

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DALVANI FERNANDES

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM OLHAR SOBRE AS ESPACIALIDADES DA
JUVENTUDE EVANGÉLICA DA ASSEMBLEIA DE DEUS

CURITIBA

2012

DALVANI FERNANDES

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM OLHAR SOBRE AS ESPACIALIDADES DA
JUVENTUDE EVANGÉLICA DA ASSEMBLEIA DE DEUS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia, Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Linha de pesquisa: Território, Cultura e Representações.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2012

F363 Fernandes, Dalvani
Geografia da religião: um olhar sobre as espacialidades da
juventude evangélica da Assembleia de Deus / Dalvani
Fernandes. – Curitiba, 2012.
130 f.: il., tabs.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em
Geografia.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho

1. Religião e geografia. 2. Religião e ciência. 3. Religião -
Juventude I. Gil Filho, Sylvio Fausto. II. Universidade Federal do
Paraná. III. Título.

CDD: 911

**MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
- MESTRADO E DOUTORADO**



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Dissertação de Mestrado, apresentada pelo candidato **DALVANI FERNANDES** intitulada "**GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM OLHAR SOBRE AS ESPACIALIDADES DA JUVENTUDE EVANGÉLICA DA ASSEMBLÉIA DE DEUS**", para obtenção do grau de Mestre em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa **Território, Cultura e Representação**.

Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, são de parecer pela aprovação da Dissertação.

OBS: este documento tem a validade de 60 dias a contar desta data

Curitiba, 29 de fevereiro de 2012.

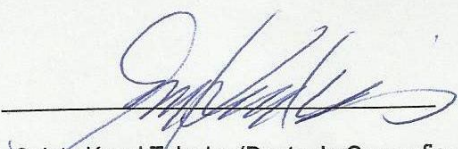
Nome e assinatura da Banca Examinadora:



Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - Orientador



Profa Dra Karina Kosicki Bellotti (Depto de História - UFPR)



Profa. Dra. Salete Kozel Teixeira (Depto de Geografia - UFPR)

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho as mulheres da minha vida,

Minha esposa Suelen,

Minha mãe Rosely,

E minha avó Maria.

E ao meu filho Davi. Amo vocês!

AGRADECIMENTOS

A lista é longa. Todos que estiveram ligados a esse trabalho de forma direta ou indireta merecem meus agradecimentos. A pós-graduação é o reflexo de uma longa jornada que começa com o apoio da família. Obrigado pai e mãe por acreditarem e investirem em meu potencial. Agradeço também aos professores da minha graduação em Geografia da Universidade Estadual do Centro-Oeste que sempre me incentivaram a pesquisar e mergulhar no mundo da ciência.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação da UFPR pela acolhida e seus ensinamentos, obrigado por me ajudarem a compreender o fantástico mundo que é a Geografia.

Ao professor Sylvio F. Gil Filho pela dedicação na orientação do trabalho, pela confiança creditada a mim, pelo estímulo a pesquisa, por ter propiciado minha aproximação com a “amizade ao saber”, por tudo isso, meu muito obrigado.

Não poderia deixar de registrar meu carinho as pessoas que estiveram ao meu lado nessa caminhada, doces encontros marcaram esses dois anos na UFPR, obrigado: Zem, Clevisson, Gabi, Ricardo, Dyego, Lucileyde, Vanessa e Jorge Favaro.

Como já disse Marx, "eu não tenho vocação efetiva dos estudos se não tenho dinheiro para realizá-la", por esse motivo, agradeço a bolsa concedida pelo REUNI, sem ela esse trabalho não teria se realizado.

Em Guarapuava contei com muitas colaborações, a principal delas foi à da Igreja Assembleia de Deus, cujo presidente Pr. Antonio Domingos dos Santos abriu suas portas e contribuiu com a pesquisa sempre que foi solicitado. Agradeço profundamente aos jovens da Igreja, foco desse trabalho, todos/as foram muito atenciosos/as e abertos ao diálogo. Espero que os resultados dessa pesquisa os ajudem a compreender o universo da religião que vocês habitam.

Sou um crente também. Acredito em Deus. Por isso agradeço a Ele por ter me dado muito mais do que sonhei pedir. Agradeço a minha família (esposa, filho, mãe, pai, avó, sogro, sogra, amigos) pelo apoio, amor, impulso, amizade, enfim... a tudo que é invisível e se espacializa dando sentido a nossa realidade.

A todos/as mais uma vez, meu muito obrigado!

EPÍGRAFE

“A meio caminho entre a fé e a crítica
está a estalagem da razão.
A razão é a fé no que se
pode compreender sem fé;
mas é uma fé ainda,
porque compreender
envolve pressupor
que há qualquer coisa
compreensível”.
(Fernando Pessoa)

Por seus adversários, a religião sempre foi acusada de obscuridade e incompreensibilidade. Mas tal acusação torna-se o mais alto louvor tão logo consideramos a sua verdadeira meta. A religião não pode ser clara e reacional. O que ela relata é uma história obscura e sombria: a história do pecado e da queda do Homem. Revela um fato para o qual nenhuma explicação racional é possível (...) A religião, portanto, nunca pretende esclarecer o mistério do Homem. Ela confirma e aprofunda esse mistério (...) A única resposta que recebemos da religião é que é vontade de Deus ocultar-se. (CASSIRER, [1944] 2005b, p.27).

RESUMO

A Geografia, engajada no campo das ciências humanas, a longos anos vem construindo um arcabouço teórico que auxilia a refletirmos sobre a complexidade do espaço social. No entanto, o pensamento geográfico é ainda pouco explorado na compreensão de fenômenos como a religião e a juventude. É nessa articulação teórica que esse trabalho procura contribuir. A religião na perspectiva do filósofo Ernst Cassirer pode ser entendida como uma forma simbólica, uma propriedade da consciência que projeta e dá sentido ao universo dos fatos vivido pelo indivíduo. Perguntamo-nos então, quais os sentidos que plasmam a realidade de uma juventude que se apropria dessa forma simbólica? O jovem que preenche de significado o seu mundo, a partir da forma simbólica religião, constrói um *habitus* religioso que o diferencia das demais juventudes que habitam a cidade. Procurando entender o universo simbólico desse grupo juvenil, utilizamos a metodologia de observação participante e nos envolvemos no mundo linguístico construído pelo discurso da Igreja Evangélica Pentecostal Assembleia de Deus, na cidade de Guarapuava/PR. Partindo do material empírico, obtido nas observações, procuramos identificar quais espacialidades são produzidas, a partir do discurso religioso, nas vidas de uma juventude evangélica pentecostal.

Palavras-chave: Religião, Juventude, Formas Simbólicas, Espaço, Espacialidades.

ABSTRACT

The Geography, engaged in the field of human sciences, the long years has been building a theoretical framework that helps to reflect on the complexity of social space. However, the geographical thought is still little explored in the understanding of phenomenon such as religion and youth. It is this theoretical articulation that this paper seeks to contribute. The religion in the perspective of the philosopher Ernst Cassirer can be understood as a symbolic form, a property of consciousness that designs and gives meaning to the universe of events experienced by the individual. We ask then, what the senses that shapes the reality of a youth who appropriates this symbolic form? The young man who fills his world of meaning from the symbolic form of religion, religious build a habitus which differentiates it from other youths who live in the city. Trying to understand the symbolic universe of youth group, we use the methodology of participant observation and we engage in linguistic world constructed by the discourse of the Evangelical Pentecostal Assembleia de Deus Church in the city of Guarapuava/PR. Based on empirical data obtained in the observations, we sought to identify which spatialities are produced from the religious discourse in the life of a Pentecostal evangelical youth.

Key-words: Religion, Youth, Symbolic Form, Space, Spatialities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 GEOGRAFIA EM CASSIRER: PERSPECTIVAS PARA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	15
1.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	17
1.2 ERNST CASSIRER E AS CIÊNCIAS CULTURAIS.....	20
1.3 A LINGUAGEM: PONTE ENTRE MATERIAL E IDEAL.....	23
1.4 SER HUMANO – UM <i>SER SIMBÓLICO</i>	26
1.5 SÍMBOLO E FORMAS SIMBÓLICAS.....	27
1.6 ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO.....	31
1.7 O ESPAÇO SAGRADO E SUAS ESPACIALIDADES	34
2 RELIGIÃO – LÓCUS DA SOCIABILIDADE JUVENIL	36
2.1 CONCEITUANDO A(S) JUVENTUDE(S)	36
2.1.1 Geografia e Juventude(s).....	41
2.1.2 Juventude(s) e Religião.....	43
2.2 <i>HABITUS</i> RELIGIOSO	48
2.3 AS REPRESENTAÇÕES	52
2.4 A RELIGIÃO “FAZ” SENTIDO – SOCIABILIDADE JUVENIL EVANGÉLICA ...	53
3 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS – UM MUNDO FEITO DE PALAVRAS.....	56
3.1 ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	58
3.2 <i>DE FRENTE COM O INVISÍVEL: “A FÉ VEM PELO OUVIR E OUVIR A PALAVRA DE DEUS”</i>	63
3.3 MERGULHANDO NO INVISÍVEL – DEPOIMENTOS DE ALGUNS JOVENS ..	90
3.3.1 Jovem Veterano	91
3.3.2 Jovem Novo-Convertido	96
3.3.3 Jovem Desviado.....	100
4 MOCIDADE EVANGÉLICA ASSEMBLEIANA: SUAS ESPACIALIDADES E SEUS MÚLTIPLOS SENTIDOS.....	106
4.1 UNIVERSO HUMANO E MUNDOS SIMBÓLICOS	106
4.1.1 O Caso do Jovem Veterano	107
4.1.2 O Caso do Jovem Novo-Convertido	109
4.1.3 O Caso do Jovem Desviado.....	113
5 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES.....	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	124

Introdução

A religião pode ser interpretada de vários ângulos possíveis. Alves (1981) nos mostra algumas possibilidades de olharmos para esse fenômeno. De acordo com o autor, se partirmos das ideias de Durkheim ([1912] 1996), a sociedade é a essência da religião e Deus é a representação da própria sociedade. Partindo de um viés marxista, temos a religião enquanto ideologia, “ópio do povo”. A religião pode ainda ser entendida como manifestação cultural, uma teia de símbolos, ou como resultado do próprio autoconhecimento, “a consciência de Deus é autoconsciência” (FEUERBACH, [1851] 1989).

A proposta que escolhemos desse caleidoscópio conceitual está ligada a uma perspectiva da religião enquanto fornecedora de sentido para a vida. Um meio de organizar o mundo plasmando a realidade de significado. Isso posto que, desde que nos conhecemos e nos encontramos no mundo, passamos a desenvolver os atos de “conhecer” e de dar “sentido” à realidade (BERGER E LUCKMANN, [1985] 1997).

As *formas simbólicas* propostas pelo filósofo Ernst Cassirer nos dão possibilidade de trilharmos esse caminho. Para ele, toda cultura é linguagem, por essa razão: religião, mito, arte e ciência são consideradas formas simbólicas, que no seu sentido cultural se equivalem, pois cada uma possui sua maneira específica de objetivar o mundo.

Da mesma forma que a ciência nos fornece mecanismos cognitivos para modelarmos a realidade de sentido lógico, através do uso da razão, a religião, por sua vez, nos fornece um entendimento do mundo dos fatos através da perspectiva do sagrado, articulando assim funções de expressividade e de representação.

Alves (1981, p.26) explica de maneira poética esse fenômeno: da mesma forma que os animais lançam para o mundo a ordem interiorizada em seus organismos (a aranha a teia, a abelha a colmeia), o ser humano exterioriza suas redes simbólico-religiosas em forma de melodias que se expandem sobre o universo inteiro. Assim, vão aos “confins do tempo e aos confins do espaço, na esperança de que céus e terra sejam portadores de seus valores. O que está em jogo é a ordem”. O ser humano tem necessidade de viver em um mundo que faça sentido, o seu mundo. Sendo assim, o *homo religiosus* procura dar sentido à realidade através de representações e símbolos religiosos que ordenem o caos em que vive.

Concordando com a tese de que aqueles que habitam um mundo ordenado e carregado de sentido gozam de um senso de ordem interna – integração, unidade, direção – e sentem-se efetivamente mais fortes para viver, descobrimos a efetividade e o poder dos símbolos. Esse debate é trabalhado com maior profundidade em nosso *capítulo 1*, no qual trazemos as contribuições de Cassirer para uma Geografia da Religião e apresentamos os conceitos: formas simbólicas, espacialização (do discurso religioso) e espacialidades (do espaço sagrado) – todos caros à nossa pesquisa.

O campo da Geografia brasileira tem tratado da religião e da religiosidade por um lado e das juventudes, mesmo que de maneira incipiente, por outro. Propomos com esse trabalho a juntar esses dois elementos em uma discussão que gira em torno do sentido instaurado pela religião e vivido espacialmente pelos jovens. O fenômeno ultrapassa o espaço religioso material, outros espaços religiosos (espacialidades) por meio da sociabilidade juvenil. Nesse sentido, nossa proposta explora dois importantes elementos que necessitam de aprofundamento no campo da Geografia: a religião e as juventudes. A relação entre religião, espaço e juventudes abre um campo de abordagem amplo e diversificado. Acreditamos que sua fundamental contribuição esteja na consideração da sociabilidade envolvida na vivência da fé no cotidiano dos jovens, possibilitando, assim, a compreensão do espaço de forma dinâmica e para além da materialidade simples e evidente.

De janeiro a abril de 2011, estivemos participando da comunidade que constitui a Igreja Evangélica Pentecostal Assembleia de Deus de Guarapuava/PR, no seu templo sede, localizado no centro da cidade. Interagimos com a sua mocidade evangélica, participando de seus cultos, reuniões e encontros. Visitamos alguns jovens em suas casas, saímos para lanchonetes e, algumas vezes, ficamos até altas horas da madrugada conversando e passando o tempo. Partindo da metodologia de observação participante, registramos em nosso diário de campo quarenta encontros, dos quais extraímos algumas anotações para melhor ilustrar o pensamento assembleiano.

Nossos objetivos podem ser assim divididos: 1) compreender os sentidos que são gerados na construção da realidade da juventude evangélica através do discurso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus; 1.1) identificar as formas de ser jovem na Igreja em foco; 1.2) observar quais espacialidades são construídas a partir da sociabilidade de uma juventude evangélica.

Em relação ao segundo objetivo, nossas observações matizadas pelo prisma do conceito de *habitus* (BOURDIEU, [1974] 1998), nos levaram à construção de diferentes “categorias” da juventude evangélica.

- a) Sujeito *veterano*: aquele que é evangélico “de berço”, ou então se converteu quando ainda era criança. A partir da experiência desse jovem construímos a ideia de *espacialidade resignada*, formada por uma entrega ao universo religioso, uma submissão sem questionamentos que reforça o discurso religioso para além da espacialidade concreta do templo. Uma espacialidade assim pensada pode ser expressa na busca desse jovem pelo sentimento de paz em sua vida, que exige dele uma manutenção constante de um *religare* que impõe a submissão a Deus e as autoridades religiosas.
- b) Sujeito *desviado*: jovem que foi batizado na Igreja e hoje está desviado (afastado) da comunidade religiosa, mas, esporadicamente, aparece nos cultos. Notamos que os conflitos existenciais vividos pelo jovem desviado podem ser expressos na ideia de *espacialidade híbrida*. O termo híbrido remete a uma mistura maleável, uma fusão entre dois elementos diferentes, neste caso o discurso religioso e a cultura juvenil representada pela ideia de “mundo”. Conforma, assim, uma relação social e espacial onde elementos “mundanos” e religiosos se encontram, e sua importância tem pesos diferentes dependendo da situação que o sujeito se encontra. É uma espacialidade permeável, mais aberta a novas experiências. Ser um desviado da Igreja é declarar independência.
- c) Sujeito *novo-convertido*: aquele que se batizou há pouco tempo. O novo-convertido ainda não comunga da linguagem religiosa da sua nova comunidade, ele “não enuncia pensamentos. Ele canta sentimentos” (ALVES, [1979] 2005, p.85). Sua forma de ser nos leva a refletir sobre uma possível *espacialidade intermediária*. Isto pois ela expressa uma passagem do aspecto místico (caráter mais expressivo, ligado as emoções) para o racional (caráter mais representativo, ligado a uma determinada ordem lógica) da religião. Esse trajeto não é linear, no entanto, para o jovem que está iniciando sua caminhada na Igreja, nos parece que esse percurso é bem demarcado entre a fronteira do sentir e do pensar.

Partindo desses sujeitos realizamos nossa fenomenologia cassireriana, buscando uma hermenêutica que revele os sentidos fornecidos pela religião para cada “categoria” da juventude evangélica, bem como identificar as espacialidades que se conformam a partir da apropriação do discurso religioso nesses três diferentes modos de se viver a religião.

Exploramos, ainda, os momentos de sociabilidade, pois a partir deles os jovens partilham símbolos específicos que expressam a pertença ao seu grupo, uma linguagem com seus específicos usos, rituais e eventos particulares, por meio dos quais a vida adquire um sentido e por meio dos quais os jovens realizam sua juventude.

Nesse contexto, entendemos que a abordagem etnográfica, partindo das ideias de *habitus* religioso, representações e formas simbólicas, nos ajudaram a entender como a juventude evangélica se relaciona com o caráter sagrado da religião. Em síntese, o que pretendemos com essa proposta é compreender, a partir do discurso da Igreja, alguns (dos múltiplos) sentidos que permeiam a realidade da juventude evangélica pentecostal.

O que sugerimos com a filosofia de Cassirer é que as formas simbólicas proporcionam novos sentidos para o mundo, dando a impressão para o sujeito que os vive que um novo espaço foi construído. Assim, a aplicação das verdades religiosas para compreensão do mundo cria novos espaços e espacialidades, dando ao pesquisador a possibilidade de “geografizar” o mundo dos sentidos. Essa Geografia só é possível se levamos em consideração que a articulação entre discurso religioso (universo simbólico) e mundo empírico (universo dos fatos) é feita através da ação das formas simbólicas.

Destacamos como uma importante contribuição desse trabalho a sua proposta metodológica, isto é, ouvir os sujeitos, observar suas ações, compartilhar uma parte do universo simbólico que vivem, conhecer seus desejos e aflições, para depois construir uma opinião sobre a religião que comungam e, dessa maneira, contribuir com a compreensão do fenômeno religioso juvenil.

Capítulo 01

1 GEOGRAFIA EM CASSIRER: PERSPECTIVAS PARA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Nossa intenção é apresentar algumas articulações entre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer e a geografia da religião. O objetivo é contribuir com o debate em torno da construção de uma ciência mais compreensiva que explicativa.

A fenomenologia de Cassirer é a sua maior contribuição epistemológica para a ciência geográfica. Uma leitura a partir dela sugere fazermos uma “*revolução copernicana*” (KANT, [1787] 1994) na Geografia, isto é, trocamos do centro das análises o universo dos fatos pelo universo simbólico do “sujeito-objeto”. Para isso, passamos a pensar o espaço através da atuação das formas simbólicas, conceito que pode ser entendido como: energia do espírito, onde um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente (CASSIRER, [1944] 2005b). Em outras palavras, são os aparatos artificiais da nossa consciência que projetam o conhecimento sobre o mundo, conformando (dando sentido) à realidade. Falamos aqui mais de espacialidades do que do espaço propriamente dito.

A abordagem fenomenológica, a partir da filosofia de sentido, vem enriquecer a pluralidade de interpretações sobre o espaço, a “virada linguística” nas ciências sociais tem aberto uma riqueza de possibilidades ao se pesquisar as representações e significações. Nesse contexto, a Geografia tem se dedicado a compreender o sentido dos espaços sîgnicos. As linguagens estão presentes em toda a parte, a Geografia também (COSGROVE, 1998). Por esse viés, nos propomos a investigar os simbolismos espaciais que nos revelam a complexidade do ser humano contida nas relações sociais, mais especificamente, nas que se processam no seio da religião. Por essa razão, nos aprofundamos nesse capítulo no debate em torno da espacialidade do sagrado e do discurso religioso.

O conceito *cassireriano* de formas simbólicas nos auxilia nessa tarefa de espacialização da religião. Para este filósofo, o conhecimento não está no mundo, está no sujeito. O que nós conhecemos das coisas não está nas coisas, está em nós mesmos. Somos nós que damos sentido ao mundo e objetivamos nossa realidade. Não podemos entender o mundo em si mesmo (coisa), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo). Para Cassirer, somos homens simbólicos em nossa forma de

pensar, através da linguagem construímos um mundo de símbolos – um mundo cultural – é nesse mundo “artificial” no qual o Homem vive. Existem vários “mundos” conformados a partir de diferentes formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, [1944] 2005b). A Geografia, partindo do espaço da cultura, analisa os espaços de ação formados por essas formas simbólicas. Investigamos os mundos que o Homem cria através de símbolos para nele viver.

Se o homem é um ser simbólico, seu universo também o é. O ser humano se caracteriza por superar o mundo biológico e essa ruptura do mundo natural é submetida através da cultura. A partir dela nos afastamos do mundo dos fatos, a tal ponto que, para nós, passa a ser mais real o mundo dos símbolos. É nesse mundo onde encontramos as coisas que possuem sentido, que carregam significado para nossa vida. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos, nas práticas sociais dos sujeitos. Nesse viés acreditamos ser possível geografizar o mundo dos sentidos, inclusive dos sentimentos religiosos, partindo de uma geografia do conhecimento aplicada à geografia da religião.

A Geografia presente nos mundos plasmados pelas formas simbólicas é articulada a partir do conceito de espaços de ação (GIL FILHO, 2008). É nesse espaço onde acontece a significação e objetivação do mundo. É na busca pelo sentido das coisas que a realidade se constrói.

Cassirer é um realista, pois procura entender a objetivação da realidade partindo de uma crítica da cultura. Assim, a Geografia que apresentamos não está preocupada com o espaço euclidiano somente, o espaço aqui é gerado pelas expressões (pelas ações) e forças motivadoras de tais experiências. É um espaço de ação, independente da base material, o mundo a ser expresso (através da ação) pelos sujeitos que refletem a forma simbólica que está sendo articulada (religião, ciência, mito, etc). Nossa intenção é compreender o espaço de ação, saber como ele funciona e se relaciona com outras formas simbólicas. Essa é nossa contribuição para construção de uma ciência mais compreensiva.

1.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

O desenvolvimento teórico conceitual da ciência Geográfica refletiu diretamente na maneira de se conceber uma geografia da religião, passando por abordagens positivistas, humanistas, deterministas, entre outras.

Mesmo antes do período chamado moderno, a Geografia já se preocupava com a questão religiosa. Desde os gregos, perpassando teólogos medievais até chegarmos à atualidade, a religião esteve presente na reflexão de cunho geográfico (KONG, 1990).

Algumas características são interessantes de serem observadas durante o processo de desenvolvimento histórico da geografia da religião.

De acordo com Rinschede¹ (*apud* GIL FILHO, 2007), na antiguidade clássica foi utilizada uma *geografia religiosa* elaborada a partir de uma geografia cristã. Durante a Idade Média e início da Idade Moderna, os sacerdotes cristãos criaram uma *geografia eclesiástica* alinhada à teologia. Nos séculos XVI e XVII, se observa uma *geografia bíblica*. Nos anos seguintes, séculos XVIII e XIX, inicia-se na Geografia uma *Abordagem Cosmológica*. A passagem do século XIX para o XX foi marcada pela entrada do *Geodeterminismo* (a religião marcada pelo ambiente). Estudos de Ellsworth Huntington (1907) e Ellen Semple (1911) foram influenciados pelo darwinismo. Ainda é possível encontrar divisões como *ecologia da religião* e, na primeira metade do século XX, *Ambientalismo* aplicado no estudo da geografia da religião.

Nas décadas de 1930 pelos franceses e de 1950 pelos alemães, a *abordagem social* foi aplicada para compreensão do fenômeno religioso. Na década de 1960, encontramos *abordagens interdisciplinares* e, finalmente, na década de 1980: a *abordagem da geografia das atitudes e valores* tornou-se realidade, graças à forte presença do humanismo no pensamento geográfico da época (GIL FILHO, 2007).

De acordo com Rosendahl (2005), os primeiros geógrafos do século XX a se aventurarem em busca da compreensão do fenômeno religioso foram:

- Paul Fickeler (Alemanha, 1947) – “*Grundfragen der religions geographie*” aborda questões fundamentais na geografia da religião.

¹ RINSCHÉDE, G. *Religionsgeographie*. Braunschweig: Westermann, 1999.

- Pierre Deffontaines (França, 1948) – *“Geographie et religions”* investigou as relações entre as culturas e suas representações religiosas concretas no espaço (igrejas, cemitérios, etc.).
- Maxmilien Sorre (França, 1957) – *“Rencontres de la geographie et de la sociologie”*, evidência os elementos religiosos nos textos geográficos.
- David Sopher (EUA, final dos anos 60) – Quando os estudos geográficos da religião eram fortemente inspirados pela geografia cultural da Escola de Berkeley. Sopher, geógrafo de maior expressão na área, em *“Geographie et religions”* (1967), analisa os fenômenos religiosos, abordando a interação espacial destes com uma dada cultura e seu ambiente terrestre complexo.
- H. Tanaka (1981) – Analisa a peregrinação budista na ilha de Shikoku, no Japão.
- King (1972) – Aborda a peregrinação islâmica e a organização espacial fortemente marcada pelo ritual na cidade de Meca.
- G. Rinschede (1985) e Wunenburger (1996) – Analisam a convergência dos fiéis e sua vivência no sagrado, entre outros.

Dentre todas as possibilidades apresentadas, é possível observar duas grandes tendências. A primeira corresponde a uma geografia religiosa, partindo das influências que a religião impõe à percepção humana. A segunda é uma geografia da religião, entendendo a religião como uma instituição humana com dimensões social, cultural e ambiental (PARK, 1994).

Nesse contexto, a geografia da religião aparece como “uma subdisciplina da Geografia Humana, que tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião” (GIL FILHO, 2007, p. 210).

Segundo Pereira (2009), na década de 1990 e início do século XXI, houve uma retomada nos estudos da religião pela Geografia, refletidos em alguns trabalhos como o de Kong (1990), Park (1994), Rosendahl (1996) e Gil Filho (2008).

A geografia da religião se desenvolve no Brasil a partir de 1990, ganhando força juntamente com a Nova Geografia Cultural. Inicialmente, os estudos eram pautados em uma proposta descritiva ou estruturalista da religião. Conforme aponta Claval (1999), foi a partir de uma aproximação com as Ciências da Religião que se

tornou possível fazer uma análise entre espaço e religião que privilegiasse a essência do fenômeno religioso. Através das bases fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas em seus aspectos visíveis, abrindo espaço para reflexões de cunho existencial.

As pesquisas em Geografia da Religião se dividem em dois grandes núcleos: um paranaense e outro carioca. No Paraná, encontramos o NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião) e o NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações), sendo o segundo uma rede espacializada por todo o Brasil. O núcleo localizado na cidade do Rio de Janeiro chama-se NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), centralizado na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro).

As duas escolas, UFPR e UERJ, possuem perspectivas teóricas diferentes, a saber: para Rosendahl (1999), a maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade, cujo trabalho busca examinar como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado. Essa proposta de estudo da religião prioriza uma postura funcionalista, a qual entende o sagrado enquanto algo ontológico, manifestado no espaço através da hierofania³. O sagrado nessa perspectiva é visto como algo existente *per si*, podendo se manifestar no espaço como uma força própria. Estudos nessa linha se preocupam em “apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem” (SILVA E GIL FILHO, p.76, 2009).

