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Editora Vozes.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. (2005), *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Ed. Paulinas.

ORTNER, S. B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, 2007, p. 375-405.

PAIS, J.M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1985.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 2006b, “A religião como solvente – uma aula”. *Novos Estudos Cebap*, São Paulo, 75: 111-127.

PIMENTA, Melissa M. *Ser Jovem e Ser Adulto: Identidades, Representações e Trajetórias*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007

POUPART, Jean. et al. 2008. *A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes.

ROBERTS, Nathaniel. 2012. “Is conversion a ‘Colonization of Consciousness’?”. *Anthropological Theory*, 12(3):271-294.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987. (Col. Primeiros Passos).

Sahlins, M. (2004). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. *IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, nº 400 – ano XII, 2012, p.5-7.

SANTOS-GOUW, A. M. *As opiniões, interesses e atitudes dos jovens brasileiros frente à ciência: uma avaliação em âmbito nacional*. 2013. 242p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SCOTT, R. P.; CANTARELLI, J. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. *Caderno CRH*, Salvador, v. 17, n. 42, p. 375-388, set./dez. 2004.

SIMMEL, G. (1998). Sociología: estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza. 1992.

_____. Sociologia. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo. Ática, 1983.

SIEPIERSKI, Carlos. De bem com a vida: o sagrado num mundo em transformação. 2001. Tese de Doutorado em Antropologia Social- Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2001.

SOARES, Romildo. 1999. A importância do crer. Rio de Janeiro: Graça Editorial.

SOUSA, J. (2006) Apresentação do Dossiê: A sociedade vista pelas gerações. Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política, Florianópolis: v. 5 n. 8. (pp. 9-30).

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Coordenação editorial: Ferrari, Florencia. Tradução: Dullei, Iracema, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac, Naify. 2014.

TEIXEIRA, Faustino. “o campo religioso brasileiro na ciranda dos dados”. IHU online. IHU online, n. 400. Entrevista concedida a Thamiris Magalhães. 2012.

TURNER, Victor W. O processo ritual: estruturas e anti-estrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

VAILATI, alex. Seeds of Revolt. Intergenerational Relationships in Rural Kwazulu, South Africa. **Horizontes antropológicos**, porto alegre, ano 21, n. 43, p. 355-374, jan./jun. 2015
seedsofrevolt. Intergenerationalrelationships... [Http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832015000100014](http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832015000100014)

VELHO, Gilberto. 2004. “Observando o Familiar”. In: Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Zahar.

VEITH, H. Sozialisational reflexive Vergesellschaftung. Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, Weinheim, n. 2, 2002

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. O Nativo relativo. In: Mana, vol. 8, n. 1, pp. 113-148, 2002.

WEBER, Florence. 2007. Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis: Vozes.

WEISHEIMER, N. Os jovens agricultores e seus projetos profissionais: um estudo de caso no bairro Escadinhas, Feliz/ RS. 2004. 215p. Dissertação de mestrado- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

WULFF, Helena. “Introduction: introducing youth culture in its own right: the state of the art and new possibilities.” In AMIT-TALAI, V. e WULFF, H. (orgs.) Youth Cultures – a crosscultural perspective. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

Sites:

Fonte IBGE, “disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/>” “Acesso em: 10 set. 2017”.