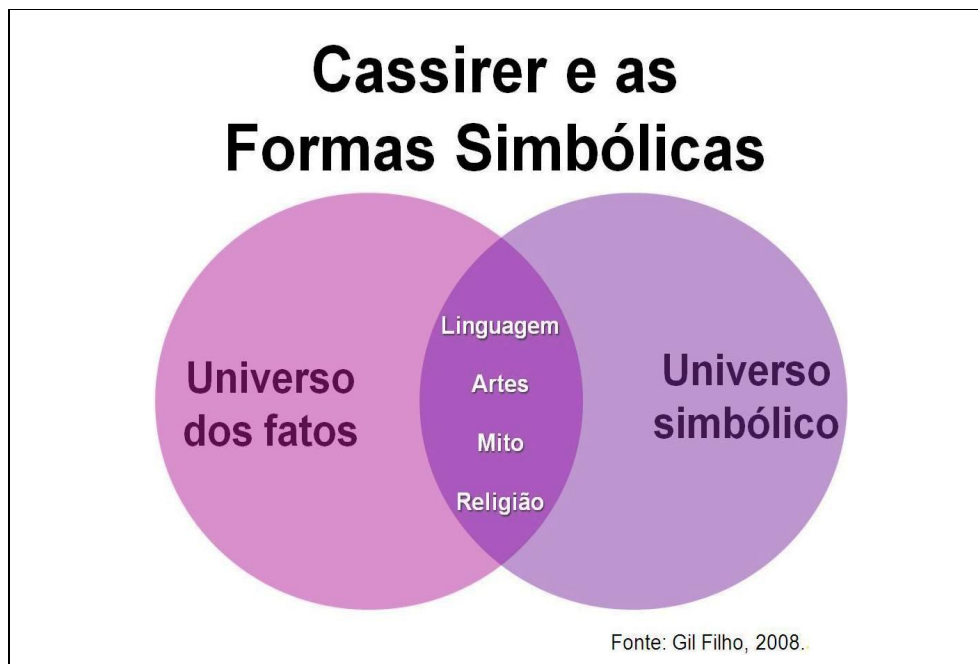
De acordo com Capalbo (1999), tradicionalmente a realidade sensível foi interpretada como “maciça, opaca e resistente”. Atualmente, a ciência está longe dessa concepção. Segundo a autora, a “*grosso modo*”,

a filosofia contemporânea não cessa de nos lembrar que não habitamos a natureza, mas sim o mundo que em sua totalidade nos envolve e que já está trabalhando pelos artefatos, penetrados pela linguagem e pela cultura. Esse mundo é o mundo da dimensão estrutural da nossa existência, representando o nosso comportamento, os nossos padrões biológicos de conduta, e a nossa criatividade. (p.220)

Na geografia da religião da UFPR, encontramos uma proposta de análise elaborada por Gil Filho (2008). Seguindo um idealismo crítico (GIL FILHO, 2007), o autor defende o sagrado em sua perspectiva epistemológica ao invés de ontológica (GIL FILHO, 2009), ou seja, o sagrado não está nas coisas (mundo material), mas o

ser humano é quem designa as coisas como sagradas. Apoiado em Cassirer, o autor afirma que o sagrado é uma forma simbólica presente na consciência, assim, as coisas tornam-se sagradas pelo olhar de quem vê através do sagrado. Nesse viés temos um sagrado epistemológico, entendido como forma de conhecimento, funcionando como um mecanismo cognitivo que liga o “universo dos fatos” ao “universo simbólico”.

FIGURA 01



O sagrado, visto nessa forma, não é a coisa em si mesma, mas antes, como é concebida por nós. Nesse viés, é uma perspectiva que busca compreender a religião partindo do caráter fenomenológico, tendo como pressuposto que através das práticas da pessoa religiosa podemos vislumbrar as espacialidades da religião. Nesse grupo de pesquisadores, no qual nos engajamos, destaca-se a aplicação de Cassirer na elaboração de uma teoria para a geografia da religião.

1.2 ERNST CASSIRER E AS CIÊNCIAS CULTURAIS

Ernst Alfred Cassirer, filósofo, nascido em 28 de julho de 1874 em Breslaw, Alemanha, onde hoje se localiza a cidade de Wraclaw na Polônia. Com 18 anos vai para a Universidade de Berlim, sete anos mais tarde, em 1899, conclui seu doutorado na mesma instituição. Em 1904, escreve sua interpretação a respeito do desenvolvimento da filosofia e da ciência moderna, indo da Renascença a Kant. O

primeiro volume permitiu sua entrada na Universidade de Berlim, onde atuou de 1906 a 1919. Destaca-se intelectualmente por seu compêndio *Philosophie der symbolischen Formen* (A Filosofia das Formas Simbólicas), publicado em três volumes no período de 1923-1929, na Alemanha. Na Europa, lecionou ainda nas universidades de Hamburgo (Alemanha), Oxford (Inglaterra) e Gotemburgo (Suécia). Chega à década de 1940 aos EUA, onde leciona em Yale de 1941-44 e na Universidade de Columbia de 1944-45. Durante o período na América, escreve livros de destaque como *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture* (Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana) ([1944] 2005b), onde se propõe a sintetizar e repensar alguns pontos da sua teoria das formas simbólicas; e sua obra póstuma *O Mito do Estado* ([1946] 1973), onde procura refletir sobre a construção do Estado. Falece de um ataque cardíaco, na cidade de Nova Iorque, no dia 13 de abril de 1945 (STANFORD, 2010).

Segundo Vandenberghe (2001, p.481), Cassirer fez parte da escola de Marburg, caracterizada por possuir duas linhas distintas de pensamento, ambas de base neokantiana. De acordo com o autor, temos:

Historians of ideas generally distinguish two principal schools of the neo-Kantian movement: the logistic school from Marburg, represented at first by Hermann Cohen and Paul Natorp (first generation) and finally by Ernst Cassirer (second and last generation); and the axiological school from Heidelberg, represented at first by Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert (first generation) and then by Max Weber and Emil Lask (second generation). These two schools are divided on whether the spirit of Kantian philosophy is best furthered by an inquiry into the logic and the foundations of the natural sciences, as was claimed by the members of the Marburg School, or by an inquiry into the theory of value and the foundations of the cultural sciences, as the members of the Heidelberg School seemed to think.²

Ernst Cassirer demonstra, a partir do seu desenvolvimento intelectual, que a análise transcendental das ciências naturais pode ser flexionada e generalizada em uma análise transcendental da cultura. Compreensão que engloba o unitário ao diversificado, através de um sistema de “worldmaking”, no qual o acesso para

² Tradução nossa: “Historiadores da ciência geralmente distinguem duas principais escolas do movimento neokantiano: a escola logística de Marburg, representada no princípio por Hermann Cohen e Paul Natorp (primeira geração) e finalmente por Ernst Cassirer (segunda e última geração); e a escola axiológica Heidelberg, representada no início por Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert (primeira geração) e então por Max Weber e Emil Lask (segunda geração). Estas duas escolas divididas sob o espírito da filosofia kantiana são mais avançadas em investigações baseadas na lógica e nas fundações das ciências naturais, como foi reivindicado pelos membros da escola de Marburg; ou por uma investigação na teoria do valor e nas fundações das ciências culturais, como os membros da Escola de Heidelberg pareciam pensar.”

realidade é mediado e constituído por símbolos, dando origem a mundos simbólicos distintos.

Cassirer desenvolveu a análise transcendental da lógica da ciência de Cohen, constituindo uma teoria geral da cultura na qual a ciência é considerada uma forma simbólica, assim como a arte, o mito, a religião, entre outras. De acordo com Vandenberghe (2001, p.481), partindo de uma base matemática: “the main thesis of Cohen’s logistic transcendental philosophy is that objects, including the objects of experience, are not given, but ‘generated’ by a prioric subjectivity”.³ Isso significa que a teoria elaborada por Cassirer parte do princípio de que todo fato é gerado através do pensamento, a realidade é uma construção simbólica.

Para Cassirer, o pensamento científico – baseado no logos, lógica que opera a razão – é caracterizado por um refinamento onde o mundo sensível e o inteligível são harmonizados na matemática. A matemática é uma ciência do espírito e não da natureza, portanto, busca a universalidade do pensar e não as particularidades do mundo empírico. “Nesse sentido, o real não pode ser alcançado por ela, pois este está impregnado de empiricidade imediata de características fragmentadas” (GIL FILHO, 2010, p.02). O real é captado somente pela intuição pura e não pelo pensamento discursivo. Em outras palavras, “de certo modo o fenômeno se apresenta sempre mais amplo do que a sua concretude imediata e, assim, o reduzimos para a idealidade intelectual para podermos fundamentar a realidade” (Idem, p.06).

Nessa perspectiva, Cassirer entende que a lógica científica não pode ser aplicada para a explicação dos mundos criados a partir dos mitos, uma vez que tais mundos não partem da mesma lógica racional, são mundos criados partindo de uma perspectiva sensível emocional da realidade (CASSIRER, [1925] 2006). Dessa forma, tanto o mito quanto a religião, as artes e a ciência são adequadas ao conhecimento dentro de uma lógica propriamente cultural, cada um contribuindo segundo suas peculiaridades. Daí o empenho de Ernst Cassirer em construir uma filosofia da linguagem preocupada com uma crítica à cultura.

Sendo membro da escola de Marburg (preocupada com a lógica e os fundamentos das ciências naturais), Cassirer inova buscando explicações no mundo

³ Tradução nossa: “a tese principal da filosofia transcendental logística de Cohen é que os objetos, inclusive os objetos da experiência, não são determinados, mas ‘gerados’ por uma subjetividade *a priori*.”

da cultura. Seu interesse repercute em reflexões que demonstram sua preocupação em relação à posição das ciências culturais, no início do século XX, bem como a relação entre ciências da natureza e da cultura. Para Cassirer, não há dualidade ideológica entre as ciências, tudo se resume a questões metodológicas.

O que realmente as distingue são os métodos de análise do objeto. Ambas as ciências expressam concepções de mundo distintas, refletindo a complexidade do todo. Todas são importantes e não há como considerar a superioridade de uma em relação à outra. Para Cassirer ([1942] 2005a, p.53),

nenhum pensador pode, portanto, envolver-se unilateralmente no campo do naturalismo ou historicismo, antes deve considerar o conhecimento da natureza e o da história como fatores igualmente necessários e igualmente legítimos do saber, que se complementam e não se excluem.

O projeto de unificação entre ciências da natureza e ciências do espírito é deixado de lado com a queda do sistema Hegeliano, que visava a construção de uma totalidade. Ambas as ciências assumem seu caráter distinto e seguem seus próprios caminhos “sem tutela filosófica de nenhuma classe” (Idem, p.53).

Para o autor, parecia ser mais que um problema relacionado com a crítica do conhecimento e da metodologia, “parecia tratar-se da luta entre duas ‘concepções de mundo’, luta fechada e trancada a toda sorte de argumentos científicos”. O fato é que ambos os argumentos, tanto das ciências naturais quanto do espírito, são fortes o suficientes para não serem derrubados, assim, nem um dos lados consegue convencer ou refutar o outro do contrário. Desse modo, o debate entre as duas concepções de mundo, afirma Cassirer “tal parece como se a decisão dependesse quase exclusivamente dos sentimentos e dos gostos subjetivos de cada investigador”. No entanto, adverte o autor, não podemos perder de vista que a característica nomotética (universal) das ciências naturais e ideográficas (individual) das sociais não se excluem, e sim se interpenetram (CASSIRER, [1942] 2005a, p.53).

1.3 A LINGUAGEM: PONTE ENTRE MATERIAL E IDEAL

Cassirer nos mostra uma dialética – dentro e fora do ser; observamos que a percepção possui esse caráter, olhamos o mundo e vemos o que está fora, as coisas em si. No entanto, simultaneamente a esse movimento de perceber o mundo

já temos significações, o sentido das coisas, ao percebermos já interpretamos, ao passo que percebemos o que está fora, vemos o que está (dentro) em nós.

Buscando desvendar as tramas que constituem essa complexa realidade, Cassirer busca pelos princípios da ciência da cultura. Para o autor, é na linguística e nos problemas históricos da linguagem onde está o paradigma fundamental da cultura. A linguagem se constitui no cerne da cultura humana e seu devir; ocupa uma posição chave na teoria das formas simbólicas.

Para Cassirer, se consideramos o aspecto material da realidade como verdade, logo toda a idealização humana é reduzida a cópias do mundo concreto, visto desse modo obras de arte, estilos, poesia, religião, mito, tudo não passa de distorção subjetiva e desfiguração da realidade.

O problema da questão posta é a mediação entre a realidade material e sua representação. Para representar algo recorreremos de algum modo aos símbolos, e todo signo, explica Cassirer, esconde em si o estigma da mediação, obrigando-o a encobrir aquilo que pretende manifestar.

Uma representação do mundo sensível se resumiria a uma simples “alusão”, que expressa uma breve abreviatura do real, uma “alusão que deve parecer mesquinha e vazia diante da concreta multiplicidade e totalidade da percepção real”. Esse pensamento nos leva ao erro, problematizando a questão o autor afirma que por esse critério, não somente o mito, a arte, a religião e a linguagem, mas até mesmo o conhecimento teórico seria mera fantasmagoria, pois como poderia refletir a natureza das coisas como realmente são, a ciência é limitada em sua essência por “conceitos”. “Mas, o que são os conceitos senão formações e criações do pensar, que, em vez da verdadeira forma do objeto, encerra antes a própria forma do pensamento?” (CASSIRER, [1925] 2006, p.21).

Para Cassirer, diante dessa problemática só nos resta uma saída: aceitar com toda seriedade a “revolução copernicana” proposta por Kant ([1787] 2001). Ao invés de procurarmos a verdade das formas intelectuais no mundo material, nos resta descobrir nestas próprias formas “a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca” ([1925] 2006, p.22).

Embasado nesse modo de pensar, a questão do que é visível toma um rumo diferente daquele proposto pela perspectiva da realidade concreta. Conforme aponta Cassirer ([1925] 2006, p.22), só é discernível para o espírito aquilo que lhe aparece em configuração definida, “e cada configuração determinada do ser tem sua origem

em um determinado modo e espécie do ver, em uma atribuição de forma e significado ideacionais”. Sendo assim, uma vez reconhecido o mito, a linguagem, a arte, a ciência e também a religião como tais formas de ideação, a questão filosófica não é mais a relação dessas *formas simbólicas* com o mundo material em si, mas sim o modo pelo qual, agora, *o mundo material e o ideal se inteiram e condicionam mutuamente*.

O ser humano vive nesse mundo simbólico, Wilhelm von Humboldt, referindo-se à linguagem diz:

O homem vive com seus objetos fundamental e até *exclusivamente*, tal como a linguagem lhos apresenta, pois nele o sentir e o atuar dependem de suas representações. Pelo mesmo ato, mediante o qual o homem extrai de si a trama da linguagem, também vai se entretecendo nela e cada linguagem traça um círculo mágico ao redor do povo a que pertence, círculo do qual não existe escapatória possível, a não ser que se pule para outro. (citado por CASSIRER, [1925] 2006, p.23)

É pela linguagem que se dá o processo de simbolização do mundo, é, portanto, a base primordial do sistema cassireriano em relação à qual outras formas simbólicas operam. De acordo com Gil Filho (2010), a linguagem em suas determinações de impressões do mundo permeia o processo de espacialização, “o mundo é objetivado por um sistema de representações que nos permite conhecê-lo” (p.06). Nesse sentido, a matéria nunca é dada *a priori*, já em sua origem passa por um processo de conformação, pois é estabelecida sob as formas de tempo e espaço. Sempre que nos propomos a observar alguma coisa ou algum ato estamos diante da face dupla da percepção. Vemos o objeto/ato e ao mesmo tempo sua significação. Temos duas direções, a do objeto e a nossa (la dirección del “ello” y la del “tu”).

La percepción entraña siempre un desdoblamiento del polo del yo respectivo al polo del objeto. Pero el mundo ante el que se enfrenta el yo es en un caso un mundo de cosas y en el outro un mundo de personas. Lo consideramos una de las veces como un conjunto de objetos situados dentro del espacio o de cambios producidos en el tiempo y que afectan a aquellos objetos; outra de las veces, en cambio, vemos en ello algo “igual a nosotros mismos. (CASSIRER, [1942] 2005a, p.58)⁴

⁴ Tradução nossa: “A percepção envolve sempre um desdobramento do pólo do eu respectivo ao pólo do objeto. Mas o mundo confrontado com o eu, é em um caso, um mundo de coisas e em outro um mundo de pessoas. O consideramos uma das vezes como um conjunto de objetos situados dentro do espaço ou de trocas produzidas no tempo e que afetam aqueles objetos; outras das vezes, em troca, vemos nele algo ‘igual a nós mesmos’”.

As pessoas vivem a realidade desse modo duplo. Para Cassirer, isso é indiscutível, somos seres simbólicos, vivendo mais no mundo dos símbolos do que no mundo concreto. Nasce assim um Homem que é entendido, antes de tudo como simbólico, ao invés de racional.

1.4 SER HUMANO – UM *SER SIMBÓLICO*

Mas afinal, o que é o Homem? A Geografia, que se diz Humana, precisa refletir essa questão. Em Cassirer ([1944] 2005b), encontramos uma resposta possível. Para o autor, no processo de desenvolvimento do Homem demos os primeiros passos na busca de um ajuste mental ao ambiente imediato, no entanto, na medida em que a cultura humana progride, encontramos uma tendência oposta. Ao invés de nos adaptarmos, procuramos sair do ambiente imediato, desenvolvendo uma visão introvertida da vida humana. Na filosofia grega esse caminho é expresso, pois a partir da interiorização abstrata do mundo, feita pelos gregos, é que houve um salto no modo de pensar que até hoje nos influencia.

Para responder a questão inicial, Cassirer invoca a concepção socrática que afirma não podermos descobrir a natureza do Homem da mesma maneira que não podemos detectar a natureza das coisas físicas, pois “as coisas físicas podem ser descritas nos termos de suas propriedades objetivas, mas o Homem só pode ser descrito e definido nos termos de sua consciência” ([1944] 2005b, p.16).

Com a emergência do pensamento científico moderno, centenas de teorias foram criadas por diferentes filósofos na busca da resposta para a ambiciosa questão, o que é o Homem? A meta principal de todas essas teorias era provar a unidade e a homogeneidade da natureza humana. Segundo Cassirer ([1944] 2005b, p.40), aí temos um problema, pois cada filósofo pensa ter encontrado a “mola mestra”, “cada pensador individual nos oferece a sua própria imagem da natureza humana”.

Assim como a ciência, o Homem foi fracionado em inúmeras partes, correspondente às diferentes áreas do saber. O ser humano metamorfoseou-se em *homo economicus*, *homo politicus*, *homo criminalis*, *homo religiosus*, *homo complexus* e para alguns a forma mais “evoluída”, o *homo rationale*.

Cassirer argumenta que em virtude desse caleidoscópio de perspectivas, “nossa teoria moderna perdeu seu centro intelectual. Adquirimos, no lugar dele, uma completa anarquia de pensamento” ([1944] 2005b, p.41). Enquanto não achamos o

fio que ligue todas esses pensamentos, “não teremos qualquer compreensão real do caráter geral da cultura humana; continuaremos perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parecem carecer de toda unidade conceitual” (Idem).

Os homens, diferentemente dos animais, constroem seus mundos além das percepções (biológicas) do mundo externo, empírico. Os homens constroem mundos simbólicos. Para a filosofia *cassireriana*, partir apenas da razão para compreender as formas da vida cultural do Homem seria um reducionismo. Todas as formas culturais são, antes de qualquer coisa, formas simbólicas.

Aí descansa a contribuição de Cassirer, o *fio de Ariadne* que pode ligar as mais diferentes concepções do Homem, pois todas elas são formas da vida cultural, conseqüentemente formas simbólicas, “logo”, afirma Cassirer, “em vez de definir o Homem como animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*” ([1944] 2005b, p.50).

Para Cassirer, as formas culturais não podem ser descritas como meramente concretas, pois sua manifestação é, antes de tudo, de ordem simbólica. Essa ordem revela ao sujeito uma liberdade em relação aos condicionantes da natureza, o Homem é livre para pensar, e conformar seu mundo. Essa autonomia alcançada através do conhecimento é operacionalizada através das formas simbólicas. Dessa maneira, o Homem pensado por Cassirer se caracteriza por ser um *Ser* simbólico e livre.

1.5 SÍMBOLO E FORMAS SIMBÓLICAS

O Homem, vivendo em um sistema simbólico “não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer em uma nova dimensão da realidade” (CASSIRER, [1944] 2005b, p.48). Não se encontra mais em um universo físico, agora vive em um universo simbólico, num mundo cultural construído pela linguagem⁵, mito, arte, ciência e a religião.

O Homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do Homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o Homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Evolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse

⁵

LINGUAGEM, *sprache* em alemão, é uma palavra que também significa LÍNGUA (idioma).

meio artificial. Sua situação é a mesma, tanto na esfera teórica quanto na prática. Contudo, o Homem vive em um mundo de fatos brutos ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive mais bem na névoa de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, em suas fantasias e sonhos. (CASSIRER, [1944] 2005b, p.48-49)

As formas simbólicas são criadas pelo que Cassirer ([1923] 2001; [1925] 2006) chama de *Espírito Linguístico*, para o qual só existe uma realidade única e definida. As formas simbólicas então, não são imitações dessa realidade, mas antes, “órgãos, dessa realidade posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós” ([1925] 2006, p.22). As formas simbólicas, assim, teriam o papel de projetar o conhecimento sobre o mundo sensível, plasmando a realidade de sentido e significado. O esquema abaixo tenta expressar essa ideia.

FIGURA 02



PROJEÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE O MUNDO SENSÍVEL ATRAVÉS DA AÇÃO DAS FORMAS SIMBÓLICAS

Org: FERNANDES, D., 2011.

Em um universo simbólico, é preciso ter claro a diferença entre símbolo e sinal. “Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais”, afirma Cassirer ([1944] 2005b, p.58). Sinais e símbolos pertencem a mundos diferentes de discurso, “um sinal faz parte do mundo físico do ser; um

símbolo é parte do mundo humano do significado” (Idem). Os sinais são meros “operadores” responsáveis por repassar uma informação qualquer, os símbolos são “designadores”, possuem profundidade em suas interpretações. Os sinais possuem sempre substancialidade, os símbolos apenas um valor funcional.

Em uma filosofia *cassireriana* o símbolo é um elemento muito forte, expressa a união de um conteúdo material ao ideal, é marcado por sua relação com o tempo e espaço. Para Cassirer o símbolo está ligado à materialidade e a ação humana, portanto também é carregado de elementos corpóreos, do agir humano pelo tempo e sobre o espaço.

Animais como os gorilas podem articular sinais, até entendê-los sob treinamentos repetitivos. O Homem por sua vez articula símbolos, que podem trazer conteúdo proposicional ou emocional. O animal possui uma imaginação e inteligência prática, o Homem uma imaginação e uma inteligência simbólicas. (CASSIRER, [1944] 2005b, p.60)

Citando o caso de Helen Keller, que nasceu cega, surda e muda, Cassirer explica a necessidade do ser humano em construir mundos simbólicos. Para que Helen pudesse conhecer o mundo ela precisou entender que tudo tem um nome, isto é, “que a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal que abarca todo o campo do pensamento humano” (CASSIRER, [1923] 2005b, p.62). Cassirer conclui que sem o simbolismo (pensamento abstrato) o homem viveria preso as suas percepções, ao mundo prático, empírico. Seríamos como os prisioneiros da “caverna” do mito de Platão, sem acesso ao “mundo ideal” que pode ser aberto de diferentes formas pela religião, arte, filosofia ou ciência.

As formas de objetivação do mundo empírico são chamadas por Cassirer de Formas Simbólicas, todas são manifestações do espírito e vivem em mundos de imagens peculiares, nos quais os dados do mundo empírico não são simplesmente refletidos, são antes criados a partir de um princípio autônomo. Para Cassirer cada forma simbólica partilha uma propriedade fundamental do espírito humano, a de ser uma forma criadora e não apenas reprodutora da realidade.

E é por este motivo que cada uma destas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais a eles se equiparam no que diz respeito a sua origem espiritual. Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma

determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do “real”. Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelo qual algo em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação. (CASSIRER, [1923] 2001, p.19)

Para Cassirer, o espírito possui uma energia autônoma, e através dela o simples fenômeno adquire um determinado significado, “um conteúdo ideal peculiar”. Essa energia plasma mundos através das formas simbólicas como a linguagem, as artes, a religião, o mito e a ciência. Essas formas simbólicas são produtoras de um mundo de símbolos próprios. Cassirer reforça a ideia de que as formas simbólicas não são espelhos que refletem o mundo empírico, diferente disso, são antes uma condição para a visão e apreensão desse mundo.

Nesse sentido, cada forma simbólica possui sua peculiaridade de tornar uma impressão sensorial em símbolo. A transformação de um dado sensível a um significado simbólico passa por um processo que pode ser descrito em uma tripla gradação de acordo com as funções: expressiva, de representação e de significação.

Assim, como também verificado em Silva (2010), observamos que na *função expressiva* não há separação entre a imagem e a coisa. Em outras palavras, a imagem torna-se o próprio conteúdo, não há como separar a imagem da realidade. A imagem não forma uma representação da coisa, ela é a própria coisa. O **mito** é a forma simbólica formada da relação expressiva com o mundo. Na *função de representação* há uma separação clara entre a imagem e a coisa, entre símbolo e conteúdo sensível. Nessa função a imagem, além de representar uma coisa, torna essa coisa presente. A **religião** é uma forma simbólica presente tanto na função de representação quanto na de expressividade. Na *função de significação*, as coisas que constituem o universo empírico não se confundem com suas representações. Nessa função há um desprendimento entre o conteúdo sensível e seu conceito. O sensível passa a ser significado pelo seu conceito. A forma simbólica da **ciência** reflete essa função de simbolização.

Cassirer ([1923] 2001) salienta que ainda que a função de expressividade dê lugar à de representação e por último significação, o Homem, por mais avançada que esteja sua consciência em direção à abstração, nunca estará desconectado da expressividade primária.

Ou seja, a religião está mais ligada a nós do que alguns gostariam, não há ninguém livre dos sentimentos mitológicos e/ou religiosos, por mais racional que se possa ser. Entender a cultura como um universo de símbolos, na leitura *cassireriana*, é uma porta que se abre para entrarmos em mundos construídos pelos sujeitos a partir das mais diferentes perspectivas. É olharmos para a religião dando-lhe a mesma importância na compreensão da realidade que o *status* científico, pois ambas as formas simbólicas partem de um mundo cultural, porém, de lógicas diferentes. As formas simbólicas oferecem uma saída para a questão epistemológica do estudo da religião. Utilizando o aporte teórico da Geografia podemos espacializar os discursos religiosos e compreender como se organizam os mundos e os espaços daqueles que professam uma fé religiosa.

1.6 ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Mergulhamos a partir daqui no universo da religião enquanto forma simbólica. Procuramos entender como os sujeitos conformam seus mundos e como espacializações são geradas nesse processo, tendo em vista que os discursos de partida são os religiosos. Cada uma das formas simbólicas propostas por Cassirer possuem uma dimensão espacial própria do pensar humano. A religião engloba seu universo simbólico através das funções de expressividade e representação. Sua origem está junto do mito, ligada à consciência da finitude humana. Para Cassirer, “desde o início, o mito é religião em potencial” ([1944] 2005b, p.146).

Inicialmente, em sociedades tradicionais, vemos que os mitos culturais são a atmosfera perene onde o Homem vive e existe. Nessa espacialidade o ser humano está mais próximo dos seus sentimentos do que de representações. O mito é não-teórico em sua essência. Sua lógica não pode ser medida por concepções científicas. O mito “realiza um momento de mediação no limiar da realidade enquanto expressão sensível e intuição perceptual” (GIL FILHO, 2010, p.06).

Mito e religião estão próximos, porém, o pensar religioso transcende o sentir mítico, se expressando através de representações. Assim como nos mitos, a noção de sagrado e profano também está presente na religião. O que os diferencia é a forma de conformar o mundo. No mito, o que prevalece são os sentimentos, na religião, o que prevalece é a representação.

A alienação entre a dimensão mítica e o pensamento religioso é a marca mais presente entre religiões que possuem livros sagrados e discursos de legitimação

históricos. O pensamento religioso transpassa as dimensões das expressões partindo assim para um espaço de representação construído a partir da linguagem e abstração própria de um espaço concebido.

Como também verificado em Silva e Gil Filho (2009), a espacialização das ideias religiosas primeiro se dá através do sentir mítico-religioso, posteriormente através da ação das palavras, pois “quando se torna dizível se espacializa” (p.78). O sentimento torna-se discurso através das narrativas, essa é a esfera da representação e da ação religiosa.

É necessário mais do que nomear o sentir mítico religioso, já que esse é subjetivo. A religião se caracteriza por ordenar a narrativa do fenômeno religioso, de maneira que a organização das ideias ultrapasse a caracterização dada pelo sentir mítico. Dessa forma, a religião passa a ser a forma de conhecimento a objetivar o mundo. Vista dessa forma, a religião não se restringe a uma modalidade social, ela se configura em um sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto.

A construção da objetividade e da espacialização das ideias religiosas se dá por intermédio das palavras, é através da oralidade ou textualidade que se difunde o saber religioso. Quando o Homem se apropria desse conhecimento, passa a ser um sujeito “espacializador” da religião utilizando-se do discurso religioso. Dessa forma, as representações que permeiam o discurso ganham meios para se espacializarem para além do espaço de criação.

O discurso fundador é o responsável por transfigurar as experiências religiosas e míticas dos seus fiéis em verdades religiosas, esse é um primeiro passo para a espacialização do fenômeno religioso. Esse discurso representa um poder simbólico gerido pelos sacerdotes. O/a líder religioso/a pode reestruturar o discurso na busca de uma maior eficácia simbólica, os enunciatários, por sua vez, espacializam a experiência religiosa no mundo. Cassirer nos dá pistas para entendermos a necessidade que o Homem religioso sente em espacializar sua experiência. De acordo com o autor, o crente conhece apenas duas coisas: a si mesmo e a Deus, e não lhe interessa conhecer mais nada.

El creyente necesita comunicar a otros su fe, infundirles su pasión y su unción religiosas para estar seguro de la fe que le anima. Y sólo puede

hacerlo por médio de imágenes que empiezan siendo símbolos para acabar convirtiéndose em dogmas. (CASSIRER, [1942] 2005a, p.79)⁶

A comunicação da fé é realizada por meio da linguagem, fruto desse processo temos a experiência do Homem religioso, que é expressa através de distinções sociais e espaciais, resultando em uma nova ordem em sua vida que passa a ser permeada pela lei divina. A conversão do fiel, através do discurso religioso, se reflete no espaço em novos trajetos e práticas sociais. Assim, a religião passa a oferecer um lugar seguro, onde a ordem impera, diferente dos impulsos anárquicos encontrados no “espaço aberto” do mundo.

O discurso cristão erigido a partir da interpretação do texto de Marcos (16, 15-16), “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura”, forma uma espacialização baseada na difusão dos ensinamentos religiosos. Pregar o evangelho torna-se uma forma de demonstrar amor ao próximo. Nesse sentido, a expansão territorial significa também a espacialização das ideias religiosas. Ao sacralizar os lugares e difundir suas representações religiosas o crente passa a espacializar o sentir religioso. As experiências próprias de cada indivíduo encontram-se em estados de latência nas narrativas, por essas constituírem-se de um caráter representacional. “A impregnação das ideias religiosas sobre a percepção leva o Homem a espacializar o sentimento religioso em ações cotidianas” (SILVA E GIL FILHO, 2009, p.79).

O processo de espacialização do fenômeno religioso ganha dinâmica através do agir do fiel. O espaço no qual ele vive é marcado pelo discurso religioso acionado para explicar a sua vida. Em outras palavras, a objetivação do mundo vai depender para o sujeito religioso das narrativas e interpretações sagradas. O espaço material funciona, dessa maneira, como propulsor e extensão do fenômeno religioso. Propulsor no sentido de ser o meio das percepções. Extensão, pois nas paisagens religiosas se apresenta como símbolo espacializado.

Diante do exposto, nos apropriamos da ideia de estruturas⁷ de Bourdieu ([1974] 1998) para dar mais clareza à maneira como o discurso religioso se

⁶ Tradução nossa: “O crente necessita comunicar aos outras a sua fé, infundir-lhes sua paixão e sua unção religiosas para estar seguro da fé que ele anima. E somente pode fazer-lo por meio de imagens que começam sendo símbolos para acabar convertendo-se em dogmas.”

⁷ Nos apropriamos da ideia de estrutura com a pretensão de articular o conceito de forma simbólica ao de *habitus* religioso (aprofundado no cap. 2). Partimos da hipótese de que as estruturas

espacializa. O discurso religioso aparece como *estrutura estruturante* da manifestação sócio-espacial da religião. As práticas sociais, por sua vez, surgem como realidades *estruturadas* a partir da forma simbólica religião. Frente a esse cenário, a instituição religiosa, seus profissionais do sagrado, cosmovisão e dogmas, aparecem como *estruturas estruturadas* do espaço religioso.

O Homem experiencia o espaço dando-lhe sentido a partir das formas simbólicas. Assim, o espaço passa de uma base material da sua existência para um espaço carregado de sentido, no caso da religião, um espaço sagrado.

1.7 O ESPAÇO SAGRADO E SUAS ESPACIALIDADES

O *homo religiosus* vive em um espaço sagrado. Partindo desse espaço o/a crente dota de sentido sua experiência cotidiana, pois a partir dele conforma seu mundo. O espaço sagrado, nesse sentido, possui um caráter material, pois é constituído de paisagens religiosas, templos e imagens. E um caráter simbólico, pois também contém discursos religiosos, territorialidades e traz em si uma carga emocional movida pela fé. O espaço sagrado é assim configurado por estruturas espaço-temporais tanto materiais quanto ideais.

É nesse espaço sagrado onde “a atividade simbólica modela o mundo em dimensões de experiências que realiza o ser. Sendo construtora de cosmovisões, a religião estrutura mundos de significados e organiza o ‘devir’” (GIL FILHO, 2007, p.220). Desdobrando as dimensões desse espaço, Gil Filho (2007; 2008) articula a ideia de espacialidades, conforme ilustra a figura abaixo:

FIGURA 03



As espacialidades constroem as articulações no interior do espaço sagrado, dando sentido ao ser religioso. Podemos dizer que existem três níveis no espaço sagrado: 1) espacialidade concreta das expressões religiosas; 2) espacialidade das representações simbólicas; 3) espacialidade do pensamento religioso. Tais espacialidades afirmam a articulação estrutural entre o espaço de expressão concreto e o espaço das representações – universo dos fatos e universo simbólico.

A *espacialidade concreta das expressões religiosas* constitui o nível da materialidade imediata, seria a dimensão objetivada, podendo ser representada tanto pelas paisagens religiosas quanto pelo templo onde acontecem os cultos e outros lugares sagrados. A *espacialidade das representações simbólicas* está ligada ao plano da linguagem, da percepção a partir do conteúdo que a religião oferece. Seria uma dimensão representada tanto pelo discurso como pelos símbolos religiosos. A *espacialidade do pensamento religioso* se refere à articulação do sensível as representações é a esfera do conhecimento religioso. É uma espacialidade encontrada nas escrituras e tradições orais sagradas bem como nos sentimentos de caráter religioso, como a mística.

O espaço sagrado e suas espacialidades são intrínsecos ao fenômeno religioso e sua manifestação. Como uma categoria de análise nos permite observamos as muitas possibilidades da religião: instituição, discurso, territorialidade, sentimento, sociabilidade, entre outros. Essa perspectiva analítica vem a acrescentar na complexa tarefa de análise geográfica do fenômeno religioso.

2 RELIGIÃO – LÓCUS DA SOCIABILIDADE JUVENIL

Juventudes, objeto geográfico? Com certeza esse não é um objeto de análise tradicionalmente abordado pela ciência geográfica. O que intentamos com esse capítulo é justamente apresentar algumas reflexões sobre essa questão. Buscamos explicar quais conexões são possíveis entre juventudes e Geografia, para isso, apresentamos alguns trabalhos que discutem o conceito de juventude e outros mais empíricos que apresentam a relação entre juventude e religião.

Em um segundo momento nos questionamos a respeito da juventude evangélica, qual seria a melhor maneira de observar as espacialidades que fluem a partir da religião para a vida dos jovens?

Entendemos que a religião, enquanto forma simbólica, permite que haja laços de intersubjetividade entre os jovens, pois comungando da mesma fé eles acabam partilhando o mesmo “mundo”.

Partilhar um universo simbólico implica numa relação de sociabilidade juvenil, formando um grupo de pares. O grupo se une em torno de uma linguagem e um *habitus* próprio constituído em torno do discurso religioso.

2.1 CONCEITUANDO A(S) JUVENTUDE(S)⁸

Juventudes é uma temática que envolve vários especialistas de diferentes disciplinas, da Sociologia, Antropologia, Psicologia, Pedagogia e, mais recentemente, também da Geografia. Essa discussão já encontra algumas referências na nossa área, porém, ainda muito ligadas à discussão sobre ensino de Geografia e, nem sempre, em diálogo com os outros campos disciplinares. Por isso, para realizarmos uma conceituação, ainda que preliminar, temos recorrido a esses outros campos do saber, com os quais devemos estabelecer interlocução.

Em primeiro lugar julgamos importante pensar no processo mesmo de formação desse “objeto” de preocupação científica, ou seja, quando e por que a juventude começa a interessar à reflexão acadêmica?

⁸ Parte desse texto foi publicada em formato de capítulo de livro, sob o título: “Juventudes, Geografia e Religião: aproximações possíveis”. (FERNANDES E TURRA NETO, 2007c)

Buscando responder a questão nos apoiamos em Abramo (1994), que situa a discussão de juventude na modernidade da sociedade ocidental, quando finalmente surgem as condições necessárias para a sua emergência enquanto categoria social e etária separada. A autora afirma, citando Ariès (1981), que na sociedade medieval não havia separação entre o mundo infantil e o adulto, assim como não havia uma separação pronunciada entre o universo familiar em relação ao universo do trabalho e ao social mais amplo. Portanto, não existia uma concepção de juventude para sociedade ocidental da época.

Por isso, podemos concluir que a juventude é uma construção da sociedade moderna, no seu processo de secularização e de rompimento com as tradições, um processo que não chegou a se realizar plenamente e que hoje vivenciamos seus reflexos. Esse período coincide com a fase do capitalismo em que imperavam as manufaturas, dominadas pelos novos burgueses, classe que estava em constante ascensão.

É dentro desse contexto que ocorre uma mudança notável, fundada em dois fenômenos centrais. O primeiro é a transformação da família, que perdeu sua antiga sociabilidade coletiva e se retraiu para a esfera privada, tornando-se elemento central para as referências morais, reorganizando-se em torno da criança e construindo, entre ela e a sociedade, o muro da esfera privada. O segundo fenômeno foi a mudança e extensão da instituição escolar. Se a criança já estava separada do meio social mais denso pela família, com a escola passa a ser separada também dos adultos em geral, passando por um período de isolamento até estar pronta para “entrar no mundo”.

O sentimento moderno de infância começa a se constituir nas sociedades europeias no século XVII, mas é somente no século XX que a adolescência aparece como uma etapa socialmente distinguível.

A sociedade capitalista se constrói sob desigualdades e exploração, realidade refletida no surgimento das classes sociais. Assim, conforme argumenta Abramo (1994, p.06), “a juventude é uma condição variável no interior de uma dada sociedade e que pode estar restrita a determinados grupos desta”. O que está posto é que, a princípio, não eram todos os grupos sociais que podiam formar separadamente suas crianças do mundo do trabalho e colocá-las na instituição escolar para se prepararem para o futuro. Nesse sentido, a categoria criança e, posteriormente, a categoria juventude, foi, num primeiro momento, restrita às classes

privilegiadas. Desta forma, no século XVII, o núcleo principal da população da escola era composto de crianças e jovens de famílias burguesas, filhos de nobres e, em menor escala, artesões e camponeses.

O século XVIII é marcado pelo surgimento do liceu, um segundo período de estudos mais longo que exigia mais tempo, dedicação e exclusão da vida produtiva. A escola – período curto –, era para o povo. O liceu enquanto prolongamento do período escolar para os burgueses correspondia à condição de juventude.

O final do século XIX traz mudanças profundas, é marcado por lutas sociais movidas pelos operários, por melhores condições de trabalho nas fábricas do mundo capitalista. No início do século XX, toda uma cultura, cujas matrizes estão no século passado, havia se desenvolvido no interior do movimento operário. Os trabalhadores, nesse período, conquistaram uma série de direitos, como a jornada de oito horas, salário justo, férias, aposentadoria e, o que é mais importante para nosso estudo, assistência médica e educação pública, o que significou também a difusão da condição juvenil para os outros setores sociais.

Foi assim que a juventude surgiu como uma ampla categoria social, distinta no seio da sociedade e que começou a ganhar evidência pela sua organização e sociabilidade em grupos de idade, pela sua colocação no espaço público de forma ruidosa foi, nesse processo, também se constituindo em objeto de preocupação de autoridades, educadores e cientistas sociais. A tematização da juventude na ciência é algo, portanto, que nasce junto com o "objeto" de estudo.

Quando movimentos de cultura juvenil começaram a fazer aparições excêntricas no cenário público, a juventude entrou na tematização das ciências sociais como um problema da sociedade moderna. Como exemplos de grupos juvenis que representavam problemas por romperem com algumas normas da sociedade, temos: *teedy-boys*, *rockers*, *mods*, *parkas*, *skinheads* e, por fim, *punks* (COHEN, 1996).

A princípio emergiram considerações da juventude como potencialmente rebelde, como em contraste com a ordem social, capaz de propor modos de vida excêntricos, por um lado, ligados à juventude escolar e universitária. Por outro, a juventude das classes baixas, que também começou a aparecer no cenário, em contraposição ao mundo adulto, foi tematizada pelo viés do desvio e da criminalidade.

Rebeldia, revolta e delinquência foram as chaves interpretativas que acompanharam a ciência na sua tematização sobre a juventude ao longo de todo o século XX, servindo de explicação para a manifestação de grupos juvenis de várias gerações que percorreram esse período histórico. Esses estudos e teorias se esforçaram por descobrir uma essência para a juventude, em formular um conceito que fosse generalizável no tempo e no espaço.

Um *insight* importante no estudo sobre as juventudes é fornecido por Mannheim (1982) e apropriado por Abramo (1994; 1997) e diz respeito ao conceito de geração, que permite pensar cada período histórico colocando questões específicas que demandam dos jovens daquele período respostas únicas.

O cenário juvenil hoje se apresenta bastante diversificado, muitos pesquisadores se debruçam diante dos desafios e criam novos conceitos buscando entender a juventude e “seus mundos”. Nesse sentido, Pais (2003) é um dos autores que caminha para entender a juventude como plural. Em seus estudos, separa as diferentes teorias sobre a juventude em duas correntes de pensamento: a geracional, que toma a juventude como uma unidade enquanto geração, ou seja, que remete à ideia de similaridade de experiências entre indivíduos que nasceram num mesmo momento histórico; e a corrente classista, que entende juventude na sua diversidade social, analisando as diferentes maneiras de se viver a juventude de acordo com a classe social de origem. Em ambas as correntes, o conceito de subcultura juvenil aparece ligado ao de cultura dominante. O que difere a subcultura juvenil da dominante, dentro da corrente geracional, seria a oposição dos jovens à cultura dos mais velhos. Para a corrente classista, as subculturas juvenis ou seriam formas de resistência à cultura da classe dominante, ou a sua expressão linear.

Como para o autor, nenhuma das duas correntes é suficiente para entender a complexidade do fenômeno juvenil contemporâneo, busca interpretar a juventude unindo ambas as correntes, argumentando que ela deve ser vista em sua unidade, mas também em sua diversidade, pois não há um conceito único de juventude. A partir desse momento constrói uma perspectiva nova, a de “culturas juvenis”, que é particularmente “frutífera” para o nosso trabalho. Tentando apresentar uma síntese da forma como, por esse conceito, o autor articula e ultrapassa as duas correntes, buscamos suas palavras:

Por *cultura juvenil*, em sentido lato, pode entender-se o sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase de vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais.[...] No entanto, para além da apregoada atracção que alguns aspectos da cultura juvenil (tomada em sentido lato) exercerão sobre jovens de diferentes meios sociais, é admissível que esses valores sejam mais ou menos prevaletentes e diferentemente vividos segundo os meios sociais e as trajectórias de classe em que os jovens se inscrevem. (PAIS, 2003, p. 69)

O autor deixa claro que se propõe a olhar as culturas juvenis a partir de diferentes ângulos, tanto que algumas vezes elas aparecem em seu trabalho como culturas de geração, outras de classe, outras vezes, ainda, como culturas de gênero, de rua, etc. Nesse sentido, o autor se propõe a pensar os contextos específicos, vivenciados no cotidiano, que conduzem a diferentes modos de viver a condição juvenil. Seu trabalho empírico, pelo qual reconstrói a teoria, deu-se em três contextos sociais distintos na cidade de Lisboa, onde concluiu que há variadas respostas para as mesmas questões geracionais e há questões específicas que se impõem aos jovens em diferentes contextos sociais.

Carrano (2002a) é outro autor que nos informa a respeito do pluralismo que envolve a juventude, questionando definições essencialistas. Para ele, “o que chamamos juventude não existe em abstrato. Os jovens são sujeitos de um processo histórico concreto no qual há pesos, medidas, densidades, cores, cheiros, formas e conteúdos específicos” (CARRANO, 2002a, p.98). Afirma ainda que para pensar os jovens no Brasil implica levar em conta as enormes disparidades sócio-culturais existentes e os diferentes contextos nos quais esses se constroem como sujeitos.

Ideia também partilhada por Dayrell (2005), para quem entender a juventude brasileira não é possível sem relacionarmos o contexto de crise pelo qual passa a nossa sociedade, crise no sentido de mutações e recomposições profundas nas relações sociais, nas quais se esgotam modelos anteriores e ainda não estão delineados os novos, com reflexos nas instituições de socialização, como a família, o trabalho e a escola.

Dayrell utiliza o termo “culturas juvenis” de Pais (2003) para diferenciar o modo de ser jovem a partir do estilo e das suas práticas cotidianas. Para ele, antes de “[...] construir um modelo prévio e por meio dele analisar os jovens, [...] [seria preferível se perguntar], a partir do cotidiano vivido [...] como eles constroem um determinado modo de ser jovem” (DAYRELL, 2005, p. 27). Assim, vê a juventude no

plural, que expressa um conjunto de significados compartilhados, de símbolos específicos que comunicam a pertença a um determinado grupo, com linguagens, rituais e eventos particulares, por meio dos quais a vida adquire certo sentido.

A partir dessas breves análises consideramos juventude como uma categoria socialmente produzida, ao mesmo tempo em que constitui um momento determinado na vida das pessoas, um momento que tem um valor em si mesmo. Como argumenta Dayrell (2006, p. 04),

A juventude constitui um momento determinado, mas que não se reduz a uma passagem, assumindo uma importância em si mesma como um momento de exercício de inserção social, no qual indivíduos vão se descobrindo e descortinando as possibilidades em todas as instâncias da vida social, desde a dimensão afetiva até a profissional. Esse processo é influenciado pelo meio social concreto no qual se desenvolve e pela qualidade das trocas que este proporciona, fazendo com que os jovens construam determinados modos de ser jovem. É nesse sentido que enfatizamos a noção de juventudes, no plural, para enfatizar a diversidade de modos de ser jovem existentes.⁹

São as formas de sociabilidade realizadas por essa juventude plural que nos interessam. As muitas maneiras de ser jovem, as culturas juvenis particulares e contextualizadas. Tal perspectiva abre muitas possibilidades para uma abordagem geográfica das juventudes, na medida em que pensamos que os contextos próprios de realização de modos particulares de ser jovem não são apenas sociais, mas são também espaciais ou, num sentido mais explicitamente indissociável, são contextos socioespaciais específicos.

2.1.1 Geografia e Juventude(s)

Ao observarmos pesquisas sobre juventudes a partir do olhar geográfico notamos uma preocupação, a princípio, com o papel do contexto socioespacial na construção de formas específicas de vivências juvenis, articulando conceitos como os de território e territorialidade juvenil. Há exemplo citamos as contribuições de Turra Neto (2004, 2008); Fernandes *et al* (2007b); e, Fernandes (2009). Nesse sentido, o lugar dos/as jovens na cidade representa possibilidades e limites para suas vivências, a circulação pelo espaço da cidade permite com que inúmeras conexões sejam possíveis, refletindo assim em uma incrível diversidade de “culturas

⁹ Essa perspectiva contrasta com aquela que vê a juventude a partir de sua negatividade: aquilo que não é mais a criança, mas ainda não é o adulto, que está numa fase de passagem, de transição, numa fase de crise em busca de novas referências culturais, diferentes daquela da família.

juvenis”. Toda essa diversidade cultural juvenil se reflete em diferentes formas de apropriação do espaço urbano, imprimindo nele marcas, por meio de territorialidades juvenis, e delimitando diferentes territórios, indícios de complexos processos de tensão e negociação por espaço.

A análise da literatura voltada à Sociologia da Juventude nos revela possibilidades abertas para uma abordagem geográfica, pois conceitos como lugar, espaço, cidade e globalização são também constantemente acionados por diferentes especialistas de diferentes campos do saber que discutem o fenômeno juvenil.

Para Cardoso e Turra Neto (2011), o diálogo entre os estudos de juventudes e a Geografia ainda está em fase de incubação, sem teorias sistematizadas ou diálogos interdisciplinares. Reflexo disso é a crescente preocupação com a espacialidade das culturas juvenis, expressos nos trabalhos de Sociologia da Juventude, que, no entanto, não apresentam precisão conceitual por estarem distantes de uma aproximação teórica com a ciência geográfica. Isso não significa que o espaço, enquanto objeto, é algo exclusivo da Geografia, mas é preciso reconhecer que ela é a ciência que se preocupa teórica e metodologicamente sobre as abordagens do espaço. Os autores concluem esse pensamento afirmando que,

Um debate sobre a espacialidade da condição juvenil, que não estabelece interlocução com a Geografia, pode deixar de explorar todas as possibilidades que a abordagem espacial oferece para o desvendamento da dinâmica das juventudes, contemporâneas ou não. Essa limitação das pesquisas em outros campos disciplinares, não significa, contudo, que elas devem ser rejeitadas em sua totalidade. Pelo contrário, são trabalhos que contribuem imensamente para o debate sobre juventudes e que apresentam, inclusive, questões importantes para que a própria Geografia possa pensar as espacialidades humanas atuais e repensar seus próprios conceitos. (CARDOSO E TURRA NETO, 2011, p.11)

Para os autores, a Sociologia da Juventude, que já havia realizado uma “virada cultural” ao privilegiar aspectos culturais nas formas de “ser jovem”, agora encontra-se na eminência de conduzir também uma “virada espacial”. Isso repercute em um momento onde a Geografia tem a possibilidade de ensinar e de aprender com o estudo das juventudes.

2.1.2 Juventude(s) e Religião¹⁰

Como entendemos juventude em sentido plural, articulada a contextos socioespaciais e culturais específicos, que permitem formas particulares de vivência da condição juvenil, necessitamos então apresentar a nossa “juventude”. Falamos da juventude evangélica, formada a partir de referências da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, localizada na cidade de Guarapuava, mais especificamente no Templo Sede, localizado na área central.

Assim, nossa proposta é articular Geografia, religião e juventude evangélica. Trazemos em tela alguns trabalhos onde encontramos a ligação entre juventudes e religião, apesar dessas pesquisas apresentarem conhecimentos que podem interessar a uma vasta área do conhecimento social, elas ainda são raras.

Costa (2004), no artigo “Os carecas de Cristo e as tribos urbanas do *underground* evangélico”, faz um relato do envolvimento de jovens paulistas membros de grupos *skinheads* com Igrejas Neopentecostais. No fim da década de 1980 e início de 1990, as Igrejas começaram a assumir um papel mais liberal, principalmente no caso das neopentecostais. Antes disso, os jovens que entravam para igreja “buscavam apoio e proteção para enfrentarem as agruras do cotidiano e as incertezas da vida, no interior dos templos. Só que, ao fazê-lo, deixavam de ser um careca ou um *punk*” (COSTA, 2004, p.49). A partir da flexibilização dessas igrejas os jovens não precisam abdicar do seu grupo para frequentá-la, entretanto, necessitavam se adequar. Podem manter o visual, contudo, precisam deixar de lado a violência, rixas e atitudes intolerantes.

Em um estudo sobre a relação juventudes e religião no México, Cruz (2000) utiliza elementos “socioestéticos” para diferenciar grupos juvenis. A partir de entrevistas e metodologia participativa, constrói um banco de dados sobre várias identidades presentes nesse cenário. A que mais nos chamou atenção foi a dos jovens “Raztecas”. Segundo a autora, esse grupo faz uma miscigenação interessante entre elementos do sagrado das religiões dos seus antepassados, os Astecas, e da cultura negra, representada pela religião Rastafari.

Carrano (2002b), ao descrever a juventude que frequenta a mancha de lazer da rua Coronel Carvalho, em Angra dos Reis, faz um relato sobre a “mocidade

¹⁰ Uma reflexão sobre esse tema foi elaborada para o evento “I Seminário de Pesquisa Juventudes e Cidade” em Juiz de Fora/MG. Encontra-se nos anais sob o título: Juventudes e Religião: contribuições a partir da Geografia da Religião. (FERNANDES, 2011)

evangélica”. Em sua abordagem, ele apresenta a concepção de sagrado e profano trazida pelos jovens. Segundo Carrano (2002b, p.85), para alguns evangélicos a cidade se encontra dividida entre espaços de *salvação* e *perdição*,

As categorias de salvação e perdição permitem perceber as diferenciações territoriais que delimitam os espaços de circulação dos evangélicos. Os espaços de salvação são aqueles onde a presença dos elementos de evangelização são fortes e atuantes. Os espaços de perdição são os territórios do demônio. Espaços esses que os jovens evangélicos encontram nos espaços do vício e da perdição e que ainda não teriam encontrado a verdade, expressa na palavra de Jesus.

O autor ainda argumenta que quando procurou traçar os trajetos desses jovens pela cidade, percebeu uma forte homogeneidade que privilegia os espaços potencialmente salvadores. Porém, no decorrer do trabalho percebeu que alguns jovens evangélicos procuram ficar na linha de fronteira entre os espaços.

No campo da Geografia, Peluso e Tormim (2005) trabalham com mudanças de identidade e de comportamento observadas entre jovens sujeitos a situações de marginalidade e violência, que atuam no Movimento de Jovens da Igreja Católica, no Distrito Federal. Procuram identificar como o pertencimento a um grupo religioso influencia as visões de mundo e de si mesmos e refletir sobre como a exclusão social contribui para a construção de um imaginário social que penaliza os jovens pobres.

As autoras esclarecem que o trabalho não é sobre religião e tem por objetivo entender o movimento religioso como mediação de mudança de identidade e de comportamento. “Assim, a religião atravessa o discurso dos jovens e estabelece os parâmetros para que cada um fale de si próprio, dos outros e do mundo” (PELUSO E TORMIM, 2005, p.129).

Vemos nesse trabalho uma comparação entre jovens da periferia e do centro e as diferenças de apropriação do discurso religioso entre os dois grupos. A juventude que mora na área central não participa apenas do grupo religioso católico, mas também de um grupo tradicional e conhecido da cidade. Assim, o grupo de jovens é quase uma instituição que permite o reconhecimento de seus jovens como possuidores de uma identidade positiva de si mesmos e escapam da moral e dos costumes duvidosos dos outros jovens que estão na cidade, que se encontra invadida pelo caos e a desordem trazida da periferia.

Para os jovens moradores da periferia, o grupo católico é visto como uma “válvula de escape”, onde encontram “um sentido estável de si”. Participar do grupo, nesse sentido, permite ao indivíduo incorporar referenciais diferentes daqueles que o cercam e superar os estigmas que logo os associam à violência e à criminalidade, que contribuem para a formação de uma identidade social negativa. Quando esse/a jovem participa do grupo de jovens católicos, passa a estar livre dos atributos do marginalizado. Esse estudo consegue expor as contradições das construções simbólicas entre centro e periferia nas cidades brasileiras partindo de uma abordagem que privilegia a relação entre religião e juventude.

A pesquisa de Novaes (2005) apresenta dados estatísticos sobre a relação jovens e religião. Para essa autora, além das análises de classe, de gênero, de raça ou cor, de local de moradia, de opção sexual, de estilo ou gosto musical, a religião pode ser vista como um dos aspectos que compõem o mosaico da grande diversidade da juventude brasileira. Na pesquisa “Perfil da Juventude Brasileira”, realizada no início de 2004, “a religião ocupou um lugar surpreendente entre os assuntos que os jovens gostariam de discutir não só com os pais, mas também com os amigos e com a sociedade” (NOVAES, 2005, p.263-4).

Os jovens brasileiros, nascidos no final da década de 1970 para cá, encontraram o mundo mudado. Eles fazem parte de uma geração pós-industrial, pós-Guerra Fria e pós-descoberta da ecologia. Vivem as tensões e os mistérios do emprego, da violência urbana e do avanço tecnológico. Em um contexto de intensificação da difusão de informações, a cultura midiática também oferece espiritualidades. Para os jovens de hoje, multiplicam-se igrejas e grupos de várias tradições religiosas. Para eles também existem possibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades em uma síntese “pessoal e intransferível”. Em síntese, nos dias atuais, surgem constantemente novas possibilidades sincréticas que, ao mesmo tempo, (re)produzem identidades institucionais e até novos fundamentalismos. (NOVAES, 2005 p.264-5)

Para mostrar a abertura das religiões aos jovens, Novaes afirma, por exemplo, que os versículos da bíblia são cantados em letras de *rap*, aparecem escritos em *outdoors* no centro das cidades, nos muros das favelas e periferias, não precisam se submeter à autoridade dos mediadores religiosos tradicionais. A TV permite ter acesso a programas espíritas, a rituais de certas Igrejas. Nas lojas de produtos esotéricos, nas feiras, no rádio, os jovens já encontram ofertas de “orientalização” das crenças ocidentais, convivendo com uma difusa negação do dualismo cristão.

Com base na “perda” de fiéis da Igreja Católica, identificada nos últimos anos, Novaes (2005, p. 268) se pergunta sobre as possibilidades de transferências intergeracional do catolicismo. Para ela, “os jovens desta geração estão sendo chamados a fazer suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo. Aí entram, sobretudo, os evangélicos pentecostais.”

A literatura internacional demonstra interesse pelo tema em questão, Hopkins (2007) sugere que os geógrafos deveriam investir mais esforços em pesquisas que envolvam debates em torno de religião, juventude, racismo e masculinidades. Citando o trabalho de Dwyer (2000)¹¹, Hopkins faz referência à forma como os jovens muçulmanos do sexo masculino usam a religião para justificar sua autoridade, reforçando gêneros patriarcais locais; para o autor essa é apenas uma, das poucas referências sobre os jovens homens religiosos e racializados na Geografia Humana. Para Hopkins, o encontro da Geografia com a Religião é algo que aconteceu em poucas ocasiões na Geografia Humana, no entanto, já se apresentam sinais de que isso esteja mudando.

Lily Kong (2001, 211) declara sua insatisfação pela forma que a religião é incompreendida e “rotulada como esgotada, supostamente atraindo poucos pensadores”. A religião, nesse cenário, é com frequência deixada em segundo plano, ou combinada e absorvida pelo estudo de raça.

Na literatura estrangeira, observamos que há uma Geografia da Criança e do Jovem florescendo (SKELTON e VALENTINE, 1998; MATTHEWS e LIMB, 1999; HOLLOWAY e VALENTINE, 2000; AITKEN, 2001), no entanto, aponta Hopkins (2007), ainda são poucas as investigações entre os jovens que estão no limite entre infância e idade adulta, aqueles na faixa dos 16 aos 25 anos; e menos ainda pesquisas que procuram discutir a relação juventude, religião e gênero.

Hopkins (*et al*, 2011), procurando explorar esse campo, analisando a influência intergeracional na construção de identidades religiosas em jovens cristãos escoceses, revelando conflitos e o complexo modo de como os jovens são, ou não são, influenciados pelas relações intergeracionais. Seus apontamentos demonstram que locais como a casa dos avós, os trajetos até a igreja, os grupos de jovens, as práticas e relações com a cultura popular, tudo apresenta influências significantes na vida e na religiosidade dos jovens. Os autores incentivam novas pesquisas

¹¹ DWYER, C. Negotiating diasporic identities: young British South Asian Muslim women. **Women's Studies International Forum**, nº 23, 2000. p. 475-486.

afirmando que os “geógrafos da religião e juventude podem focalizar mais de perto as diversas espacialidades e articulações da religiosidade juvenil e das relações sociais inerentes a elas” (2011, p.326).

Depois desse *tour d’horizon* pelos trabalhos envolvendo o debate juventudes e religião, procuramos então contribuir com essa literatura apontando possibilidades de análise partindo especialmente da Geografia da Religião. Acreditamos que a teoria elaborada sob essa ótica traz novas perspectivas sobre as maneiras de *ser* jovem hoje, especialmente em relação à forma que os jovens “constroem seus mundos”.

Observamos que a literatura que trata da relação juventudes e religião destaca conceitos como: identidade juvenil, sociabilidade, grupos culturais e “hibridismos” (envolvendo religião e outras redes simbólicas). Nesse viés, a religião aparece como cultura; um lócus da sociabilidade juvenil como muitos outros. A igreja é local de reunião, e a comunidade religiosa o grupo de “iguais” onde o jovem se envolve para construir sua identidade, marcando fronteiras com demais grupos. Esse olhar para com a religião possibilita inúmeras análises da vida social juvenil, no entanto, deixa de lado o caráter transcendental e sagrado do fenômeno religioso, que preenche a vida de seus fiéis com respostas existenciais e um *ethos* que orienta a vida do/a jovem crente.

É nesse ponto que pretendemos contribuir. Notamos que mesmo diante do cenário de “juvenelização da religião” e “hibridismos culturais”, é possível percebermos o crescimento de movimentos religiosos conservadores/tradicionais como as Igrejas Pentecostais, tendo como exemplo a presença secular no Brasil da Igreja Assembleia de Deus. Perguntamo-nos então, qual o sentido da religião na vida desses jovens?

Entendemos que para responder a tais questões precisamos mergulhar para além das pesquisas que citamos anteriormente, é preciso entender o mundo do jovem partindo da religião, entendendo a religião como um “mundo de palavras”: um universo que o jovem habita e através dele preenche de sentido a sua vida e tudo a sua volta. É com esse sentimento que buscamos nas *Formas Simbólicas* um caminho viável para algumas respostas.

Procurando a melhor maneira de compreender esse “mundo”, trazemos, como auxílio as ideias de *habitus* religioso e representação. Ambos os conceitos nos forneceram um “norte teórico”, sobre o que observar estando em campo.

2.2 *HABITUS* RELIGIOSO

Habitus é um conceito antigo, recuperado por Pierre Bourdieu ([1974] 1998) e trabalhado principalmente pela sociologia. A obra de Bourdieu pode ser entendida como uma teoria da prática a partir de estruturas sociais fundamentada em conceitos-chave, tais como: *habitus*, campo e capital. Suas heranças intelectuais são variadas, segundo Thiry-Cherques (2006, p.28):

A formação filosófica, a prática etnológica e a da posterior dedicação à sociologia ancoram Bourdieu à filosofia das ciências, na tradição de Bachelard [...], **ao pensamento de Cassirer [...], tanto no que se refere à sua filosofia das formas simbólicas, como à sua concepção relacional do conhecimento**, e à fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty; trinômio ao qual ele une o modelo estruturalista de Lévi-Strauss. Mas as suas fontes se estendem ao marxismo e ao diálogo intelectual com contemporâneos, como Althusser, Hebermas e Foucault. (grifo nosso)

Para o autor em foco, a postura de Bourdieu se coloca a meia distância entre o subjetivismo, que privilegia a gênese social das condutas individuais, e o estruturalismo, que não leva em consideração a dinâmica histórica e as determinações individuais. Ortiz (1994) afirma que é complicado situar Bourdieu na corrente de pensamento sociológico moderno, pois sua obra é difícil de ser situada em relação a uma escola, posto que seu pensamento é profundamente original.

Habitus é uma ideia filosófica antiga, suas raízes encontram-se na noção aristotélica de *hexis*, construída na sua doutrina sobre a virtude, “significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral que orienta os nossos sentimentos e desejos numa situação e, como tal, a nossa conduta”. Foi na Escolástica medieval onde o termo foi retrabalhado e traduzido para o latim como *habitus* (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por Tomás de Aquino. Esse termo foi utilizado por sociólogos da geração clássica como Durkheim, Weber e Veblen. Na fenomenologia, aparece de forma mais proeminente nos escritos de Husserl “que designava por *habitus* a conduta mental entre experiências passadas e ações vindouras”; também utilizava o termo como cognato para *habitualität* (conhecimento habitual). O termo *habitus* também figura de passagem por alguns estudantes de Husserl como Norbert Elias, que fala de “*habitus* psíquico das pessoas ‘civilizadas’” (WACQUANT, 2007, p.05-6).

Bourdieu, retomando esse conceito, sugere uma renovação dessa ideia de modo que seja aplicada em termos práticos pela sociologia, dessa forma o *habitus* para ele,

é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente. (WACQUANT, 2007, p.06)

Conforme aponta Bourdieu (apud WACQUANT, 2007), o *habitus* pode ser compreendido como a introspecção de um mundo; assim, como um capital cultural, é passado de geração para geração, é produzido e transformado, “produz história na base da história”, desta forma, “assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo” (p.08).

Para Bourdieu, os indivíduos criam o mundo social através de instrumentos incorporados de construção cognitiva, no entanto, diferente da posição encontrada em Cassirer, estes instrumentos cognitivos são entendidos como resultado do mundo social. Em outras palavras, para Cassirer é a consciência que gera a vida, em Bourdieu é a sociedade que gera os mecanismos da consciência que, por conseguinte, resultam em um *habitus* social.

O conceito que apresentamos se mostra como uma ferramenta importante para a análise de atitudes subjetivas que são capazes de estruturar as representações e a geração de novas práticas. É, nesse sentido, um recurso mediador entre os indivíduos e as estruturas. Para nosso estudo, pensamos nesse termo enquanto mediador dos/as jovens e a religião representada pelo seu discurso.

Setton (2009) nos aproxima de Lahire¹², estudioso de Bourdieu. Para este pensador não se pode pensar o indivíduo da atualidade sendo regido por um único princípio de conduta. Hoje o que se percebe são jovens socializados em uma multiplicidade de princípios, essa realidade poria em xeque a teoria do *habitus*. Para Lahire, os indivíduos não agiriam o tempo todo de maneira coerente a partir de um sistema coerente e único. De acordo com Setton (p.299), “apoiado no conceito de *habitus*, Lahire afirma que Bourdieu constrói um homem perfeito, enquanto a realidade demonstra ser o indivíduo altamente complexo”.

¹² Bernard Lahire é atualmente professor da École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines e diretor do grupo de pesquisa sobre socialização no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na Universidade Lumière, Lyon 2, França. Lahire se considera um admirador e, ao mesmo tempo, grande crítico da obra de Bourdieu.

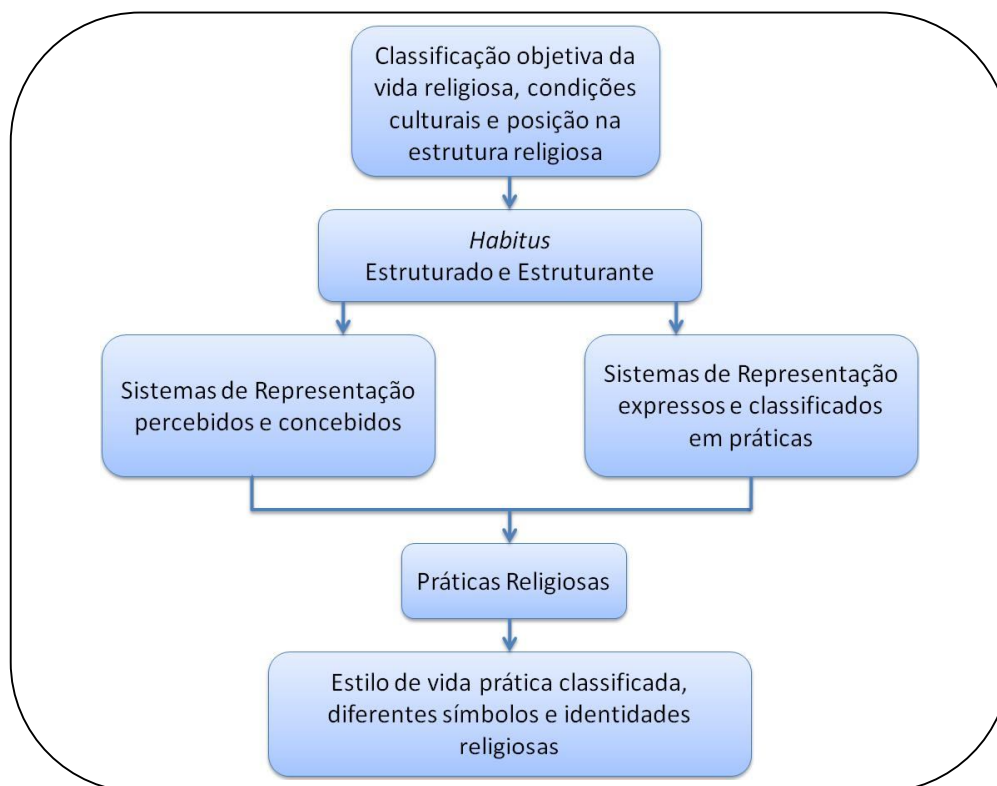
Transportando o problema para esfera da filosofia de Cassirer nos deparamos com uma realidade que poderia ser formada a partir de diferentes formas simbólicas. Fernandes (2006) analisou a coexistência de diferentes formas de compreensão de mundo, a partir das formas simbólicas, mito, religião, ciência. Notou que o pluralismo epistemológico desencadearia contradições culturais, uma vez que cada forma simbólica se julga portadora da verdade. Entendemos que essa é uma questão interessante para ser pensada, no entanto, dentro dos limites da nossa proposta de pesquisa o que nos interessa de modo mais direto é a forma simbólica religião. Nesse caso, talvez em nossas conclusões venhamos a nos deparar mais uma vez com essa questão da coexistência das formas simbólicas.

Enquanto forma simbólica, a religião estrutura a experiência e a expressa no mundo através das práticas sociais. Sendo a religião uma autoridade permeada pelo sagrado, ela é legítima, por meio de suas doutrinas ela redimensiona e submete as tendências do mundo natural e social. Através da religião o espaço e as relações socioespaciais ganham sentido, a forma simbólica projeta o conhecimento religioso sobre o mundo, o espaço de ação do Homem religioso transforma-se no seu mundo de significados, com suas leis e práticas específicas.

A consciência determina a vida. O poder religioso pode ser utilizado como poder de transformação das representações, disso resultam as práticas dos leigos como um novo *habitus*, impresso pela gestão dos bens religiosos “como base no pensamento, ação e percepção, segundo as normas de determinada representação religiosa do mundo” (GIL FILHO, 2008, p.53).

O *habitus*, como queremos expressá-lo aqui, é um conceito híbrido, nasce da dialética que envolve as estruturas estruturantes (discurso religioso) e as estruturas estruturadas (instituição religiosa). Visto assim, acreditamos que o *habitus* religioso pode nos ajudar a compreender a dinâmica e as negociações presentes na conformação da realidade a partir da forma simbólica religião, uma vez que entendemos que a forma simbólica pode ser concebida como estruturante da realidade, e que suas projeções podem vir a conflitar com realidades já estruturadas, resultando daí conflitos e negociações para se chegar ao modelo possível de ordem de mundo.

O esquema abaixo nos ajuda a entender como o discurso religioso se projeta no espaço através do *habitus*:

QUADRO 01 – CAMPO RELIGIOSO E “*HABITUS*”

Fonte: GIL FILHO, 2008, p.54.
Org: FERNANDES, D., 2011.

Através das representações expressas pelas práticas sociais, torna-se possível “a identificação e a classificação de práticas religiosas em diferentes contextos culturais e diferentes sistemas simbólicos incorporados a uma identidade religiosa específica”, é nesse viés que “o *habitus* religioso permite identificar uma característica específica do modo de vida” (GIL FILHO, 2008, p.55).

Para Gil Filho (2005, p.52), esse saber é a religião enquanto um sistema de símbolos sendo aplicada, uma visão de mundo a partir da linguagem expressa pela religião. Linguagem, nesse sentido, é sinônimo de representação, pois “a linguagem como função do pensamento rerepresenta o mundo concreto imediato como outro, um mundo de re-significações”.

Dessa forma, analisar o *habitus* religioso é olhar as práticas sociais e espaciais que estão conectadas às representações (discurso), é entender a religião enquanto forma simbólica (mundo dos fatos + mundo ideal). As práticas religiosas seriam, assim, a ação da forma simbólica expressa na vida do fiel. O capital religioso estaria inserido na vida no indivíduo na medida em que ele/ela utiliza as

representações propostas pela religião para dar sentido ao mundo. Através dessas características daríamos forma ao invisível, o sagrado mostraria seus efeitos, as identidades religiosas seriam, dessa forma, passíveis de serem analisadas, com isso a religião poderia ser mais bem compreendida.

Quando invocamos o termo identidade, é em seu sentido estritamente ontológico que o utilizamos, é uma forma de diferenciação da juventude assembleiana das demais. Não pretendemos utilizar identidade como categoria de análise, pois de certa forma, ela já se encontra incluída ao falarmos de *habitus*.

Acreditamos que o conceito de *habitus* articulado à forma simbólica religião por meio dos símbolos sagrados nos permita chegar a uma síntese do *ethos* da comunidade evangélica *assembleiana*. Tanto as disposições estéticas quanto as morais fazem parte do “modo de ser” expresso pela religião.

A religião entendida como forma simbólica oferece uma possibilidade do Homem em criar representações para entender o mundo. A análise da religião, nesse viés, permite ao pesquisador entender a religião mantendo o que ela tem de mais especial, isto é, o seu caráter sagrado¹³. O resgate do sagrado é a tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa. Em que pesem todas as restrições sofridas pela experiência religiosa em várias culturas, o sagrado se impõe como base fundamental da qualidade reconhecível do fenômeno religioso. Nesse sentido, as religiões se apresentam como modalidades do sagrado que se revelam em tramas históricas e geográficas.

2.3 AS REPRESENTAÇÕES

As representações são muito mais que uma observação ou opinião sobre o mundo, para Gil Filho (2008, p.24-25) “o ato de representar é a expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade”, o autor considera ainda que “a dinâmica relacional dos processos de representação está atada aos contextos pelos quais aparece e pelos quais mantém a interação com o mundo”.

A representação é uma forma de conhecimento. Através dela os indivíduos internalizam suas visões de mundo, dando sentido às coisas.

¹³ O fenômeno religioso emergirá como tal, somente “com a condição de ser apreendido dentro de sua própria realidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa”. (ELIADE, 1977)

Sendo o espaço ressignificado através da linguagem, temos na cultura mítico-religiosa o rompimento da fixidez e serenidade aparente das coisas, pois o jogo de linguagem configura um processo de nomeação do mundo. Esse processo de reconfiguração do mundo se converte em uma unidade da imagem, onde “a linguagem é a mediação necessária entre as coisas e seus significados mais ocultos” (GIL FILHO, 2005, p.53).

2.4 A RELIGIÃO “FAZ” SENTIDO – SOCIABILIDADE JUVENIL EVANGÉLICA

Acreditamos que partindo dessas abordagens vislumbraremos uma possibilidade de delinear as práticas sociais juvenis que partem da experiência do sagrado, isto é, da forma simbólica religião. Por esse viés a Geografia pode contribuir com a sociologia da juventude, refletindo sobre a dimensão da espacialização da religião na vida do/a jovem.

Partimos da hipótese de que o *habitus* religioso praticado pelos/as jovens da Igreja resulta em uma maneira específica de “ser jovem” no mundo. Essa característica do/a jovem religioso resulta em espacialidades particulares, que podem ser entendidas a partir do discurso religioso que ele/ela professa. A religião na vida do/a jovem possibilita que se alcance um sentido para sua existência, nesse viés, a religião “faz” sentido, isto é, gera um sentido, plasmando a realidade daquele que professa a fé.

Pensamos que a forma simbólica religião possa criar laços de intersubjetividade entre os/as jovens, isto é, compartilham o mesmo discurso, permitindo que um universo simbólico em comum seja estabelecido entre eles/elas. Segundo Pais (2003), os amigos que fazem parte do grupo constituem o “espelho de sua própria identidade”, a partir dele fixam suas semelhanças e diferenças em relação ao outro.

Dayrell (2006) evidencia em sua pesquisa que integrar um grupo cultural na adolescência pode significar certo ritual de passagem para a juventude, o que coincide com a ampliação de experiência de vida, pois quando muitos começam a trabalhar, passam a ter maior autonomia para sair de casa à noite, ou seja, buscam um sentido para a existência individual. É um momento próprio de experimentação e descobertas, é quando se efetivam no exercício de escolhas. Nesse processo, a turma de amigos tem papel fundamental, é onde “trocam ideias”, buscam formas de se afirmar diante do mundo adulto, criando um “nós” distintivo.

(...) os grupos tendem a funcionar como uma referência para a escolha dos amigos, bem como das formas de ocupação do tempo livre. (...) É manifesto que, para esses jovens, o lugar em que se vive não aparece apenas como espaço funcional de residência ou de socialização, mas principalmente como espaço de interações afetivas e simbólicas, carregado de sentidos. (DAYRELL, 2006, p.12-13)

Pais (2003) nos lembra que as culturas juvenis, além de suas dimensões socialmente construídas, possuem também uma configuração espacial. A relação que se forma em torno dos grupos é de intimidade, tanto que no caso do grupo pesquisado por Dayrell eles se autodenominaram “família”, na qual predomina o princípio das relações não hierárquicas. “O grupo aparece como espaço privilegiado de investimento emocional e de construção de relações de confiança, mais do que a linguagem cultural em si mesma” (2006, p.14). No entanto, alerta o autor, uma vez existindo regras, quando elas são rompidas, facilmente ocorre o distanciamento, surgindo outras relações no seu lugar. Isso explica, em parte, a mobilidade de diferentes turmas ou galeras.

A discussão sobre juventude, conforme nos mostra a literatura da área (ABRAMO, 1994 e 1997; CARRANO, 2002; PAIS, 2003; DAYRELL, 2005 e 2006, para citar alguns), exige uma reflexão sobre o conceito de sociabilidade. Para esse fim, invocamos a interpretação de George Simmel (1983), para quem a sociabilidade é entendida como uma, dentre outras formas possíveis de sociação. No entanto, ela possui sua especificidade, a sociabilidade não apresenta conteúdos obrigatórios, se define como uma forma de convivência com o outro e para outro. Caracteriza-se por encontrar nela mesma seu próprio fim, é uma relação com o outro de forma desinteressada, os laços estabelecidos pelos indivíduos têm em si mesmos sua razão de ser. Partindo desse viés, Simmel (2006, p.64) descreve como a sociabilidade ganha forma:

Assim como aquilo que se pode chamar de impulso artístico retira as formas da totalidade de coisas que lhe aparecem, configurando-as em uma imagem específica e correspondente a esse impulso, o “impulso de sociabilidade”, em sua pura efetividade, se desvencilha das realidades da vida social e do mero processo de sociação como valor e como facilidade, e constitui assim o que chamamos de “sociabilidade” [*Geselligkeit*] em sentido rigoroso.

Quanto mais perfeita for a sociabilidade, explica Simmel (2006,65), mais ela adquire da realidade um “papel simbólico” que preenche a vida do indivíduo lhe oferecendo um significado. Na sociabilidade, “o falar torna-se o seu próprio fim”, trocar informações não é o objetivo principal, o assunto é desculpa para estar junto.

De acordo com Dayrell (2006, 10), a conversação assume, para os jovens, papel muito importante, tornando-se uma das motivações principais de seus encontros. “O ‘trocar ideias’ é de fato um exercício da razão comunicativa, ainda mais significativo quando encontram poucos espaços de diálogo além do grupo de pares”. Para o autor, são esses aspectos que apontam para a natureza democrática da sociabilidade, sendo “a dimensão do compromisso e da confiança que cimenta tais relações” (p.10).

A partir dos momentos de sociabilidade, os jovens partilham de símbolos específicos que expressam a pertença a um determinado grupo, uma linguagem com seus específicos usos, rituais e eventos particulares, por meio dos quais a vida adquire um sentido e por meio dos quais os jovens realizam sua juventude.

Nesse contexto, acreditamos que uma abordagem etnográfica, partindo das ideias de *habitus* religioso, representações e formas simbólicas, nos ajudariam a entender como a sociabilidade juvenil revela seu caráter sagrado, possibilitando assim, uma visualização do mundo das especializações dos/das jovens que frequentam a Igreja Evangélica Pentecostal Assembleia de Deus. Em síntese, o que pretendemos com essa proposta é compreender o sentido que permeia a realidade do/a jovem evangélico; sentido esse que parte do discurso da Igreja. Acreditamos assim que esse seja um caminho possível para entendermos o sentido das experiências espaciais desses sujeitos.

3 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS – UM MUNDO FEITO DE PALAVRAS

O ser humano – *ser simbólico* – “não vive apenas em uma realidade mais ampla”, ele vive “em uma nova dimensão da realidade”. Em um mundo formado por símbolos buscamos conforto e segurança. Através do discurso da Igreja Assembleia de Deus, temos a possibilidade de vislumbrarmos o limiar do mundo elaborado pela sua linguagem.

Veremos um universo construído para ser partilhado. A religião socializa, e como toda a base de socialização, ela oferece uma verdade. Socializar na religião é aprender e dividir a verdade que ela oferece (ALVES, [1979] 2005).

Procurando atingir nosso objetivo de compreender o sentido envolvido na construção da realidade do jovem evangélico, nos perguntamos nesse capítulo: qual a verdade¹⁴ da Igreja Assembleia de Deus? Como se espacializa esse discurso¹⁵? Almejando elucidar tais questões, apresentamos nessa etapa do trabalho o mundo linguístico do discurso assembleiano, buscando compreender as suas verdades a partir do material que encontramos durante nossos quatro meses de observação.

De janeiro a abril de 2011, estivemos participando dos cultos dessa Igreja, bem como de escolas dominicais e outros eventos esporádicos. Partindo da metodologia de observação participante, registramos em nosso diário de campo 40 encontros, dos quais extraímos algumas anotações para melhor ilustrar o pensamento assembleiano.

O presente capítulo coloca em tela alguns esclarecimentos metodológicos e nossos relatos de pesquisa de campo, divididos em duas partes. Inicialmente, falamos a partir do diário de campo, procurando apresentar o discurso da Igreja e sua articulação com o mundo jovem. Para isso trazemos três *categorias ideais* de jovens, no decorrer do texto surgirão o que chamamos de BOX (caixa), contendo reflexões que procuram fazer conexões entre os sujeitos ideais, o discurso religioso

¹⁴ Nosso entendimento da palavra verdade é baseado na definição encontrada no dicionário Houaiss (2001) que afirma ser uma: “correspondência, adequação ou harmonia passível de ser estabelecida, por meio de um discurso ou pensamento, entre a subjetividade cognitiva do intelecto humano e os fatos, eventos e seres da realidade objetiva”.

¹⁵ O que definimos por discurso se refere a uma série de enunciados significativos que expressam a maneira de pensar e de agir do grupo.

e o raciocínio geográfico (aqui representado pelas espacialidades). Fica como opção do/a leitor/a ler cada BOX na sequência do texto, ou então voltar ao fim do capítulo e retomar os pontos, uma vez que as “caixas” trazem interpretações do pesquisador sobre as observações. Na segunda etapa apresentamos três depoimentos que refletem as categorias elencadas procurando fazer ouvir a voz dos sujeitos pesquisados.

Em relação à clareza e consistência das informações que serão postas em tela, assumimos que por maior que seja nosso esforço, ainda assim, são apenas “aproximações” do real. Esclarecemos, ainda, que todo discurso tem uma intenção, no caso da ciência não seria diferente. Concordamos com Alves ([1979] 2005) que não é possível existir uma ciência sem emoção, posto que “é a relação afetiva para com um objeto, que me atrai ou ameaça, que cria condições para a concentração de minha atenção” (p.20).

Procuramos durante as observações manter uma postura de cientista social, que para Alves ([1979] 2005) deve ser semelhante à de um filósofo, isto é, introduzir a dúvida onde há somente certezas, mostrar a inconsistência onde somente a consistência é vista. “O que é familiar deve tornar-se estranho”.

Cassirer ([1925] 2006) já nos lembra que antes de qualquer trabalho intelectual de conceber e compreender fenômenos é necessário antes transformar o mundo das impressões sensíveis em um mundo espiritual, “um mundo de representações e significações”. Nesse sentido é que vemos nosso trabalho de campo, um esforço em compreender como o crente transforma o mundo das impressões em um mundo de representações e significações cristãs, através da doutrina pentecostal da Igreja em foco.

O texto desse capítulo é uma síntese do que vimos, ouvimos e apreendemos em relação à Assembleia de Deus, congregação Sede da cidade de Guarapuava no ano de 2011. Isso corresponde a um contexto urbano de média cidade, mais especificamente, aos fatos ocorridos no templo localizado no centro. Não podemos afirmar que essa realidade seja a mesma em outros lugares, o que apresentamos diz respeito a esse espaço-tempo.

Para construção desse capítulo focamos no material didático da escola dominical – as revistas “Lições Bíblicas” (2011a; 2011b); em livros publicados pela

própria instituição através da CPAD¹⁶; em nosso diário de campo e entrevistas semi-diretivas coletadas durante o período das observações.

3.1 ASPECTOS METODOLÓGICOS

Buscamos apoio na observação participante, conforme aponta Turra Neto (2004a), na Geografia essa metodologia pode ser uma ferramenta preciosa quando se tem no centro da análise o Homem. Participar do universo simbólico de um determinado grupo permite que vejamos o sentido dos significados a partir da perspectiva dos que vivem e comungam daqueles símbolos. É uma visão de dentro para fora da comunidade.

Partindo dessa concepção, para realizar uma leitura da realidade é preciso participar do universo simbólico. Isso não significa que é necessário que nos tornemos parte do grupo, mas que mantenhamos um diálogo que não seja apenas como estranhos. Falamos de uma metodologia que não oferece regras rígidas para seguir. Os estudiosos da área oferecem apenas relatos de experiências em que se deparam com problemas e apontam as sugestões de como lidaram com eles. Becker (1999) afirma que essa é uma metodologia que exige um certo grau de improvisação. Esse autor propõe um modelo artesanal de ciência no qual cada pesquisador produz as teorias e os métodos necessários para o trabalho que está sendo feito. Quer dizer que podemos e devemos ser mais livres para criar nossas próprias teorizações, de acordo com nossa realidade, sem nos prendermos em uma “camisa de força de ideias desenvolvidas em outro lugar” (BECKER, 1999, p.12).

Lüdke e André (1986, p.26), discutindo o uso da observação participante, afirmam que ela é um método que permite que o observador chegue mais perto da “perspectiva dos sujeitos”, um importante alvo nas abordagens qualitativas. Em suas palavras, “na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar aprender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações”. O observador como participante, segundo as autoras, deve, desde o início, revelar ao grupo pesquisado a sua identidade de pesquisador e os objetivos do seu estudo. Nessa posição, o pesquisador pode ter acesso a uma gama variada de informações, até mesmo confidenciais, pedindo cooperação ao grupo.

¹⁶ CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Fundada em 1940 é uma editora que busca publicar as doutrinas e pontos de vista da instituição.

A realidade que se vê a partir dessa metodologia nos permite entender um mundo particular num espaço-tempo particular, como em qualquer outra pesquisa, se mudamos nossos caminhos metodológicos, conseqüentemente os resultados também se alteraram. A pesquisa nesse sentido é tecida a “quatro mãos”, tanto pelo pesquisador como pelo seu “sujeito-objeto”. O pesquisador influencia o universo que observa, há uma troca de experiência gerada pelo convívio, por isso, ele também é influenciado.

Fica então uma questão no ar: os dados do trabalho de campo merecem confiabilidade? Baseado em Becker (1999), Turra Neto (2004b, p.92) defende que a resposta é sim; por conta de dois fatores.

1) as pessoas são obrigadas a agir tal como se o pesquisador não estivesse ali, pois estão submetidas às restrições sociais. Assim, as pessoas têm papéis no grupo a cumprir e a obrigação com o grupo é mais forte que a inibição na presença do observador; 2) o (a) pesquisador (a) coleta muitos dados e passa longo tempo no campo, o suficiente para testar várias vezes suas conclusões. Neste sentido, há múltiplas evidências de que as conclusões não estão baseadas em fatos efêmeros.

Por essa razão, Becker (1999, p.84) afirma: “agimos corretamente quando depositamos grande confiabilidade nas evidências de trabalho de campo”.

Imergir no mundo de símbolos assembleianos é uma tarefa complexa, pedimos licença e entramos na comunidade evangélica para poder entender os seus símbolos, para termos condição de “falarmos a mesma língua”.

Em relação ao envolvimento com o grupo, Cicourel (1980) relata diferentes níveis, afirmando que não se pode tornar muito ativo no grupo, pois se corre o risco de se tornar um deles. É preciso ter sempre a consciência de que se é um pesquisador em campo.

Turra Neto relata que procurou tornar íntima a relação entre ele e os punks que estudou em Londrina (PR), percebeu que a relação interpessoal era a mais indicada para que tivesse acesso à confiança, em suas palavras “deveria me colocar no campo como pessoa, destituído de um olhar inquiridor sobre todos (as) e de uma atitude científica” (2004b, p.85). É necessário durante o campo mostrar-se como se é, pois qualquer tipo de “máscara” cairá durante o convívio.

Há diferentes formas de se posicionar no campo, segundo Cicourel (1980), de acordo com o grau de participação no grupo, nós temos: 1) participante total; 2) participante como observador; 3) observador como participante e 4) observador

total. No caso relatado por Turra Neto, do convívio com os punks, ele passou de “observador participante” para “participante observador”.

Nossa relação com os jovens da Igreja Assembleia de Deus não foi tão íntima como a alcançada por Turra Neto com os jovens punks de Londrina. Talvez por falta de “habilidade social” do pesquisador, talvez pela pouca abertura que foi nos dada. Essa relação nos coloca dentro dos limites do “observador como participante”; aquela em que o que prevalece é a observação, o papel de “estranho” no grupo prevaleceu.

Valladares (2007), em sua resenha sobre o livro de Willian Foote Whyte (2005), traz para nossa apreciação os dez mandamentos da observação participante. Em síntese seriam eles: 1) A observação participante, implica, necessariamente, um processo longo, onde se faz necessária uma fase exploratória; 2) O pesquisador vai descobrindo o “mundo em que caiu” aos poucos. Equivoca-se ao pressupor que dispõe do controle da situação; 3) Devido a interação pesquisador/pesquisado, faz-se necessário uma boa relação com o grupo. Essa trajetória precisa estar explícita no texto final; 4) É necessário afirmar o papel de “outsider” para não enganar os outros, nem a si próprio; 5) Uma observação participante não se faz sem ajuda de um intermediário que “abre as portas” e dissipa as dúvidas junto ao grupo. Essa pessoa-chave pode transformar-se em colaborador da pesquisa; 6) O pesquisador não pode perder de vista que está sendo todo o tempo observado; 7) Os dados para a pesquisa são gerados na convivência, nos diálogos, podendo ocorrer das entrevistas formais serem desnecessárias; 8) Manter uma rotina de trabalhos é fundamental. É preciso se educar a observar e anotar sistematicamente o cotidiano observado; 9) Aprender com os erros. O silêncio pode ser uma resposta reveladora. É preciso refletir sobre o porquê de uma recusa; 10) O pesquisador é, em geral, “cobrado”, o grupo espera por uma “devolução” dos resultados do seu trabalho. No entanto, poucos se interessam pelo resultado final. Ficando na maioria das vezes apenas os laços de amizade.

A partir dessas orientações, construímos nosso diário de campo, nele anotamos todas as nossas visitas, experiências e ideias em relação a tudo o que foi observado. Tivemos momentos de conversas, algumas horas de lazer e estudo. Até visitamos a casa de jovens e saímos dar uma volta depois do culto. Tendo em vista as facilidades e limitações da “observação participante”, acreditamos que nosso objetivo, isto é, compartilhar o mundo dos símbolos criado pela Igreja, foi alcançado.

Adotamos ainda como metodologias auxiliares as entrevistas semi-estruturadas, onde seis (cinco homens e uma mulher) jovens foram convidados a falar sua história de vida e o envolvimento com a religião e a Igreja, desses diálogos três foram escolhidos e aparecem no trabalho, representando categorias diferentes dentro da Igreja¹⁷. As entrevistas foram gravadas, sendo que cada jovem assinou um termo de consentimento. Além dessas entrevistas, ouvimos três adultos, representados pela figura do pastor presidente e pastor vice-presidente da Igreja e um membro que congrega nessa instituição há mais de 20 anos. A leitura de obras publicadas pela própria Assembleia de Deus também faz parte de nossa metodologia e nos ajudou a penetrarmos no discurso da Igreja.

É preciso dizer ainda que há outro desafio, que surge no pós-campo. Como transpor a dimensão dialógica da pesquisa de campo para o texto? É possível conhecer a verdade dos fatos, ou simplesmente fazemos interpretações sobre eles? Sendo interpretações, poderíamos dizer que são limitadas e parciais e, por esse motivo, contestáveis?

Em busca de respostas, Turra Neto (2008) argumenta que a existência de um objeto não pode ser separada da trama linguística que o descreve, em suas palavras: “aquilo que o discurso científico diz sobre determinado aspecto da realidade está envolvido no processo de produção desta própria realidade, não só enquanto tal, mas também como objeto científico” (p.373).

O mesmo sentido assume o pensar de Cassirer ([1925] 2006), para ele passa despercebido, por todos nós, o fato de que todo conhecer teórico parte de um mundo já lapidado pela linguagem, desta forma todo aquele que se dedica ao pensar convive com objetos exclusivamente ao modo como a linguagem lhes apresenta. Visto nesse viés, toda a teoria lógica, que cria um conceito a partir de uma abstração generalizadora, perde sua serventia. Isso, pois, tal abstração consiste na *escolha* de determinadas características, que já são de antemão dadas pela linguagem.

Em outras palavras, seguindo esse raciocínio, é um equívoco achar que teorias científicas ou conceitos derivados descubrem a realidade. Erro também pensar que o real assim descrito é uma entidade separada do sujeito que o escreveu.

¹⁷

A discussão é aprofundada no item 3.2. De frente com o invisível...

Nesse sentido, nossa proposta não é explicar a realidade, nos colocamos de uma maneira mais humilde perante a complexidade observada. Nossa intenção é compreender, no sentido fenomenológico¹⁸, como a realidade evangélica funciona, levando em consideração que a forma simbólica Religião se encontra no mesmo nível que a Ciência quando a questão é dar sentido ao mundo.

Esperamos ter esclarecido e preparado o/a leitor/a para a descrição do nosso campo. Como foi exposto, a metodologia proposta foge um pouco ao rigor característico do mundo acadêmico, nesse sentido, pedimos licença ao leitor/a, pois passaremos a relatar os acontecimentos do campo em primeira pessoa, procurando deixar o texto mais fluído e claro. Pedimos desculpas caso a leitura seja cansativa, apresentando longas citações do diário de campo ou entrevistas; esse é um caminho que será preciso percorrer para apresentarmos posteriormente a “história natural de nossas conclusões” (BECKER, 1999).

¹⁸ De acordo com Japiassú e Marcondes (1996, p.47), compreensão passa a ser definida com a fenomenologia como “um mundo de conhecimento predominantemente interpretativo, por oposição ao modo propriamente científico, que é o da explicação”. Para os autores – *explicar* – remete a um modo de conhecimento analítico e discursivo “procedendo por decomposições e reconstrução de conceitos.” *Compreender*, por sua vez, “é um modo de conhecimento de ordem intuitiva e sintética.”

3.2 DE FRENTE COM O INVISÍVEL: “A FÉ VEM PELO OUVIR E OUVIR A PALAVRA DE DEUS”

“Depois disso, acontecerá que derramarei o meu Espírito
sobre todo ser vivo: vossos filhos e vossas filhas profetizarão;
vossos anciões terão sonhos,
e vossos jovens terão visões”
(Joel, 3. 1)

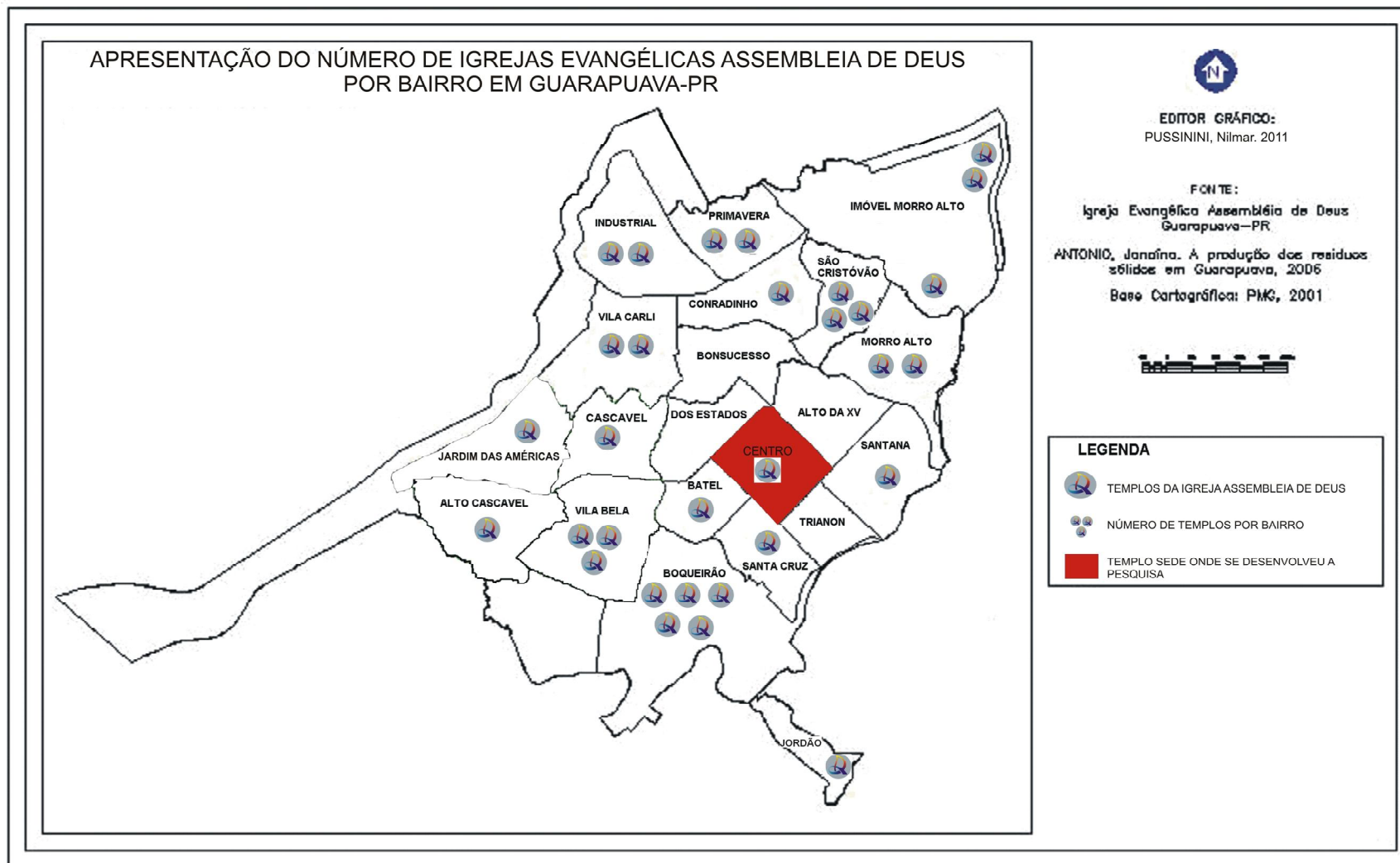
As palavras acima representam bem o limiar do mundo pentecostal assembleiano. Um mundo onde se vive uma relação com o transcendental, onde há milagres, dons e profecias. Um mundo tecido por uma teia simbólica cuja matéria prima provém do Livro Sagrado onde se encontram “as palavras de Deus”.

Esse não foi meu primeiro contato com esse universo, trabalhando em meu TCC¹⁹ procurei entender como os jovens construíam suas territorialidades tendo como “bússola norteadora” o discurso da Igreja Assembleia de Deus (ADD). Partindo dos resultados desse trabalho (FERNANDES, 2009), senti-me determinado a aprofundar os estudos na relação entre Geografia, religião e juventude, tendo em vista o centenário completado em 2011 pela ADD, vi-me ainda mais motivado em compreender como essa instituição religiosa vem se adaptando aos novos desafios do “novo milênio”.

Dentre as muitas congregações da Assembleia de Deus em Guarapuava, optei pela congregação Sede, localizada no centro, tendo em vista a diversidade da juventude, que frequenta aquele espaço. Além do mais, o templo é bastante amplo, oferecendo a possibilidade de encontrar um grande número de jovens durante os cultos. O mapa abaixo expressa a espacialização dos templos da Igreja Assembleia de Deus na cidade de Guarapuava (trinta e uma congregações), destacando o templo Sede onde se desenvolveu a pesquisa de campo:

¹⁹ Trabalho de Conclusão de Curso: FERNANDES, D. Desvendando territórios: juventude evangélica no bairro Jardim das Américas. 109f. TCC (Licenciatura em Geografia). Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, 2007.

MAPA 01



Podemos observar no mapa que a Igreja Assembleia de Deus está presente em toda área da cidade, principalmente na periferia. O templo Sede localizado no centro também recebe jovens que moram em bairros próximos, como Santa Cruz, Batel e Bairro dos Estados. A foto abaixo exhibe a fachada do Templo Sede em Guarapuava, logo abaixo temos a imagem do projeto das futuras instalações da Sede, que será no mesmo endereço.

FOTO 01



TEMPLO SEDE IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS – GUARAPUAVA/PR

Fonte: FERNANDES, D. 2011.

FIGURA 04



PROJETO DO NOVO TEMPLO SEDE DA ASSEMBLEIA DE DEUS EM GUARAPUAVA/PR

Fonte: Site oficial da Igreja. Disponível em: <<http://www.iadgpuava.com.br/>> Acesso em 10/05/2011.

A Igreja cristã tem como objetivo evangelizar. Preocupada com essa questão, a ADD investe no seu Departamento de Missões o M.S.B.N. – Missões Semeadores de Boas Novas. Para Igreja, “evangelizar e fazer missões é a nossa obrigação” (2011a, p.05). Podemos observar no Mapa 02 (próxima página) a espacialização da Igreja pela região de Guarapuava denominada pela ADD como “Campo Eclesiástico de Guarapuava”. Veremos que encontram-se onze templos localizados no município de Guarapuava, essas congregações dizem respeito a áreas do interior, pois no perímetro urbano existem trinta e dois templos conforme aponta o mapa 01. O campo eclesial regional é formado por 6 municípios: Reserva do Iguçu, Foz do Jordão, Candói, Campina do Simão, Turvo, Prudentópolis e Guarapuava. É gerenciado pelo Pr. Antonio Domingos dos Santos, também chamado de Pr. Presidente, tendo vinte e três anos de pastorado em Guarapuava. A imagem (foto 02) exposta na parede atrás do púlpito do templo Sede indica as bandeiras dos países: Brasil, EUA, Canadá, Espanha, Inglaterra e Portugal. Em todas essas nações há congregações da Assembleia de Deus fundada por missionários que saíram de Guarapuava.

FOTO 02

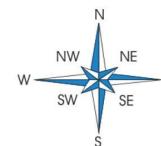
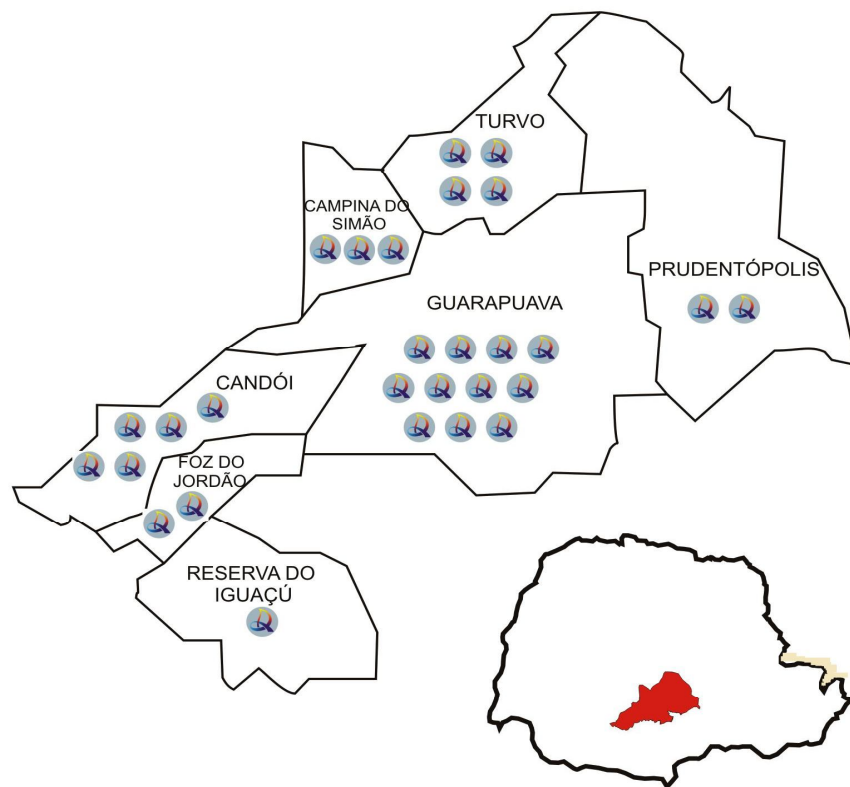


PÚLPITO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS – CENTRO

Fonte: FERNANDES, D. 2011.

MAPA 02

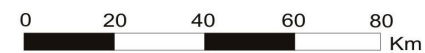
APRESENTAÇÃO DO NÚMERO DE IGREJAS ASSEMBLEIA DE DEUS
NA REGIÃO DE GUARAPUAVA - PR



EDITOR GRÁFICO
PUSSININI, Nilmar. 2011

FONTE
Igreja Evangélica Assembleia de Deus
Guarapuava-PR

IPARDES, 2011. Divisão Político Administrativa do
Estado do Paraná



LEGENDA

 TEMPLO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS

 NÚMERO DE IGREJAS POR MUNICÍPIO

 LOCALIZAÇÃO DA ÁREA EM RELAÇÃO AO
ESTADO DO PARANÁ

Convivi com essa juventude, ou para usar o vocabulário assembleiano, com essa mocidade, de janeiro a abril de maneira intensa, e nos outros meses do ano com visitas esporádicas. A mocidade evangélica é plural, constituída de homens e mulheres na faixa²⁰ dos 14 aos 39 anos²¹, todos moram em Guarapuava sendo que 68% em bairros próximos ao centro e 32% em residências no centro; 32% é o mesmo número de jovens que tocam algum tipo de instrumento musical. A maioria trabalha e/ou estuda (76%), dentre os que estudam, 40% cursam ou já cursaram o ensino superior. Alguns são casados (32%), e a média é de um filho por casal. Interessante observar que 40% dos jovens dizem serem evangélicos da Assembleia desde que nasceram; 40% afirmam que estão na Igreja há mais de 3 anos; e 20% há menos de 3 anos. Dá para notar que a Igreja trabalha pela manutenção de sua juventude.

Há vários grupos dentro do conjunto de jovens que frequenta a Igreja. Existem aqueles que estão ligados à música (na maioria homens) e aquelas ligadas à dança (na maioria mulheres). Também há o grupo de líderes dos jovens, formado por jovens mais velhos. Além da clara divisão entre os sexos, homens de um lado e mulheres de outro. Fora isso, é possível encontrar pequenos grupos de interesse como amizade, paqueras, estudo, trabalho, etc. Uma grande “galera” de amigos, conhecidos, e gente nova que vai se agregando aos poucos dão os contornos de uma espacialidade social que se forma entre os muros da Igreja.

BOX 01 – A ESPACIALIDADE SOCIAL

As redes sociais aparecem ligadas a essa espacialidade, que está diretamente vinculada à sociabilidade juvenil religiosa. A partir dos amigos novas conexões são possíveis, novos convites para conhecerem outras Igrejas ou viverem experiências fora delas são feitos. Apesar de o discurso religioso defender uma vivência de comunidade entre iguais, a escolha das redes de sociabilidade é individual e subjetiva. Carrano (2002) nos lembra que podemos encontrar *redes múltiplas* quando o sujeito estabelece vários vínculos (caso do jovem Desviado); e *redes simples*, aquelas que se caracterizam por um único vínculo dominante (caso do jovem Veterano).

²⁰ Essas informações foram coletadas com aplicação de 25 questionários no qual foram levantadas questões para saber idade, ocupação, estado civil, escolaridade, endereço e trabalho.

²¹ As idades mais avançadas, 32 para mulher e 39 para homem, dizem respeito aos casais da Igreja responsáveis pela liderança dos jovens. Entendemos que como eles estão sempre presentes do grupo, também fazem parte da mocidade evangélica.

Para os jovens que estão, como eles mesmos dizem, “firmes na fé” – participantes de uma rede simples – existem ocupações auto-impostas em seu tempo livre para que se efetue uma sociabilidade dentro da Igreja. Estas ocupações não são, necessariamente, relativas ao lazer. Ocupam boa parte do tempo livre com atividades como: música e dança (ensaios para o grupo de louvor), teatro (para dias especiais como natal e páscoa), estudos bíblicos, vigílias, entre outras. Tais atividades, conforme observou Carrano (2002), não são destituídas de *ludicidade*, pois “a perspectiva da diversão está presente na própria forma de proposição das atividades” (p.79). A música, a dança, os cultos temáticos (culto anos 60, por exemplo, [fotos 03 e 04]), atuam como elementos importantes no processo de coesão e motivação do grupo de jovens da Igreja. Esses espaços também cumprem com o papel de propiciarem ambientes de diversão dentro da Igreja, pois assim há menos chances dos jovens procurarem espaços “mundanos” para esse tipo de satisfação. Dessa forma observamos um paradoxo, pois nota-se que há uma abertura de espaço dentro da Igreja para o jovem, abertura essa que se torna necessária justamente para o jovem não “fugir”.

FOTOS 03 E 04



JUVENTUDE EVANGÉLICA – CULTO PERSONALIZADO “ESTILO ANO 60”

Fonte: Página Social “HLERA DE CRISTO”, formada pelos/as jovens da Assembleia de Deus (templo sede)²²

É na espacialidade social onde a juventude faz do templo um espaço de convívio. Além de cultos, acontecem encontros²³, festas, confraternizações, seminários, conferências, entre outros eventos. Depois do momento de oração rolam paqueras, trocas de recados, olhares furtivos e, para os mais ousados, até mesmo um flerte rápido fora do templo (e dos olhares dos adultos que estão por perto).

²² Disponível em: www.orkut.com.br/Main#Profile.aspx?origin=is&uid=3163015398579369001 Acesso em 10/05/2011.

²³ São realizados encontros de grupos oficiais da Igreja como a UMADCG – União da Mocidade da Assembleia de Deus do Campo de Guarapuava e a UFADCG – União Feminina da Assembleia de Deus do Campo de Guarapuava. Nesses encontros todas as congregações da cidade são convidadas a participar, lotando assim o templo sede localizado no centro da cidade.

Enfim, tudo como em qualquer outro grupo social juvenil. A diferença aqui é a relação desses jovens com o sagrado. E baseado nessa premissa foi que após alguns meses de observação, fundamentado pela ideia do *habitus*²⁴, elaborei um recorte do que chamo de *categorias ideais*, procurando entender melhor a relação da juventude com o sagrado.

<i>Juventude Evangélica da Assembleia de Deus</i>		
Veteranos	Novos-convertidos	Desviados
Esse grupo é formado por jovens que nasceram em berço evangélico, ou então, são membros há mais de 10 anos. Já incorporaram o discurso e a identidade evangélica.	Grupo formado pelos jovens que há menos de 1 ano participam da comunidade evangélica. Em geral eram católicas e se converteram ao protestantismo pentecostal.	Seriam os jovens que já estiveram ligados a comunidade evangélica, e por algum motivo hoje estão no “mundo”, podendo voltar a qualquer momento para Igreja.

QUADRO 02 – CATEGORIAS IDEAIS DA JUVENTUDE EVANGÉLICA

Org: FERNANDES, D. 2011.

Diante desse quadro procurei entrevistar jovens que representassem cada uma das categorias. O que chamo de entrevista na verdade foi uma conversa gravada, onde os jovens contaram suas histórias de vida, suas dificuldades, sonhos e desejos.

O VETERANO

Chego a essa categoria observando a interação dos jovens dentro da comunidade religiosa. A espacialidade expressa pelo veterano, como aprofundaremos mais tarde, revela uma identidade assembleiana interiorizada, partindo de uma relação emocional profunda com o sagrado, construída ao longo de um processo sócio-histórico. Tive a impressão que alguns jovens dizem viver em plena harmonia com o discurso expresso pela ADD, de tal modo que o discurso marca seus corpos, molda seu estilo de vestir e recheia seu vocabulário com palavras utilizadas em cultos, até mesmo sonhos e projetos de vida se

²⁴ O conceito de *habitus* (BOURDIEU, [1974] 1998) foi abordado com maior profundidade no capítulo 2. Essa noção nos ajudou em campo a observar as diferenças que os jovens apresentam dentro da comunidade religiosa. Apesar de haver um *habitus* religioso comum a todos os crentes (oração, estudo da Bíblia, participação nos cultos, uso de roupas discretas), há variações que se apresentam de maneiras diversas. Dessas variantes recortamos três grupos que mais nos chamaram atenção, os quais são analisados no trabalho.

especializam na vida desses jovens, partindo das referências propostas pela Igreja.

O estilo de vida do jovem veterano convida-nos à ideia de uma espacialidade do *ethos*, isto é, a maneira como o espaço é conformado pela vivência desse jovem é permeada por uma cultura, um *habitus*, e uma “ética pentecostal” que dá sentido ao seu mundo.

BOX 02 – A ESPACIALIDADE DO *ETHOS*

A questão da ética e da moral é para Cassirer (2005b) a determinação funcional da religião. Ao falarmos de *ethos* estamos querendo expressar bem mais que o sentido ético e moral. Falamos também de tradições e costumes, de um *habitus* religioso, de conhecimento teológico, enfim, de uma dimensão espacial que se articula em torno desses pontos.

A espacialidade do *ethos* está ligada tanto à representação quanto à expressividade. No mito, o que prevalece são os sentimentos, a realidade é percebida como expressão de poderes divinos e demoníacos, nessa perspectiva a escolha pela ação considerada correta é tomada por uma questão simples: o crente precisa optar entre o céu e o inferno. Coisas corretas levam ao paraíso, as erradas arrastam a alma para o demônio. O estudo bíblico e teológico ajuda a construir uma consciência ética partindo de uma perspectiva mais racional. É pautado em uma arguição lógica e filosófica, onde são expostos argumentos que visam favorecer a perspectiva criada pelo mito.

O discurso religioso da ADD é constituído de alguns costumes e tradições, que constituem um típico *habitus* assembleiano. As roupas das mulheres de mais idade basicamente se resumem a saias e camisas, usam seus cabelos longos amarrados, com pouca ou sem maquiagem, não se utilizam de bijuterias. Os homens de mais idade não abrem mão de uma calça social e camisa, para dias de culto o terno completo. Nesse cenário, os jovens destoam o visual, mas a convivência com os mais velhos ensina como um adulto deve se vestir.

A fé que inunda o coração da mocidade evangélica é o combustível que alimenta o sentimento mítico. As escolas dominicais, cultos, cursos teológicos e grupos de estudo dão margem para que seja permeada de racionalidade a fé que os fundamenta. Toda essa rede simbólica é tecida para que o jovem esteja ciente da sua identidade de cristão e as responsabilidades idiossincráticas inerentes a partir dela.

O DESVIADO

O sentido de desviado pode ser entendido pela Igreja de modo pejorativo como sinônimo de “apostasia”, de acordo com Renovato (2007, p.16):

no texto bíblico, [apostasia] sempre significa abandono ou desvio da fé em Jesus. Segundo a Bíblia de Estudo Pentecostal, a apostasia na Igreja será de dois tipos – “apostasia teológica” e “apostasia moral”. Na primeira, observamos os desvios doutrinários. Na segunda, são manifestos comportamentos contrários à santidade requerida por Deus em sua palavra (cf. Hb 12.14; 1 Pe 1. 15,16). Muitas Igrejas permitirão quase tudo, para terem muitos membros, dinheiro, sucesso e prestígio (cf. 1 Tm 4.1).

O discurso da ADD, expresso em Renovato (2007), indica que o mal que aflige a Igreja no século XXI é a apostasia, nesse sentido, a presença de jovens desviados no seio da comunidade religiosa é algo que preocupa a Igreja.

O jovem desviado, pelo que foi observado, é justamente esse que deixa de percorrer os “caminhos doutrinários” e passa a adotar comportamentos “contrários à santidade”, conforme a doutrina que a Igreja ensina. Esse sujeito vive um desencontro/desencanto com o sagrado institucionalizado e, sendo ele até então um membro da Igreja, essa ruptura ganha uma dimensão geográfica em sua vida, novas espacialidades são conformadas de forma que sua religiosidade possa ser vivida, mesmo que desligada da instituição religiosa. É com a experiência desse jovem que pensamos na conformação de uma espacialidade da religiosidade²⁵.

BOX 03 – A ESPACIALIDADE DA RELIGIOSIDADE

A fé, a experiência transcendental, a emoção, a busca existencial, são facetas que se revelam na condição subjetiva do indivíduo. Lembramos que enquanto a “instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião”, a religiosidade “é a condição humana do ser religioso” (GIL FILHO, 2008, p.109).

Sendo uma dimensão do ser humano, a religiosidade, pode ser entendida como uma qualidade individual que se caracteriza pela disposição ou tendência de integração às coisas sagradas. A religiosidade não significa necessariamente ser um religioso, este é fruto da instituição religiosa.

A forma simbólica religião é a expressão de que o ser humano é livre. Livre para pensar

²⁵ Sendo a religiosidade “a condição humana de ser religioso” (GIL FILHO, 2008, p.109), articulamos essa ideia com a possibilidade de se viver a religião, sem estar vinculado a uma organização institucional. Tratamos desse tópico no capítulo 4, item 4.1.4 “A espacialidade da religiosidade”.

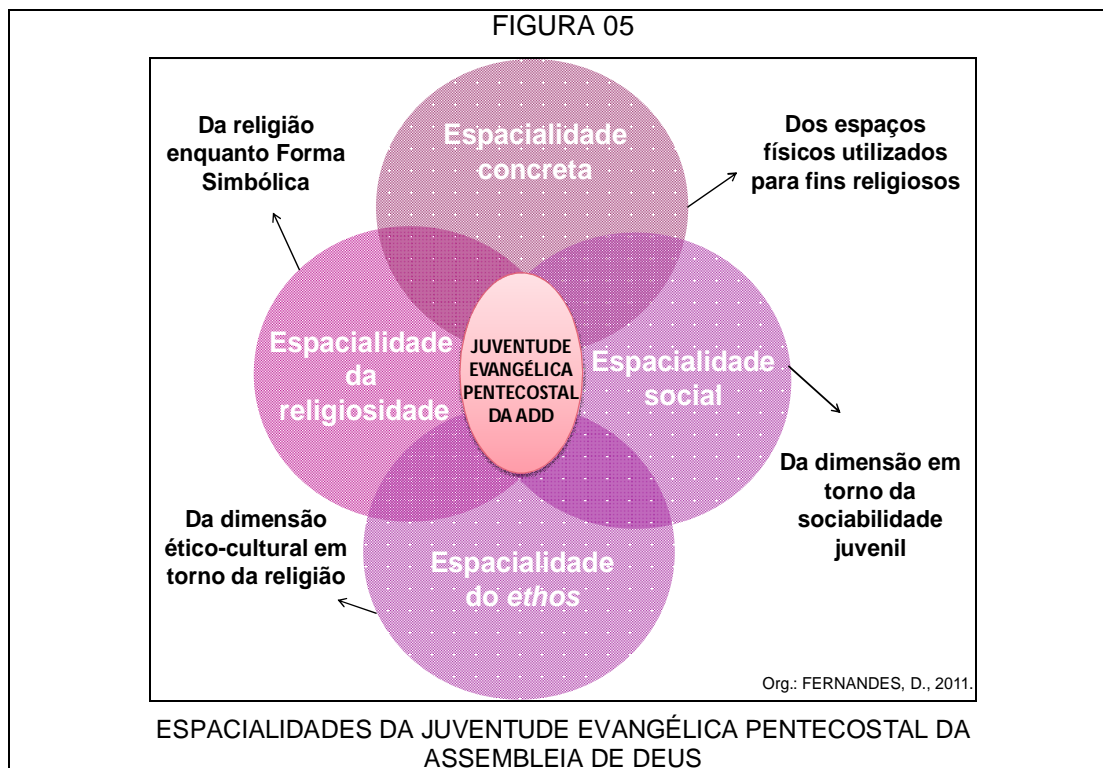
e conformar seu mundo. A espacialidade da religiosidade é também símbolo da libertação do *homo religiosus* das grades institucionais da religião. A vivência da religiosidade é a articulação da forma simbólica religião mesmo o sujeito não tendo vínculo com uma instituição religiosa.

É na esfera da espacialidade da religiosidade onde se encontram os caminhos de jovens veteranos, novos-convertidos e desviados. A religião, enquanto forma simbólica, projeta conhecimento sobre o mundo com base em um discurso religioso. Nessa projeção do sagrado, estilhaços de fé e emoção se misturam, formando um caldo efervescente onde vibra a religiosidade de cada um. Mesmo o jovem desviado estando distante da estrutura estruturada imposta pela Igreja, guia-se pelo mundo partindo da forma simbólica religião, mantendo vivo dentro de si a religiosidade.

É sobre esses sentidos evocados na vivência de cada um dos nossos sujeitos entrevistados que falaremos no próximo tópico.

* * *

Pretendendo uma síntese dessas espacialidades, aliada à espacialidade concreta, elaboramos a figura 05. Entendemos que os jovens circulam nessas quatro esferas, dando maior importância para uma ou outra, dependendo da sua posição dentro da Igreja. Um jovem desviado, por exemplo, estaria mais vinculado à *espacialidade social* do que à *espacialidade do ethos*. Todas as espacialidades buscam algo em comum, servem como *fronteiras* onde a mocidade evangélica é separada da juventude mundana. São muros construídos com palavras, ações, gestos e símbolos. A religião é uma gaiola, afirma Alves ([1979] 2005), uma gaiola feita de palavras. Como todas as outras, essa gaiola traz proteção, uma sensação de segurança. Por ser feita de palavras ela nos prende por dentro. Por nossas ideias.



O NOVO-CONVERTIDO

Existe um trânsito religioso onde se observa um fluxo de jovens que visitam a congregação Sede da Assembleia. Alguns visitantes são de outras congregações da própria ADD, de outras denominações cristãs ou então jovens que ainda não optaram por uma religião. Geralmente são convidados pelos jovens que ali já congregam. Fruto dessas visitas ocorre de alguns/algumas jovens optarem por uma conversão/re-conversão. Nesse cenário, a participação dos colegas conta muito, pois os convites para conhecer uma nova Igreja partem dos grupos de amigos em geral da escola ou do trabalho. A espacialidade social, marcada pelas redes de sociabilidade dos/as jovens, surge como um mecanismo de evangelismo essencial para a renovação da membresia juvenil da Igreja.

A Igreja Assembleia de Deus sempre recebe muito bem suas visitas, no início do culto o pastor pergunta quem é visitante. Pede para que esse se levante e em seguida agradece pela presença solicitando a um dos membros da Igreja que vá até a visita e lhe ofereça um abraço. Esse é um ritual comum.

Para os jovens que buscam uma experiência espiritual, o culto pentecostal é muito atraente. Um universo é falado, cantado, lido, chorado, profetizado pelos

assembleianos. Essa postura mística, apresentada pelos relatos de milagres, é valorizada ainda mais durante as orações que trazem fala em línguas estranhas, curas, exorcismos e louvores embebidos de alto teor emocional.

Observamos que diante desse fascínio, o/a jovem que até então não conhece o mundo pentecostal coloca-se diante dessa realidade de duas formas: a) sente medo e evita o desconhecido; b) busca sentir essa experiência, podendo depois viver a doutrina pentecostal. Em nosso trabalho buscamos conhecer e aprofundar os sentidos dados à realidade a partir do jovem que opta por mergulhar no invisível, tornando-se assim um novo-convertido da Igreja Assembleia de Deus.

OBSERVAR E ABSORVER

Observar e absorver. Esses dois verbos me acompanharam durante minha passagem pela Igreja Assembleia de Deus. Logo na primeira semana do mês de janeiro de 2011, iniciei minhas primeiras visitas ao templo sede, conheci alguns jovens e construí um quadro onde organizei os horários dos cultos:

Horário/dia	Terça-feira	Quinta-feira	Sábado	Domingo
19:30	Culto de Estudos	Culto da Vitória	Culto dos Jovens	Culto da Família

QUADRO 03 – CULTOS DA SEMANA

Org: FERNANDES, D., 2011.

No Culto dos Jovens do sábado logo percebi porque era assim chamado. É um culto organizado pelos jovens da Igreja, onde o louvor predomina, isto é, o momento de adoração com música e dança é mais duradouro do que nos demais encontros. No repertório musical ouvimos muita música gospel em estilos variando do rock, pop, sertanejo e até mesmo Hip-Hop. Para citar Carrano (2002, p.85), “a convicção da força do conteúdo parece trazer a certeza sobre o domínio da forma”. Nessa esfera musical cria-se um ambiente convidativo ao público jovem, é no sábado que a Igreja recebe mais visitantes nessa fase da vida.

A figura (06) abaixo traz imagens dos “cartazes convite” criados pela mocidade da Igreja para atraírem novos jovens para os cultos de sábado. Interessante notar o *layout* dos cartazes; o formato das letras, as cores, o convite para os/as jovens irem a caráter, tudo coopera para que a ideia de religião fique

em um segundo plano. Um olhar mais atento para as palavras “templo sede” e “Cristo” revelam a real intenção do convite, isto é, evangelizar.

FIGURA 06



CARTAZES CONVITE PARA OS CULTOS DA MOCIDADE ASSEMBLEIANA

Fonte: Blog “HLERA DE CRISTO” do grupo de jovens da Igreja ADD. Disponível em: <<http://hleradecristo.blogspot.com>> Acesso em 10/05/2005.

Foi em um desses cultos que conversei com os primeiros jovens da Assembleia, ao verem uma pessoa diferente na Igreja logo perguntavam:

– “Olá irmão, tudo bem? Você é de onde?”

De início fiquei sem resposta, perguntando novamente:

– “Como assim de onde? Você quer saber a cidade, o bairro, a religião?”

Então vinha a tréplica,

– “De que congregação você é?”

Perguntar de que congregação eu faço parte é partir do pressuposto que eu seria um evangélico assembleiano. Logo eu esclarecia que era um pesquisador, embora cristão, não participava de nenhuma Igreja. Esse diálogo se repetiu com diferentes pessoas nas primeiras semanas.

No meu sétimo encontro, um sábado, pedi ao dirigente do culto para me apresentar aos jovens da Igreja. A metodologia pede que o pesquisador se apresente ao grupo e “abra o jogo” quanto aos objetivos. Foi isso que fiz. Alguns já me conheciam, pois conversei com muitos deles/as antes e depois de alguns cultos. No entanto, sabia que era preciso oficializar minha presença como pesquisador. Antes do culto tive espaço no púlpito para minha fala, que foi breve

e objetiva. No final da reunião tive oportunidade de ouvir a primeira profecia na Igreja, que naquele caso era pra mim. Eis a profecia,

O irmão (chamado Joel) disse que o meu trabalho era científico, mas que ainda assim Deus o utilizaria para influenciar muitas pessoas. Falou que eu seria um pregador e que falaria para multidões. “Deus vai usar o seu trabalho e a sua vida”, profetizou. Na sequencia pediu para eu ir à frente, pois iria fazer uma oração por mim e pelo meu trabalho. Eu fui. A Igreja toda orou. Senti-me muito feliz e com uma responsabilidade sem medidas, me pareceu que eles estavam oferecendo o que tem de mais precioso, isto é, suas orações, colocando a fé deles em mim e no meu trabalho. (Diário de campo, 15/01/2011)

Segui a rotina da Igreja, assim como outros jovens, participava dos cultos à noite e da Escola Dominical no domingo pela manhã. Em minha primeira aula²⁶, aprendi que as profecias são um dos dons oferecidos pelo Espírito Santo. Para compreendermos um pouco mais sobre esse fenômeno, o pastor nos convidou a estudarmos o livro de Atos dos Apóstolos. De acordo com nosso estudo, esse livro conta a história dos primeiros 30 anos da Igreja de Cristo, e os “atos” narrados são todos fatos históricos documentados. Nesse livro aparecem 183 vezes a palavra Senhor e mais de 400 vezes a palavra Espírito Santo, daí a importância do livro de *Atos dos Apóstolos* para os pentecostais.

Além da “Palavra de Deus”, observei que na maioria dos cultos existe um espaço para os testemunhos dos/as crentes. É um momento onde o/a religioso/a conta como Deus agiu em sua vida. Um dos primeiros testemunhos que ouvi foi da filha do irmão Valter, a jovem Andreza. Eram coisas triviais, mas durante a narrativa da moça os fatos ganhavam um ar “fantástico”, a moça apontava os detalhes de como Deus a ajudou a superar todas as dificuldades que foram surgindo em sua vida. Em resumo, Andreza contou-nos da sua vitória, ela passou no mestrado em Farmácia. Diz ter sido muito difícil, mas Deus colaborou em todas as etapas realizando milagres.

Nesse mesmo dia, ouvi outros testemunhos, contatos dessa vez pelo pastor, registrei em meu diário a síntese de cada um deles:

1) Polícia leva mulher endemoniada que sangrava pela boca na casa de um pastor da ADD. Os policiais diziam que não sabiam o que fazer. O pastor a recolheu e fez uma oração para expulsar o demônio. Feito o exorcismo os policiais levam novamente a mulher para a sua casa. **2)**

²⁶ As aulas são trabalhadas a partir do conteúdo da revista “Lições Bíblicas”. As revistas são publicadas a cada trimestre pela CPAD, tendo duas versões: do Mestre e do Aluno.

Aconteceu em Guarapuava, em um bairro chamado Concórdia, um membro da ADD já de idade vê seu neto morrer. Muito emocionado pela morte do menino, o avô do garoto o leva nos braços até o templo da Igreja, chegando lá encontrou um pastor e pediu para que ele orasse para que o menino voltasse à vida. O menino ressuscita. **3)** Um traficante que passava por Guarapuava com destino a Santa Catarina decide parar na Igreja ADD, pois tinha parentes ali, após assistir o culto ficou emocionado e decidiu entregar a vida pra Jesus. Chegando ao seu destino, o traficante decide se libertar, deixar as drogas e seguir o caminho de Cristo. (Diário de campo, 09/01/2011)

Após ouvir esses relatos a questão emergiu: como os assembleianos explicam tais acontecimentos? Encontrei algumas respostas na Escola Bíblica Dominical. Foi nesse espaço que entendi no que os assembleianos creem: “cremos na atualidade do batismo no Espírito Santo e nos dons espirituais, conforme prometeu o próprio Cristo e ensinaram os santos apóstolos nas Escrituras” (2011a, p.13). Esse contato mais íntimo com a doutrina da Igreja Assembleia de Deus nos revela os dons do Espírito Santo, que eles/elas acreditam que são acessados através do batismo no Espírito Santo.

ESPÍRITO SANTO

*Desce do alto, bendito fogo, Desce poder Celestial!
Desce do alto, bendito fogo, Vem, chama pentecostal!
(HARPA CRISTÃ²⁷, 2007, canto nº122)*

Participando dos cultos, conversando com os/as fiéis, percebi que o/a crente que diz possuir dons espirituais acredita que esse é um dom gratuito, oferecido através do que chamam de “poder do Espírito Santo”.

Para o/a assembleiano, o Espírito Santo é uma pessoa que ensina, guia, consola e fala. “Há teólogos, frios na fé, modernistas e irreverentes que, menosprezando o Espírito Santo, afirmam que Ele é tão somente uma força, ou poder, que emana de Deus” (2011b, p.05). Para Igreja ADD, o Espírito Santo “não é um mero símbolo ou uma energia celestial. É a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Ele é Deus” (2011b, p.08). Para recebê-lo, basta aceitar “o Filho de Deus como o seu único e suficiente Salvador” (p.16), eis o caminho para aquele que busca o batismo com o Espírito Santo, segundo a ADD.

²⁷

Hinário utilizado nos cultos da Assembleia de Deus, composto por 640 hinos.

BOX 04 – O NOVO-CONVERTIDO E O BATISMO

Abrimos um parêntese aqui para pensarmos o significado desse batismo na vida do novo-convertido (NC). O batismo aparece na ADD sob duas formas: nas águas e no “fogo” (além da pomba branca, o Espírito Santo é representado pelo fogo). O jovem passa a ser um novo-convertido ao batizar-se nas águas, é sua entrada “oficial” para a membresia da Igreja. O batismo com “fogo” aparece para ele como a porta que revelará o sagrado, o transcendente, conforme indicam suas palavras:

N.C: (...) olha Dalvani, só Deus sabe o quanto eu almejo, sonho ser usado por Ele [Deus]. Eu sempre clamo que quero ter unção [dom] de cura, unção de profecia, unção de pregação, clamo, clamo, clamo! Eu quero ser usado mesmo por Deus. Não para o meu mérito, mas para honra e glória dEle. E assim, me identifiquei com a Assembleia porque eles deixam o Espírito agir mesmo, eles deixam você à vontade, a casa de Deus é pra você estar ali à vontade, eu me identifiquei com a Assembleia nisso. Ir se soltando assim é bom. Lógico que vem muita crítica, assim, depois que você está na Igreja satanás tenta derrubar, e assim... é chato. (Trecho da entrevista)²⁸

Os dons que o novo-convertido almeja só serão alcançados após o batismo com o Espírito Santo – que ele não sabe quando será, pois a Igreja ensina que é um presente dado por Deus – após esse momento o jovem entrará em contato íntimo com o “mundo da Religião”. Isso inclui, conforme seu relato, enfrentar satanás. O jovem é cômico da posição que irá ocupar, entende que os dons do Espírito Santo que tanto almeja vão ajudar outras pessoas e isso incomodará o diabo. Quanto mais perto de Deus, maior a tentação do demônio, diz a Igreja. O batismo, tanto na água quanto no “fogo”, se revela como um importante elemento na rede simbólica que vai dar sentido aos novos passos do novo-convertido, pois depois desse ritual ele “morreu para o mundo e nasceu para a Igreja”. É um momento chave para nossa compreensão, pois indica que o sujeito passa a se pautar cada vez mais na forma simbólica religião para plasmar de sentido sua realidade.

Mas o que é o batismo com o Espírito Santo? Para a Igreja, é receber os dons do Espírito que são manifestos de acordo com a vontade de Deus. Uma pessoa batizada no Espírito apresentará evidências físicas, como o falar em línguas (glossolalia), sinal desse batismo que teve o seu início no dia de Pentecostes. “É uma imersão do crente no espiritual e sobrenatural de Deus” (2011b, p.21).

²⁸ Trecho da entrevista cedida pelo jovem Felipe (nome fictício), no dia 29/04/2011.

Para um crente pentecostal, a glossolalia é uma das provas que a pessoa está sob influência do Espírito Santo. De acordo com o dicionário teológico (1998, 167),

Glossolalia - [Do Gr. Glosso, língua + lalia, falar em língua]. Dom sobrenatural concedido pelo Espírito Santo, que capacita o crente a fazer enunciados proféticos em línguas que lhe são desconhecidas. O objetivo da glossolalia é anunciar sobrenatural e extraordinariamente o Evangelho de Cristo, como aconteceu no Dia de Pentecoste (At 2); levar o crente a consolar-se no espírito, e a proclamar, com o auxílio do dom da interpretação, o conhecimento e a vontade de Deus à Igreja (1 Co 14). A *glossolária*, conhecida também como dom de línguas [desconhecidas], é um dom espiritual que, à semelhança dos demais, não ficou circunscrito aos dias dos apóstolos: continua atual e atuante na vida da Igreja.

A finalidade da glossolalia, de acordo com a Igreja, não é edificar coletivamente, mas o/a crente de maneira individual, oferecendo-lhe uma chance de um relacionamento mais íntimo com Deus. “Contudo, havendo interpretações, as línguas cumprem a mesma função da profecia e edificam toda a congregação”, além do que pode também servir como sinal para os descrentes, defende a Revista de Estudos (2011b, p.22).

OS DONS DO ESPÍRITO SANTO

*Poder, poder, poder pentecostal,
Ó vem nos inflamar, também nos renovar
Ó vem, sim, vem, ó chama divina,
Teus servos batizar
(HARPA CRISTÃ, 2007, canto nº24)*

Viver com o Espírito Santo é estar imerso no sobrenatural, ou no transcendente²⁹. Mergulhado nessa força que os assembleianos chamam de sobrenatural/transcendental, o/a crente acredita possuir dons que vão além do falar em línguas. De acordo com os ensinamentos da Escola Dominical, a palavra

²⁹ Apesar de o termo sobrenatural ser bastante utilizado nas Escolas Dominicais, observamos em Milne (1993), livro utilizado em estudos avançados de Teologia na ADD, que o uso do termo sobrenatural para expressar onde Deus “está” e opera, pode resultar em erro. Esse é um problema de linguagem, visto que no vocabulário hebraico não há equivalente para o termo “a Natureza”. Por “Natureza” se entende “o poder físico criativo e regulador que é concebido como operando no mundo físico e como sendo a causa imediata de todos os seus fenômenos”, a única maneira de interpretar essa ideia no hebraico seria dizer simplesmente “Deus” (p.76). Nesse sentido não há separação natural/sobrenatural, pois todos os eventos são atos de Deus. Diante dessa reflexão o autor sugere o emprego do termo imanente/transcendente, defendendo que reflete melhor a contínua atividade criadora de Deus no universo.

dom: do latim *donum*, significa dádiva, presente. O dom é um presente de Deus que não se recebe por merecimento, mas é dado pela vontade do Senhor. Há diferenças entre os “dons espirituais” provenientes de Deus e os “frutos do espírito” vindos do Homem.

FRUTO DO ESPÍRITO	DONS ESPIRITUAIS
É criado e produzido	São dados e recebidos
Começa com o novo nascimento	Vêm após o batismo no Espírito Santo
Procede do nosso interior	Procedem do céu para nós
Requer tempo para crescer	Não precisam de crescimento
Está relacionado ao nosso caráter	Estão relacionados ao serviço para Deus
Continuará para sempre	Terminarão um dia
Não se divide. É um só	São diversos e repartidos pelo Espírito

QUADRO 04 – DIFERENÇA ENTRE FRUTOS E DONS ESPIRITUAIS

Fonte: Revista Lição Bíblica, 2011b.

Os dons são como “faculdades da Pessoa divina operando no ser humano” (2011b, p.36). A Igreja ensina que os dons devem ser buscados, o crente deve orar e pedir pelo batismo no Espírito Santo. A Igreja assim divide os dons do Espírito Santo:

1) Dons que manifestam a sabedoria de Deus:

- **Dom da palavra de sabedoria:** não se trata de habilidade intelectual, mas sim de uma operação sobrenatural do Espírito Santo na mente humana. Torna-a “capaz de resolver problemas tidos como insolúveis” (2011b, p.45).
- **Dom da palavra da ciência:** não se relaciona à Ciência de caráter racionalista, é uma manifestação sobrenatural do Espírito Santo que capacita o crente com a habilidade de conhecer fatos e circunstâncias que são ocultos.
- **Dom do discernimento de espíritos:** há manifestações espirituais que se originam de fontes demoníacas e carnis. “Num universo religioso, como o atual, onde há tantas imitações e fingimentos, faz-se urgente essa capacidade sobrenatural que nos concede o Espírito Santo, para sabermos as proveniências dos espíritos” (2011b, p.45).

2) Dons que manifestam o poder de Deus:

- **Dom da fé:** apresenta um caráter distinto da fé natural, a fé salvadora. O dom da fé é “o equipamento espiritual e sobrenatural do crente, para lhe conceder o poder sobrenatural de confiar em Deus nas ocasiões onde só um milagre glorioso poderia alterar a situação” (2011b, p.51).
- **Dom da cura:** habilidade concedida para exercer curas sobrenaturais das mais diversas enfermidades. Bergstén (2005, p.111) esclarece que “esse dom não significa uma capacidade de curar quando e como a pessoa quer, porém, é sempre uma transmissão de poder do Espírito Santo. Por isso, é indispensável que o portador do dom esteja ligado a Cristo e siga a sua direção”.
- **Dom de operação de maravilhas:** é o dom que permite operar “sobrenaturalmente no terreno do natural, com o objetivo de demonstrar o poder de Deus e a autenticidade da mensagem evangélica” (2011b, p.53). Tais maravilhas, no entanto, “somente se manifestam de acordo com a fé de quem ministra e dos que ouvem a proclamação da Palavra. A incredulidade impede a manifestação dos dons espirituais” (2011b, p.53).

3) Dons que manifestam a mensagem de Deus:

- **Dom da profecia:** profeta de acordo com o Antigo Testamento é aquele que fala em nome de outro. O homem que fala em nome de Deus. No Novo Testamento profeta é aquele que prediz, que fala de antemão. O dom da profecia habilita o crente a falar em nome do próprio Deus, tem o poder sobrenatural de revelar coisas que ainda virão.
- **Dom da variedade de línguas**³⁰: “é um milagre linguístico sobrenatural” (2011b, p.22), pode ser manifesto como glossolalia ou como xenolalia. No primeiro caso é um falar em língua estranha, sinal do enchimento do ser pelo Espírito Santo. O segundo caso, segundo Horton (2001), “é o falar em línguas num idioma conhecido, estranho apenas a quem o fala”.

³⁰ De acordo com Horton (2006, p. 20), desde o reavivamento pentecostal no início do século XX, os pentecostais passaram a perceber que a maioria das ocorrências do falar em línguas dizia respeito ao “falar em línguas não identificáveis e não em idiomas identificáveis (glossolalia ao invés de xenolalia)”. Dessa forma concluíram que “as línguas representavam a oração no Espírito, a intercessão e o louvor”.

➤ **Dom da interpretação das línguas:** consiste na habilidade em interpretar o fenômeno da glossolalia, trazendo revelações e profecias.

No 13º encontro, um culto de domingo, tive a chance de observar a experiência de pessoas que buscavam o batismo com Espírito Santo. Eu estava sentado nos bancos localizados no final do templo, ficam no segundo andar, de lá tinha visão ampla de tudo o que ocorria. O pastor fez seu “apelo³¹”, pedindo para aqueles que buscam o batismo no Espírito irem à frente,

Observei com mais atenção para dois jovens candidatos a se tornarem novos-convertidos. O primeiro dava pequenos pulos no mesmo lugar e chorava pedindo pelo batismo. O segundo tremia muito e não parava no chão, estava sempre pulando. De repente, um deles começou a erguer os braços e bater palmas, se agitar mais que os outros. O pastor dizia: já estou vendo pessoas no batismo. Quando o pastor veio orar próximo desse jovem, ele caiu no chão, sendo segurado por um irmão que estava apostado logo atrás. Muitos caíram. Era como se fosse a marca do batismo. Mostrar que havia morrido para o mundo. Uma entrega a Deus, não se importando com o que os outros iriam pensar. Um gesto bastante simbólico. Superação do medo e ao mesmo tempo humildade. (Diário de campo, 23/01/2011)

O pastor encerrou o culto dizendo que muitos receberam o batismo no Espírito Santo naquela noite. Sendo assim, o batismo no fogo, ao contrário do batismo na água, não segue ritual. É um momento de experiência mística onde os/as crentes se entregam ao invisível. Não posso deixar de relatar a música presente nesses momentos de oração e catarse, configurando uma paisagem sonora singular (TORRES, 2010). É um engano pensar que apenas hinos são cantados nas celebrações, se ouve muita música gospel de cantores famosos como Aline Barros, Filhos do Homem, Diante do Trono, entre outros. A Igreja conta com uma banda de músicos experientes, inclusive profissionais. Durante o relato acima, além da música alta, havia sons de vozes em coro, alguns cantavam, outros falavam em línguas. Ao mesmo tempo que todos esses sons se encontravam havia um que se destacava, era a voz do pastor clamando e conduzindo o culto.

³¹ Aceitar o apelo do pastor e ir até a frente é um ato simbólico muito forte. É o ato de dizer que precisa, é ser humilde. É aceitar o chamado. Mostrar para toda Igreja que está disposto a pagar o preço, se expor. O momento do apelo ocorre no final de todos os cultos, é usado para solicitar a presença daqueles/as que querem esperar algo do poder de Deus seja oração, cura, batismo com Espírito Santo, conversão, re-conversão, profecia, ou simplesmente mais intimidade com o Senhor.

CONDUTA MORAL

*Caminhemos na luz
Caminhemos na luz de Deus.
(HARPA CRISTÃ, 2007, canto nº103)*

Mas não é somente com questões relacionadas ao transcendental que a Igreja está preocupada. Isso ficou claro quando ouvi o discurso do Pr. Antonio Domingos, ele era o preletor naquela quinta-feira e nos falava que o mundo jaz no maligno, o mundo está pervertido, e a camisinha (preservativo) ajuda a perverter ainda mais, pois induz ao sexo promíscuo.

BOX 05 – JOVEM VETERANO E O SENTIDO MORAL

Abrimos espaço para uma nova reflexão, agora pensando o caso do jovem veterano (V.). Ser veterano no sentido semântico que aqui empregamos não corresponde a ser velho. É antes uma estratégia para designar que esse sujeito está participando da comunidade evangélica há mais tempo em relação aos outros jovens. Sendo assim, o discurso moral da Igreja teve mais tempo para ser incorporado e é possível ver sua espacialização nas palavras do jovem veterano:

V.: (...) eu não troco nada na vida que eu tenho hoje [Igreja] pela vida que eu tinha antes [mundo]. E é isso que me faz ficar firme nos caminhos de Deus. Quando eu penso em fazer alguma coisa de errado eu já penso na vida que eu tinha antes, no como que era antes. Eu penso assim que nada, nada mesmo, nem dinheiro, nem mulher me faz trocar a vida que eu tenho hoje pela vida que eu tinha antes. (Trecho da entrevista)³²

Manter-se no universo simbólico formado pela religião imprime a necessidade de viver dentro do *ethos* pregado pelo discurso religioso. Ethos que gera uma espacialidade própria da religião e que se expressa na sociabilidade juvenil, nas escolhas dos lugares que podem ser frequentados, do que pode ser bebido, usado, conversado. Uma espacialidade, assim pensada, reflete o controle da religião sobre o corpo dos/as jovens. Observamos que o jovem veterano divide sua vida em antes e depois, articulando aí uma relação temporal que também se verifica espacialmente. Pois o antes significava também outra religião, outro discurso, outra relação com seus familiares e amigos, relação essa que não deixa boas lembranças. O depois indica o mundo pentecostal, os dons do Espírito Santo e a vivência de sua fé em um espaço-tempo onde seu mundo é construído e nele habitando encontra forças no invisível para

³²

Trecho da entrevista cedida pelo jovem Ricardo (nome fictício) no dia 28/04/2011.

superar os desafios e dificuldades. Vemos no relato do jovem veterano a forma simbólica religião projetando conhecimento em toda a sua realidade, demonstrando assim a forma mais acabada de um jovem crente pentecostal.

A Igreja mantém uma postura bastante rígida e ortodoxa em relação à postura moral do/a crente. Em uma conversa com dois rapazes da Igreja, eles me falaram que uma das coisas mais difíceis de se aguentar é o celibato. O sexo é sagrado, não pode ser feito fora do casamento. Sobre as relações sexuais ilícitas, na revista Lições Bíblicas é esclarecido que são todas as que acontecem antes e fora do casamento. “Pecado também é o homossexualismo tanto masculino quanto feminino” (2011a, p.56).

Para os jovens que conversei, esse é o motivo de muitos “desvios” da Igreja, pois pulsa uma curiosidade movida por hormônios entre os adolescentes e jovens. Essa curiosidade não pode ser resolvida no seio da Igreja, a não ser que haja casamento, o que não é raro. Observei que há muitos jovens casais na Igreja. Participei de um casamento onde a noiva tinha apenas 16 anos de idade.

No entanto, como bem sabemos a vida é dinâmica, e as “tentações” surgem na vida dos/as jovens, principalmente deles/as que na condição dada pela juventude querem viver novas experiências. O discurso religioso nesse cenário funciona como uma “bússola” que norteia as pessoas para não se perderem nos caminhos “mundanos³³”. Caso isso aconteça, é necessário “Disciplinar” o/a crente que incorreu no erro.

A DISCIPLINA

*Sê valente! Pelejando por Jesus, Sê valente!
Nunca rejeitando a cruz! Firme sempre no amor,
Com indômito valor,
Cheio do Consolador, Sê valente!
(HARPA CRISTÃ, 2007, canto nº225)*

A importância da disciplina na Igreja é defendida através do texto bíblico encontrado em Atos (5. 1-11). O texto ilustra o resultado do extremo da indisciplina na Igreja Primitiva, neste caso, a morte. Na revista Lições Bíblicas

³³ Mundano é um termo tipicamente assembleiano, diz respeito às coisas que não são da Igreja, que pertencem ao mundo.

(2011a, p.29) encontramos que “a falta de doutrina, pois, acaba por induzir toda uma congregação à hipocrisia e à mentira”, e ainda o questionamento:

O que é a disciplina senão ensino? Mas possui ela também o seu lado grave: a correção (Pv 15.10). Seu objetivo é conscientizar-nos quanto às consequências de nossas atitudes (Gl 6.7). A falta de disciplina pode conduzir à morte.

Para a Igreja, o Deus do Antigo e do Novo Testamento é o mesmo. Ele não mudou. Por isso, é preciso tomar cuidado com a disciplina. É dever de um líder tomar uma atitude disciplinadora quando um crente erra. Porque “quando o pecado é revelado e a liderança não faz uso da disciplina, segundo os padrões bíblicos, toda a Igreja sofre debaixo da maldição do pecado” (p.31). Concluindo:

A disciplina é uma prova de amor. Deus quer que seus filhos andem de conformidade com a sua Palavra. Se errarmos, Ele certamente disciplinar-nos-á. No entanto cuidado: Deus não se deixa escarnecer. Ananias e Safira [At 5. 1,11], simulando uma justiça que não possuíam, mentiram para o próprio Deus. Por isso foram mortalmente punidos. Andemos, pois, no temor do Senhor. (2011a, p.31)

A Igreja tem autoridade para “disciplinar” e para “separar³⁴” qualquer membro que seja necessário. A fundamentação moral da Assembleia de Deus é a Bíblia, é partindo da Palavra de Deus que essas decisões são tomadas, lembrome de um canto que traduz a importância da Bíblia: “Creio na Bíblia, livro de meu Deus; Para mim a Bíblia é o maná dos céus! Mostra-me o caminho para o lar celestial; acho eu na Bíblia, graça divina!” (Harpa Cristã, 2007, canto nº 259).

É justamente aí, na distinção entre a virtude e o erro, que se instala o poder da religião. É assim, na disposição da *virtude*, circunscrita na tradição ou nos textos sagrados, que está a base da legitimidade da *autoridade*. “Cabe asseverar que a disposição da virtude se circunscreve, no texto, como o discurso da virtude que legitima a ação de poder” (GIL FILHO, 2008, p.21). Essa autoridade revestida de poder se manifesta na figura do Pastor, que se apropria da virtude pela interpretação legitimada e reconhecida da Bíblia.

³⁴ Em entrevista cedida pelo Pr. Ezequiel no dia 28/04/2011, ele esclareceu que a Igreja pode solicitar o “desligamento” de um membro que esteja participando dos cultos, porém, que não apresenta uma conduta condizente com a moral cristã. Esse “desligamento” consiste na assinatura de um documento que ateste que o sujeito não tem vínculos com a Assembleia de Deus. A Igreja permanece de portas abertas para que o membro desligado possa frequentar os cultos, no entanto, essa pessoa não possui vínculos institucionais.

O poder nas mãos do pastor, em alguns casos, contrasta com as características contestadoras da juventude, tornando o/a jovem um sujeito que exige mais cuidados dentro da comunidade religiosa. Sendo assim, ocorre de alguns jovens ficarem “em cima do muro”, buscando viver a sensação de “liberdade” oferecida pelo mundo e a “segurança” ofertada pela Igreja. Essa dicotomia pode ser expressa na angústia existencial vivida pelo jovem desviado.

BOX 06 – O JOVEM DESVIADO E A (IN) DISCIPLINA

A questão da ortodoxia moral da religião nos convida a refletir. A Igreja aqui em foco exerce sua autoridade de maneira incisiva, permeada pela legitimidade da Bíblia. Assim, temos as leis bíblicas, os dogmas, os costumes e as tradições da Igreja – e é esse o ponto onde alguns jovens entram em conflito com a instituição religiosa. Ser jovem é estar em uma fase de transição, é experimentação (DAYRELL, 2006). No entanto, o cabedal de opções para uma juventude urbana extrapola os limites do universo religioso. Resultado dessa combinação é que, para alimentar a curiosidade de alguns jovens religiosos, é preciso pagar o preço da indisciplina. A rede de amigos nessa situação é fundamental, uma vez que mantendo amigos ligados à Igreja e suas respectivas atividades o jovem mantém-se conectado ao mundo da religião. Encontrando-se em companhia de outras redes de amigos, como os da escola, por exemplo, surgem novas necessidades, interesses, discussões e desejos. O jovem desviado (D.) que entrevistamos sempre estudou no colégio do bairro. Quando passou para o ensino fundamental, os problemas começaram. O novo colégio se localizava no centro, lá ele conheceu novos amigos. Assim ele relata: “comecei a andar com uma galera mais barra pesada assim, que não era companhia pra mim e tal. Daí comecei a reprovar cara, reprovei três anos na sétima série e um na oitava”. Ele acreditava estar errado, por isso mesmo optou por “cair no mundão”.

D.: (...) Eu sabia que tava errado, mas na minha cabeça eu pensava, não, eu quero ser o cara bad boy, o cara foda mesmo, de chegar ali e a negada ficar com medo e eu ser o tal. Mas nunca foi do jeito que eu quis cara. Tem cara que nasce pra ser aquilo e tem cara que tem que manear e ver qual que é o estilo do cara. E a “negada” começou a ficar com raiva de mim, tipo na Igreja e tal, porque me via na rua tipo sei lá, fumando, bebendo e agarrando a meninada pra rua e tal, e eles ficavam de cara comigo. E tá tipo, fiquei assim né cara. (Trecho da entrevista)³⁵

As novas conexões realizadas por esse jovem abriram novos caminhos, caminhos esses que não convergiam para a Igreja, e por consequência, resultaram na

³⁵

Trecho da entrevista cedida pelo jovem Luis (nome fictício), no dia 30/04/2011.

indisciplina. Esse ato gerou estranhamento por parte dos amigos da Igreja, iniciou-se assim um processo de mudança de grupo, espaço, discursos. Esse processo, como veremos adiante, não é linear, acontece em movimento espiral cheio de idas e vindas, de encontros e re-encontros entre o jovem e sua religião. Acreditamos que o jovem desviado nos coloca diante de uma questão interessante, pois mesmo não estando mais vinculado à Igreja, a forma simbólica religião continua a ser acionada para a compreensão do seu mundo.

A disciplina é um mecanismo utilizado para evitar que o/a crente que erra acabe se “desviando” dos caminhos de Deus. Caso isso aconteça, o/a crente conta ainda com a possibilidade de uma “re-conversão”, isto é, voltar para o caminho certo, voltar a participar da comunidade religiosa.

O processo para essa volta tem um ritual a ser seguido. O membro que então era desviado pede perdão em público para Igreja, então o pastor pergunta à comunidade se ela aceita ou não a pessoa que quer voltar. Erguendo as mãos a Igreja vota a favor do regresso do “filho pródigo”. Compartilho um fragmento do diário de campo, onde ouvi o depoimento de um jovem que reencontrou o seu lugar na Igreja,

Conta Zulu que foi levar a mãe dele na Igreja, não queria ficar no culto, pois havia tempo estava desviado, mas aquele dia algo mais forte dentro dele fez com que permanecesse. No final do culto, chega uma pessoa que Zulu não conhece, essa pessoa conta a ele todas as dificuldades pelas quais Zulu havia passado. Ele fica impressionado, pois nem sua mãe sabia tanto. Essa pessoa diz que ele precisa voltar para a Igreja, ou o mundo cobraría sua vida. Então aconteceu o retorno, a Re-conversão. Desde então, Zulu permanece ajudando na Igreja, estuda a Bíblia, toca no grupo de louvores e ora por uma esposa. (Diário de campo, 12/03/2011)

Para o crente, a consciência individual deve subordinar-se a uma autoridade que defina questões éticas. Sendo outra a consciência que julga, estar em uma Igreja é estar diante de um tribunal, a objetividade do tribunal se revela na sua independência dos desejos e intenções da subjetividade. Seu caráter coercivo é revelado no poder para vigiar, punir e excluir o “pecador”.

VIVENDO EM COMUNIDADE

*Um dos tais. Um dos tais.
Podes tu também dizer:
“Sou um dos tais”?
(HARPA CRISTÃ, 2007, canto nº340)*

Lembro-me que na quarta Escola Dominical do mês de janeiro o pastor defendeu que o crente deve ajudar o próximo. Mas é melhor se esse próximo seja outro crente. Pois viver em comunidade é ajudar uns aos outros. A revista Lições Bíblicas nos ensina que:

A comunidade faz da Igreja um organismo espiritual perfeito de homens e mulheres que, apesar de suas procedências étnicas e diversidades culturais, sentem-se e agem como irmãos. Somente seremos reconhecidos como filhos de Deus se cuidarmos uns dos outros e mutuamente nos socorrermos. (2011a, p.19)

No livro de Atos é destacado que a vida em comunhão significava dividir tudo. “Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e fazendas e repartiam com todos, segundo cada um tinha necessidade” (At 2. 44, 45). Não se pode confundir essa atitude como um comunismo cristão, ensina a Igreja, pois, “o comunismo só espalha o medo, a miséria e o ateísmo. A Igreja de Cristo não precisa dessa ideologia para socorrer os seus membros; ela tem o amor de Deus” (p.22).

Como meio de assistência aos membros da ADD, a Igreja oferece alguns serviços (ofertados à comunidade em geral) tais como: escola de ensino básico (particular), escola teológica (particular), cursos de pós-graduação da Facel (Filosofia, Teologia, Contabilidade, entre outros, também pagos), salão de eventos e rádio Betel FM.

A escola de ensino básico conta com 63 alunos. Os professores são todos evangélicos e o Pr. Ezequiel afirmou que é um critério para seleção, se não for evangélico, não trabalha na escola. Segundo ele, a escola foi fundada tendo em vista a necessidade de um ensino particular de qualidade, que oferecesse um ambiente livre de drogas e com princípios cristãos para seus alunos. Os cursos de Teologia são voltados para formação e aprofundamento teológico dos pastores e membros da Igreja.

É com esse sentimento comunitário de viver entre iguais, auxiliando-se uns aos outros, desejando repetir assim a vivência de uma Igreja Cristã primitiva, que a ADD procura se constituir. A sua juventude expressa essa tendência, procura manter-se unida, se reúne em atividades no templo da Igreja, participa dos cultos, divide comunidades e blogs na internet, sai para lanchonetes e casa de amigos. Fui algumas vezes depois do culto brincar com eles/elas na casa de uma das líderes do grupo de jovens depois do culto. Era mais de duas horas da manhã e estávamos conversando, brincando de fazer mímicas e desvendar o que ela significava.

A sociabilidade dessa juventude acontece nesses espaços, mas também os extrapola, uma vez que a evangelização e a formação de discípulos é a missão máxima da Igreja. Conforme expressa a letra do hino: “O mundo está sem luz, sem paz / Levemos a paz, consolação / A quem na dor, no luto jaz, Sem luz, sem paz, sem salvação” (HARPA CRISTÃ, 2007, canto nº162).

Nesse sentido, esses jovens saem da sua comunidade da Igreja e lançam-se no que chamam de “mundo” – o espaço que não está ligado ao universo religioso. São movidos pela fé de que a religião salva. Querem dividir com mais pessoas a realidade construída pelo viés da Igreja Assembleia de Deus, creem que o espaço simbólico que habitam é a própria realidade. No entanto, vivem uma fase da vida que pulsa por novas experiências, constituindo assim novas tensões que podem ser expressas em desvios, novas-conversões ou simplesmente superadas e permanecendo na Igreja.

3.3 MERGULHANDO NO INVISÍVEL – DEPOIMENTOS DE ALGUNS JOVENS

Os tipos ideais que foram apresentados revelam uma vivência ligada diretamente à ideologia pentecostal, ao aspecto místico e sagrado dessa forma de vivência da religião cristã. Ao que concerne à mística, observamos, no caso do jovem veterano, uma relação onde os dons do Espírito Santo acreditam-se serem manifestados, nesse impulso há uma busca em desenvolvê-los de modo a aplicá-los em seu ministério e se aprofundar em sua fé. No caso do jovem desviado, há uma ruptura com esse transcendente simbolizado pelo Espírito Santo, pois a Igreja ensina que aqueles que não “andam na fé”, isto é, que não estão agindo de acordo com o que a Bíblia diz ser correto, vivem em pecado, na indisciplina –

distantes das benesses divinas. A mística expressa pelos dons divinos deixa o jovem novo-convertido maravilhado e sedento por querer experienciá-los, a ponto dele se entregar e aceitar os seus mistérios.

Passemos para uma segunda parte da nossa exposição. Aqui procuro ouvir a voz desses sujeitos, conforme o recorte feito pelas três categorias. O fio condutor das entrevistas é baseado em uma conversa informal, centrado na metodologia semi-diretiva. Inicialmente, pedi para que contassem suas respectivas histórias de vida, então pedi para que falassem do envolvimento deles com a religião a partir disso a conversa fluiu. Sendo assim, o que há nas páginas seguintes são relatos sobre a história de vida e a relação deles com a religião e o sagrado. No próximo capítulo, pretendo analisar alguns pontos dessas entrevistas com a intenção de cogitar sobre as espacialidades resultantes dessas relações, bem como refletir sobre esse fenômeno na ótica da filosofia do sentido de Ernst Cassirer.

3.3.1 Jovem Veterano

“Então é isso que sempre queima no meu coração sabe...”³⁶

O jovem Ricardo (nome fictício), 20 anos, é evangélico pentecostal desde criança. Há dois anos e meio passou para ADD, onde faz parte do grupo de louvor da Igreja, ele toca bateria. Sempre participa dos cultos de sábado. Trabalha junto com seu pai, que também é assembleiano. Cursa Faculdade de Direito à noite. Já saímos juntos “trocar ideias”, fomos jogar sinuca e comer alguma coisa em lanchonetes pelo centro da cidade. É um rapaz agitado e de bem com a vida.

Ricardo me contou que nasceu em uma família católica e que desde criança teve uma relação forte com Deus. Viu na Igreja evangélica uma oportunidade de tocar no grupo de louvor e, assim, colocar a serviço de Deus o seu *dom*. Com oito anos ele já se considerava um evangélico, participava de uma Igreja Pentecostal chamada Comunidade Vida, em Guarapuava. Sua mãe passou a acompanhá-lo, o seu pai, ao contrário era só problemas, pois envolvia-se com drogas e muito álcool. Em sua casa tudo tornava-se motivo para os pais brigarem

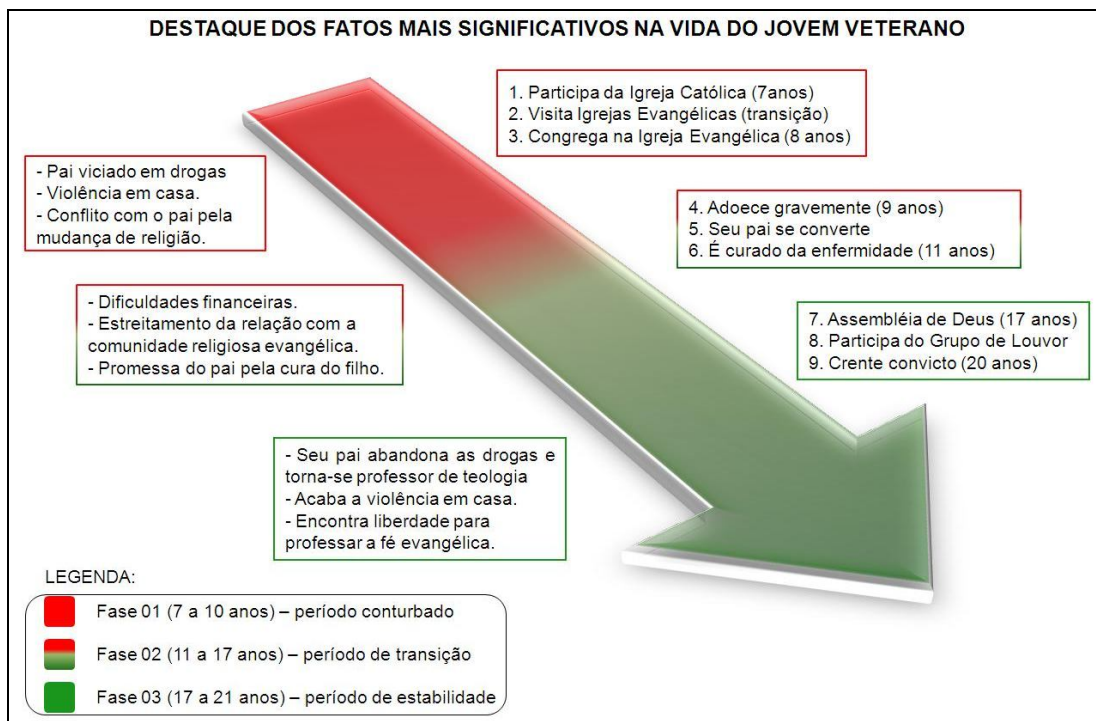
³⁶

Trecho da entrevista cedida pelo jovem Ricardo no dia 28/04/2011.

e até entrarem em “vias de fato”, como conta Ricardo. Vendo aquelas discórdias, sua vida parecia mais um filme de terror.

A imagem abaixo ilustra a trajetória de Ricardo dividida em três fases distintas.

FIGURA 07



Org: FERNANDES, D. 2011.

Os trechos da entrevista que se seguem ilustram essa trajetória. É possível perceber que a vida do jovem muda radicalmente, e que a família, principalmente seu pai, tem grande importância nessa transição. A figura da seta acima é linear, pois a intenção é trazer a ideia da passagem do tempo, que é dividido pelas idades do jovem. Também remete a um “caminho reto”, tendo em vista que o jovem, ao ter consciência de sua religiosidade, optou por vivê-la em uma igreja evangélica, mantendo-se nesse caminho até então.

Ainda em sua infância o menino cresce em meio ao conflito e violência na sua casa, chegando ao ponto de falar a seus pais que iria se matar caso as brigas não cessassem. Algum tempo depois, Ricardo começa a adoecer, uma enfermidade muito rara conhecida como “Púrpura” o aflige. Seu pai fica transtornado, conforme seu relato,

Ricardo: (...) Em 11 dias que fiquei internado, quase morri. Todo dia o médico chegava e falava, “o caso dele é grave”. Até então o pai cabeça dura ficava louco, ele descia no bar em frente ao hospital, tomava calmante [*diasepan* 10 mg] com pinga, esse é um negócio que por Deus mesmo que ele não morreu. (Trecho da entrevista)

No final desses 11 dias de internamento o médico chamou os pais de Ricardo, abriu o jogo, e disse que o filho deles não resistiria muito tempo.

Ricardo: (...) Aquilo foi o mundo caindo em cima do meu pai, aí o pai entrou pra dentro ali “sem chão”, daí eu falei “pai, quando que nós vamos para casa?” Daí ele foi na sala de estar do hospital, chegou lá chorando desesperado, e falou eu não tenho mais motivo pra viver, vou me jogar aqui de cima e se meu filho morrer eu não tenho mais motivo pra viver. Chegou na janela do hospital olhou pra baixo aí ouviu alguém dizer “seu filho não vai morrer”, ele olhou pro lado, olhou pra trás, não tinha ninguém na sala, ele falou pronto, agora estou louco. (Trecho da entrevista)

Para o pai de Ricardo, aquela voz era Deus falando com ele, foi naquele momento de desespero que o homem que detestava crente, como declara Ricardo, ajoelhou-se e começou a orar. Fez uma promessa que, se o filho dele fosse salvo da morte, Deus o teria e toda a sua família como servos. Curiosamente, seu pedido parece ter sido atendido, e sua conversão foi o pagamento.

O tempo foi passando e seu pai parou de beber e de fumar. “E aquilo foi assim a mudança. Ele começou ir pra Igreja e ele começou a fazer integração, se batizou, fez todo aquele procedimento para membrar na Igreja”, lembra Ricardo. Nosso entrevistado viu uma radical mudança ocorrer: de um drogado sem perspectivas seu pai torna-se um homem da Igreja. Hoje é professor de Teologia e congrega com sua família na Igreja Assembleia de Deus. Sobre essa mudança na família, nosso jovem veterano comenta que hoje o relacionamento familiar é ótimo, “é uma família feliz, sabe”, diz o jovem.

Perguntando para Ricardo como foi essa transição da Igreja Comunidade Vida para a Assembleia de Deus, ele me responde:

Ricardo: (...) Essa transição é um negócio bem... Eu acredito que foi por Deus sabe, porque já teve até profecias no tempo da Comunidade, que Deus iria chamar a gente pra um outro lugar que a gente não iria compreender né. Daí a gente passou pra Assembleia, né, pedimos a benção dos pastores de lá. Então a gente chegou aqui, entrei no grupo de louvor, e até hoje eu estou no grupo de louvor. Nunca me afastei e nunca me desviei. *Então é isso que sempre queima no meu coração sabe*, sempre que eu penso em fazer alguma coisa que desagrade a

Deus eu penso, não era nem pra “mim” estar vivo hoje. Eu devo mais que obrigação agradecer a Deus por que se fosse pra eu ter optado pelo mundo, e minha família pelo mundo, eu nem tivesse aqui hoje. Então imagino que eu estou aqui por uma condição, o mínimo que eu posso fazer é estar sempre na Igreja, e podendo sempre ajudar meu próximo e fazendo o bem, né, e tendo o coração em Deus. Porque a vida que é o principal, a coisa mais importante depois de Deus, eu já não tinha, já tava perdendo, né. Então hoje me cobra muito a consciência quando eu estou fazendo uma coisa errada, porque não era nem pra “mim” estar aqui hoje. (Trecho da entrevista)

Ricardo conta que demorou a se enturmar com os outros jovens da Assembleia de Deus, foram seis meses para conseguir uma vaga no grupo de louvor, assim ele relata:

Ricardo: (...) Eu cheguei a ficar seis meses vindo no ensaio do grupo de louvor sem que ninguém me conhecesse, só me viam sentadinho no banco ali. Olhavam assim, poxa, o piazinho faz 6 meses que ta vindo e até agora não subiu aqui em cima. Eu não faltava um ensaio, todo sábado e domingo 5 horas eu tava ali, ensaio do grupo de louvor. Até que um dia eles me deram uma chance, eles falaram, ó esse piazinho ele quer entrar mesmo, né, faz 6 meses que ele está vindo ele fica sentado ali, acaba o ensaio ele sai quietinho. E aí me deram uma chance no grupo e eu entrei sabe. Pois eu sempre quis aquilo ali, o grupo de louvor me queima o coração, sabe. (Trecho da entrevista)

A música é um elemento importante no meio jovem, vejo que os jovens se reúnem na Igreja e se dividem entre os que “fazem” o culto (músicos, organizadores, preletores); e os que participam do culto enquanto “adoradores” somente. É uma divisão do trabalho juvenil religioso. Os cultos são muito animados e envolvem a maioria das pessoas. Vejo sempre que os jovens estão trabalhando juntos dentro da Igreja, partindo disso, o questionei sobre o lazer perguntando se ele dá alguma preferência para estar com os amigos da ADD mesmo fora da Igreja:

Ricardo: Então na verdade é assim, você tem que andar com pessoas que têm alguma coisa pra te oferecer. Você até pode, dependendo do teu propósito, se relacionar com pessoas que não são da Igreja, desde que teu intuito seja trazer ela pro teu lado, e não deixar ela levar você pro lado dela, entendeu. Porque se hoje em dia você andar com amigos do mundo, por exemplo, se você vai até a casa de um deles pra falar do evangelho, convidar pra vir na Igreja, é uma coisa. Agora se você convida eles pra você sair, pra você dar uma volta, pra você ir numa festa já é totalmente diferente, aí você não esta tentando trazer ele pro teu ambiente, está indo você pro ambiente dele, entendeu. E eu sempre dou preferência, pra estar com pessoas que tenham alguma coisa pra me oferecer. Pra “mim” sempre poder estar crescendo. E impedindo que pessoas que não servem a Deus estejam me influenciando em alguma atitude, né. Isso é muito importante, eu sempre procuro selecionar as

peessoas que, pro meu lazer como você perguntou, né, pro meu lazer sejam pessoas que pensam o que eu penso, né. (Trechos da entrevista)

Observei na resposta do entrevistado que há uma preferência em estar junto dos jovens da Igreja. Mas o estar junto vai muito além da sociabilidade, a disposição em estar entre iguais, ou seja, entre aqueles que compartilham o mesmo *habitus*, também revela a vivência da espacialidade do *ethos* religioso. As palavras do jovem denunciam a força da religião na conformação de seu mundo, de sua realidade, bem como a influência das “verdades” interpretadas pelo pastor. A impressão que se tem do jovem é a de ser preciso manter-se dentro do mundo religioso, mesmo estando fora da Igreja, mesmo não sendo possível estar com a Bíblia. É no espaço relacional que o jovem encontra a chave para manter-se seguro, “impedindo que pessoas que não servem a Deus estejam [o] influenciando em alguma atitude”, conforme suas palavras.

Então tornei a questioná-lo se essa convivência tem algo de diferente em relação a outras vivências.

Ricardo: É uma convivência sadia, né, você ta ali e não vai ficar falando coisas que não edificam, você está junto ali de um amigo teu que é da Igreja, e ele esta te trazendo coisas de bom e você está proporcionando o mesmo pra ele. Você se sente melhor do lado dele porque você sabe que ele conhece a Palavra de Deus e ele tem alguma coisa boa pra te oferecer, né. (Trecho da entrevista)

A sociabilidade juvenil evangélica vai se tecendo através desses fios de intersubjetividade, da construção do grupo, de um “ideal” pelo qual seguir. A religião aparece como a fonte dos significados e dos sentidos, o jovem Ricardo busca no discurso religioso fundamentar sua experiência do mundo.

3.3.2 Jovem Novo-convertido

“Eu te digo que um dia você vai estar dividindo o púlpito comigo”³⁷

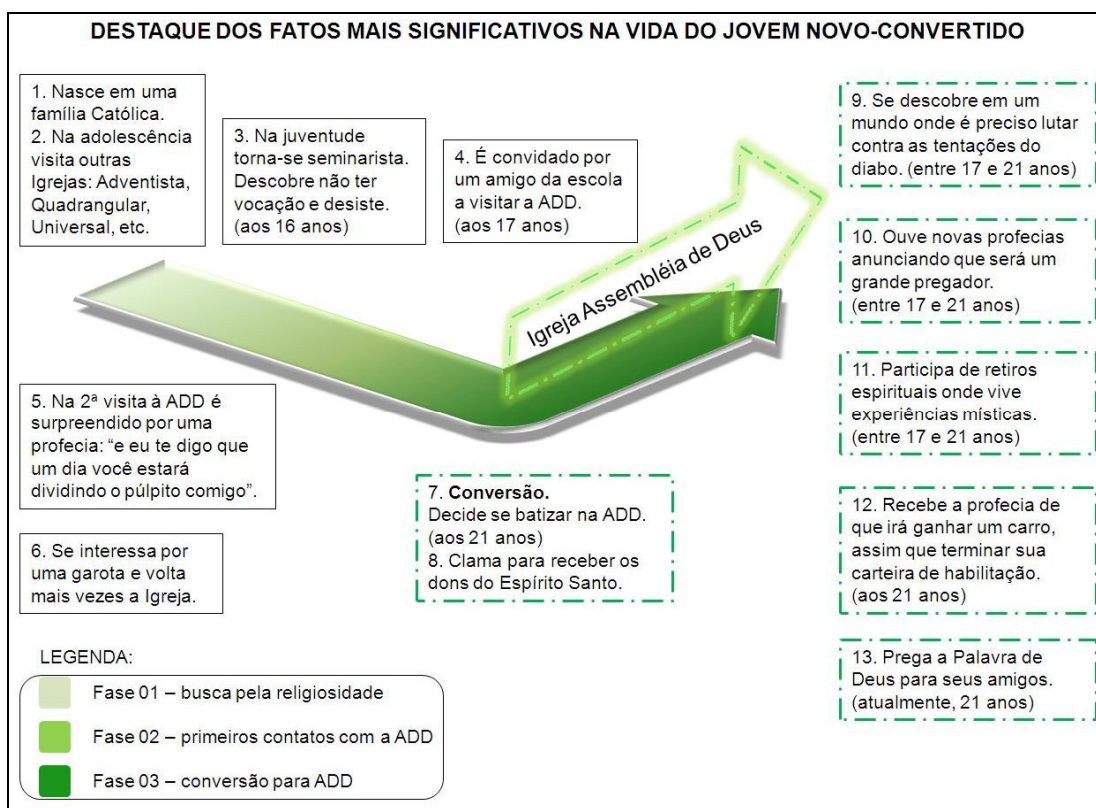
O jovem Felipe, 21 anos, batizou-se nas águas havia duas semanas, partindo da data da entrevista. Ele representa nosso novo-convertido. Mora com seus pais, que são católicos. Sua residência é também uma casa-lar cujo seus pais são responsáveis. No momento, não está trabalhando e já concluiu o ensino

³⁷

Trecho da entrevista cedida pelo jovem Felipe no dia 29/04/2011.

médio. O mais interessante na história de Felipe é que ele quase se tornou um padre, sendo seminarista pelo período de um ano. Conta que sempre teve a mente “aberta” e visitou muitas Igrejas, entre elas, a Adventista do Sétimo Dia, Quadrangular, Universal do Reino de Deus e a Assembleia de Deus. Os seus amigos tiveram um papel fundamental para o envolvimento definitivo com o mundo evangélico. A próxima figura busca expressar a trajetória de vida desse jovem e destacar alguns dos fatos mais significativos para nossa exposição.

FIGURA 08



Org: FERNANDES, D., 2011.

A sua passagem pelo seminário durou apenas um ano, logo teve desentendimentos e decidiu sair. Conta que sua saída foi difícil, ele desenvolveu uma síndrome do pânico e depressão, em suas palavras “(...) mas ainda assim continuou aquela síndrome do pânico. Aí começou minha pressão a subir e a cada passo eu tinha que ir tomar soro. Aí mesmo assim fiquei mais umas duas semanas [no seminário] e saí mesmo” (Trecho da entrevista). Saiu do seminário, mudou de colégio, sua rede de sociabilidade se transformava. Suas práticas também. Felipe conta que seus novos amigos saiam pra se divertir, iam para

churrascos onde geralmente ele bebia muito. Ações que aprofundavam sua depressão a ponto de pensar em escrever cartas suicidas para a família.

Nesse novo colégio, nosso entrevistado conhece um jovem evangélico da Assembleia de Deus. Começa a frequentar a casa dele e até “se interessa” pela irmã de seu amigo. A nova companhia o leva pela primeira vez a um culto da Assembleia. Felipe confessa que, devido ao barulho da Igreja, ele pensava, “(...) meu Deus, Deus não é surdo, como é que Deus vai agir nesse lugar aqui”. A segunda vez que Felipe vai à Assembleia o mesmo pensamento toma conta de sua cabeça, mas nessa visita algo diferente acontece, Deus revela profecias para a vida dele.

Felipe: (...) Aí entramos e sentamos. Aí tinha um rapaz de azul na minha frente, o Emerson veio de dedo e falou o que ele estava passando e tudo. E nisso eles tinham orado. E eu de novo pensei: Deus não é surdo, como é que Deus age no meio desse bando de louco. Daí eu, não está aqui nunca, pensando isso. Daí de repente o Emerson [pregador], você que disse que não é evangélico, de óculos, venha até a frente, eu quero orar por você. E eu fui, já fui tremendo, né. Aí o irmão Emerson falou bem assim. Deus me mostra o que você está pensando, que Deus não é surdo, e como é que Deus age no meio de um bando de louco desses. Falou assim daí eu comecei a tremer. Daí até na brincadeira deu pra perceber, falei meu Deus quer ver que eu vou apanhar agora desse pessoal. Aí ele falou, e eu sei que você se sente bem quando está no nosso meio, *e eu te digo que um dia você vai estar dividindo o púlpito comigo, que vai acontecer uma reviravolta na tua vida que nem a tua família vai entender o porquê. Mas que Deus tem algo muito grande na tua vida.* (Trecho da entrevista)

Após essas palavras proféticas, Felipe passa a buscar mais a Deus, toma a decisão de se batizar. Passa a frequentar a Igreja Sede da Assembleia de Deus. No começo vai sozinho, após algum tempo outros colegas passam a ir com ele.

Felipe: (...) Eu pensava, vou caminhar sozinho. E não. Deus levantou nós de uma maneira assim, que nós estamos vendo de uma maneira assim, o jeito de nós nos comportarmos, o jeito de agirmos, o jeito de falarmos. São os pequenos detalhes um amigo nosso falou. Então a gente está vendo a mudança que está acontecendo em nossas vidas. A realização que Deus está fazendo em nossas vidas. (Trecho da entrevista)

A decisão da conversão traz novas preocupações para a vida do jovem, inquietações que envolvem seu cotidiano, sua família, conforme ele relata:

Felipe: (...) E assim, agora assim que eu to vendo esses dias até eu estava no meu quarto ali, assim, pensando alto, conversando com Deus também e realmente crendo que está chegando os fins dos tempos. Que

nós somos a última geração e eu já me preocupei com a minha família, me preocupei com meu pai, com minha mãe. Deitei, chorei ali, porque realmente está na Bíblia essas coisas de imagem, essas coisas assim. Me preocupei que o meu pai é muito católico, agora ele tá muito católico, eu disse assim, é depois que ficou doente né. Escutava os dois padres o Pe. Marcelo e o Pe. Reginaldo. E tinha umas imagens no meu quarto eu tirei também. Não tem no quarto da minha mãe também. Não sou daqueles crentes... porque tem crente que depois que se converteu acha que é o dono, acha que pode ir lá tirar a imagem e jogar. Tem que ir devagar, que nem minha família tem que ir devagar. (Trecho da entrevista)

Após terminar o seu curso de discipulado na Igreja Assembleia de Deus, nosso jovem é batizado nas águas. Seu pai a princípio era contra, mas quando viu que seu filho estava realmente levando a sério o apoiou. Felipe conta que estava com dúvidas quanto a se batizar, mas mesmo assim se entregou a Deus. Após o batismo nas águas, tornou-se oficialmente um membro da Igreja e, segundo ele, um alvo na mira do diabo.

Felipe: (...) Por mais que satanás esteja querendo me derrubar, essa semana foi uma semana assim que eu falei, nós conversando com os piás, o bom dessas quintas-feiras é que nós trocamos experiências, contamos nossa semana, o que nós passamos o inimigo tentando nos derrubar. E isso é muito bom porque sempre tem um com uma palavra pra te dar. Então isso fortalece muito a nossa fé. E o inimigo tentou me acusar, me dando de dedo em uns negócios aí. E aquilo não existia, tanto que se fosse antigamente e aquilo tivesse enraizado no meu coração e eu tinha largado da Igreja, tinha largado de tudo. Mas não, entrou por um ouvido, saiu pelo outro, não enraizou no meu coração porque era coisa do inimigo, não era coisa de Deus. Daí o inimigo tentou me derrubar, pessoas que estavam do meu lado assim, que diziam pra você quando você estava fraco, davam conselhos dizendo pra você seguir em frente. Pessoas assim que você não imaginava, da Igreja. Aí, só que eu não guardei rancor, não fiquei bravo, não fiquei triste e até repreendi quando falou, porque eu sabia que não era de Deus. (Trecho da entrevista)

A vida de Felipe passa a englobar uma luta constante entre Deus e o demônio. O “inimigo tentou me derrubar”, essa frase foi articulada seguida de exemplos várias vezes durante a entrevista. Daí a importância da oração, afirma Felipe, que passou por semanas difíceis, quando “satanás quis me derrubar. Eu fiquei uns dias sem orar, e quando você fica sem orar, ah, você pode ter certeza que você vai cair, entende”.

Felipe: (...) Porque Deus permite que você vá em determinadas situações, Deus permite que satanás coloque determinadas situações na tua vida. Aí depende de você. Por exemplo, se você está num caminho, por exemplo, indo pra sua casa, e você sabe que tem um caminho longo

pra chegar na casa, só que é mais seguro, tem luz, tem segurança essas coisas. E tem um outro caminho que você vai mais rápido, só que tem gente fumando droga, essas coisas. Qual caminho que você vai seguir? Você tem que escolher o caminho mais longo, porque por mais que você saiba que é mais longo. Porque você sabe que se você ir pelo caminho curto a tendência é você cair em alguma droga ou acontecer alguma coisa com você. Então você tem que ter discernimento pra atuar em certas situações, que nem eu. Pra você não cair assim. (Trecho da entrevista)

Felipe acredita que Deus tem agido de forma milagrosa em sua vida. Contou-me que conseguiu o emprego dos seus sonhos após ter feito orações. Tudo o que você precisa Deus provê, disse o jovem, se Deus cuida até dos passarinhos, não lhes deixando faltar o alimento e o abrigo, imagine então os seus filhos, argumenta. Nesse pensamento, Felipe revela:

Felipe: (...) Então assim, tudo que é coisa assim, se você estiver buscando Deus a um nível espiritual, Deus vai te dar. Então pra você ter ideia eu estou terminando minha carteira agora. E Deus me prometeu um carro. Deus vai me dar um carro. E você vai ver, vou testemunhar pra você ainda o carro que eu vou ganhar de Deus.

Dalvani: E como é que você soube disso?

Felipe: Profecias. Primeiro termine a tua carteira, falou assim pra mim, que o teu carro já está reservado, o teu carro eu vou te dar. Porque eu tenho muita vontade de fazer a obra de Deus como eu te falei, e o carro meu pai não libera muito pra mim. E se for pra eu estar com o carro ele sempre está cheio. Por isso eu preciso de um carro. Na verdade vai ser assim, eu vou ganhar um Fox vermelho, que é o sonho do meu pai. Daí eu vou dar o Fox vermelho pro meu pai e ficar com o Gol dele. (Trecho da entrevista)

Partindo do discurso oferecido pela Igreja Assembleia de Deus, Felipe crê viver em uma relação direta com Deus, acredita que o Senhor o está protegendo, guiando seus caminhos e preparando seu futuro, pois assim as profecias revelam. A perspectiva da ADD lhe deu um novo sentido para viver, em suas palavras “porque é maravilhoso o que você sente. É maravilhoso o poder de Deus na tua vida. É maravilhoso o que Deus quer fazer na vida da gente”. Enquanto o jovem veterano apresenta um discurso mais pautado no racional, em uma espacialidade do *ethos*, na sua história de vida e os benefícios advindos através de uma conduta mais regrada, a impressão que se tem é que o novo-convertido é tomado pela emoção, pelo encantamento diante do “mundo novo”. A sua religiosidade é vivida com intensidade, há uma busca clara na vida desse jovem, que ao que

parece chega ao fim quando ele encontra o discurso pentecostal assembleiano. Uma espacialidade da religiosidade é vivida e entrelaçada aos interesses da Igreja, o jovem desviado, como veremos na sequência, vive sua espacialidade da religiosidade de um modo bem diferente.

3.3.3 Jovem Desviado

“Tuas raízes sempre estão lá na Igreja”³⁸

Você sai da Igreja, mas a Igreja nunca sai de você

Luis (nome fictício), 21 anos, é um jovem que destoa do grupo evangélico da Assembleia, não só pelo visual agressivo que combina um estilo Hip-Hop a um moicano no cabelo e alargadores nas orelhas, mas também pelas suas experiências no “mundo”. Ele é o representante dos jovens desviados. Mora com seus pais, que são assembleianos. No momento, está desempregado e cursa o ensino médio.

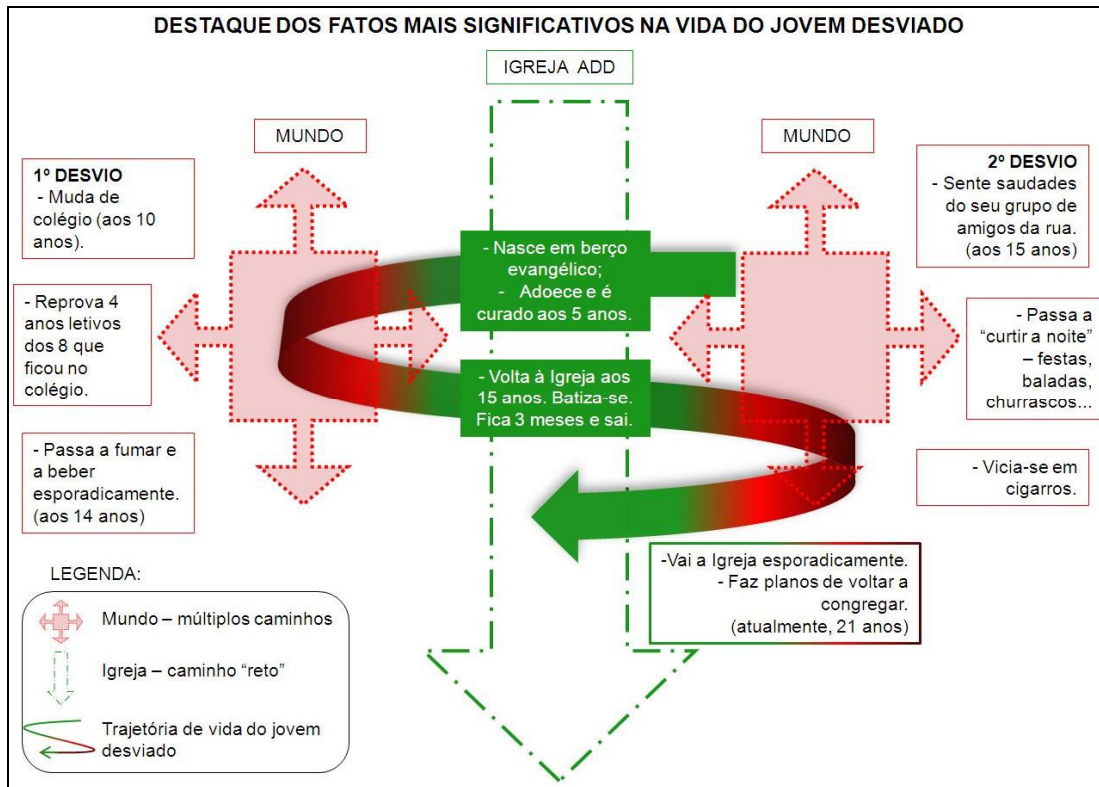
Luis nasce em berço evangélico, conta que quando criança teve uma doença rara no sangue, nesse período difícil da vida ficou internado, quase morreu. O pessoal da Igreja sempre ia até o hospital visitá-lo e dava força à família. Dessa fase de sua vida ele diz: “sempre fui uma pessoa assim que, cercado de amigos da Igreja assim e tal, nunca tive contato assim com pessoa de fora”. Quanto ao seu problema de saúde, ele foi milagrosamente superado. Luis não quis falar muito sobre isso.

Para o jovem desviado também criamos uma figura para ilustrar sua trajetória de vida. Diferente da imagem criada para os dois jovens anteriores, essa se pauta mais no espaço do que no tempo. Tentamos elaborar algo que pudesse expressar a tensão vivida por Luis em sua condição de desvio. Esse jovem, apesar de escolher amigos, ações, espaços diferentes dos oferecidos pela religião, carrega em si o discurso da Igreja, fazendo com que sua trajetória seja representada por idas e vindas da Igreja para o “mundo” e vice-versa.

³⁸

Trecho da entrevista cedida pelo jovem Luis, no dia 30/04/2011.

FIGURA 09



Org: FERNANDES, D., 2011.

Observe na legenda a opção por diferenciar o caminho "reto" da Igreja, isto é, um conjunto de ações baseados em um *ethos* religioso fundamentado na interpretação oficial da Igreja sobre a Bíblia. E os múltiplos caminhos do "mundo", ou seja, as outras possibilidades que se abrem ao jovem estando fora da Igreja. O fato de coisas negativas aparecerem ligadas ao mundo é fruto da narrativa contada por Luis. Entendemos que muitas outras possibilidades positivas podem ser encontradas dentro desses múltiplos caminhos. No caso do nosso jovem desviado, não foi assim. Vejamos sua história.

Nosso jovem sempre estudou no colégio do bairro. Quando passou para a sexta série do ensino fundamental, os problemas começaram. O novo colégio se localizava no centro, lá ele conheceu novos amigos, assim ele relata, "comecei a andar com uma galera mais barra pesada assim, que não era companhia pra mim e tal. Daí comecei a reprovar cara, reprovei três anos na sétima série e um na oitava". Luis diz que sabia estar errado e por isso mesmo optou por "cair no mundão".

Até seus 15 anos viveu dessa maneira, afastado da Igreja. Então resolveu regressar e se batizar. Perguntei a ele por que quis voltar:

Luis: Ah, não sei como explicar, de repente tipo, pra uma pessoa que não é da Igreja de repente ela pode até não ter esse toque assim. Mas você nasceu na Igreja, você sabe como que é a verdade, tipo independente do lugar onde você está, cara, uma hora ou outra alguma coisa te chama pra ir lá de volta, entende. *Tuas raízes sempre estão lá na Igreja.* E eu pensei não, eu sempre tinha na cabeça assim, que podia estar fazendo coisa errada, mas na minha cabeça sempre tinha aquele pensamento – não, Deus está em primeiro plano na minha vida, uma hora ou outra eu volto, mas pelo menos agora eu vou curtir um pouco. Só que nessas curtida de vida que eu saía da Igreja, aparecia dívida, aparecia briga com cara que eu nunca tinha visto na vida, qualquer coisinha tipo, tava por aí andando de carro, ou alguma coisa assim, estragava o carro, os problemas vinham pra casa, e reprovava, brigava no colégio, nossa cara. Só vinha problema pra minha vida e tal. Daí tá, né cara, tipo, peguei e me batizei só que eu não sei como explicar, cara, eu sempre fui meio que tipo o ovelha negra da família, assim toda minha família é evangélica, né cara, e eu o único assim virado no “guêde” e tal né, como dizem por aí. Daí tipo peguei me batizei e comecei a levar a sério, cara. Só que esse levar a sério meu durou três meses apenas. Eu tomei só três ceias na Igreja e já caí pro mundão de volta. (Trecho da entrevista)

Como se percebe, pensar na Igreja para esse jovem é o mesmo que pensar em um “universo” onde as coisas dão certo, onde há segurança. Talvez essa impressão seja construída pelo fato do sistema simbólico da religião ser elaborado com base na disciplina pautada em normas e tradições que evitam que os jovens entrem em contato com experiências que, segundo a Igreja, não são construtivas. O mundo, por sua vez, aparece como o oposto, onde as coisas dão errado, os problemas aparecem, mas, ainda assim, ele continua sedutor para o jovem desviado. Apesar de Luis conviver com todas as conturbações mundanas, entende que seu arcabouço de opções é muito mais amplo. Optar por viver num mundo mais tranquilo também é optar por viver num mundo mais limitado.

Em nossa conversa, Luis explica que foi difícil ficar na Igreja, pois bateu uma “saudade do mundo”. Ele tinha conquistado muitos amigos “lá fora”, o problema era que esses amigos realizavam práticas que não são aceitas pela Igreja, tais como beber e fumar. Por essa razão, vinha o rompimento com a religião. Mesmo participando das práticas “mundanas”, sua cabeça estava ligada à moral religiosa, assim ele nos conta, “fumava meio escondido, mas pensava, nada a ver, né cara. Mas aquele pensamento na cabeça, Deus está me olhando, Deus sabe que estou fazendo errado, uma hora vou ter que pedir desculpas”.

Esses pensamentos fizeram com que Luis entrasse em uma espécie de “mito do eterno retorno”, em suas palavras:

Luis: (...) Fumava assim e já pensava, putz, tenho que ir embora, tenho que ir embora, tenho que orar, tenho que pedir perdão pra Deus. Quando você se sente mal assim nossa cara, não tem palavra pra explicar, do tanto que é ruim, cara. Beleza, ia pra casa orava pedia perdão, ia pra Igreja um dia, no outro dia já caía no mundo de volta. Daí foi mais ou menos assim, uns dois anos da minha vida assim, tipo voltava, ia. (Trecho da entrevista)

Ouvindo a história, questiono o rapaz em relação a essas “idas e vindas” da Igreja para o mundo e vice-versa. Quero saber do jovem sobre o que o leva a ficar nesse “bate e volta”.

Luis: (...) por que eu fico nesse bate e volta cara? Porque meio falando no... como que eu posso dizer assim... meio numa resposta ignorante, cara. É porque na verdade não é verdade isso aí, mas é porque você estar no pecado é mais fácil, cara, porque o ser humano ele está inclinado pro lado de fazer as coisas errada. Porque pra estar com Deus ninguém disse que ia ser fácil, né cara, imagine se fosse fácil todo mundo ia pro céu ali, que graça teria, né cara. Tipo, eu fico no mundão e tal, porque às vezes, tipo, eu me seguro pra fazer uma coisa e tal, às vezes aparece uma menininha bonitinha e pá, estou afim de você e fico. Porque tipo, eu sei que é errado esse negócio na Igreja, né cara, mas a gente não se aguenta, às vezes pensa nossa, a menina “poco gata” e eu vou deixar a menina passar. Vou lá e fico com a menina, vou lá e fumo um cigarro, vou lá e tomo um gole com os piá.

Nesse “bate e volta” estão sendo importantes as amizades que se consolidam a cada dia na Igreja, argumenta Luis. Nosso entrevistado busca apoio e compreensão, ele diz, “porque que graça teria se eu voltasse pra Igreja e eles me criticassem pelos meus atos e tal”. Para o jovem, sendo o ser humano falho, “não existe essa da pessoa merecer uma segunda chance. Todas as pessoas merecem todas as chances que a gente tenha a dar a eles”. Avaliando esse período que está desviado, o jovem admite:

Luis: (...) Mas eu sinto que perdi muita coisa na minha vida nesse tempo que eu estou nesse bate e volta. Tipo, eu tenho 21 anos e não terminei nem o 3º ano ainda, isso aí eu acho que é consequência, porque tipo, porque que eu não vou pra aula? Porque eu pegava e ia pra aula à noite, chegava na aula, tipo era das 19 às 22, eu ficava das 19 às 20 hs e os caras me ligavam – ah “vamo” pro fervo e pá. Eu não me aguentava e saía porque lá eu podia sair a hora que eu quisesse. Saía pro fervo e voltava trincando [bêbado] pra casa, minha mãe ficava de cara comigo. (Trecho da entrevista)

Tanto tempo distante do mundo evangélico fez com que Luis construísse sua própria visão de mundo, que agora entra em choque com a posição da Igreja. As posições de Luis criam tensões com o discurso pentecostal da Assembleia.

Luis: (...) Porque eu acho assim, cara, por mais que tenha aqueles velhos assim na Igreja, não vou dizer no geral, mas eu pelo menos tenho uma raiva, porque eles chegam e, por que não sei o que, por que não existe rock gospel, por que “mano” vai pro inferno, por que não pode ir pra Igreja... Cara, tão muito enganado esses cara. Eu acho assim que a Igreja evoluiu, cara. Você acha que um jovem vai querer ir na Igreja, por exemplo, o cara anda lá tipo “mano”, anda de calça larga, roupa largona pá, é o estilo do cara. Eu, eu particularmente acho style o estilo dos caras assim, bonézão aba reta pá, esse estilão. Só que, por exemplo, chega o cara lá na Igreja, você acha que o cara vai querer largar do estilo dele pra ficar de terninho e cabelo curto ali tal com uma Bíblinha embaixo do braço? Não é assim que começa, cara, não é assim, cara. (Trecho da entrevista)

Ao mesmo tempo em que ele entra em contradições com o pensamento religioso oficial, também há conflitos com seu grupo de amigos seculares. Ele afirma que a partir do momento que assumir sua posição como um crente, terá um monte de amigos que vão criticá-lo dizendo “ah, você está voltando pra Igreja, que não sei o que, pá e pá, você que bebia com a gente, você que fumava um cigarro, que não sei o que, que agarrava a meninada e pá”. O fato dele estar “em cima do muro” o impede de viver em plenitude tanto o “mundo” quanto a “Igreja”.

Luis: (...) Isso é uma coisa que me incomoda cara, tipo todo dia de eu chegar no meio dos meus amigos, todos eles fumando, e tipo eu penso, putz, se eu falar de Deus aqui no meio os caras vão pagar de mim cara, os cara vão falar as parada. Às vezes eu estou com os piá lá no centro, os caras estão fumando, daí eu penso putz, vou falar pros caras porque vocês não param com essas paradas e tal. Mas que exemplo que eu estou dando, né cara, como cristão, se eu estou fumando lá no meio dos caras. Aí os caras pegam e falam pra mim, e você cara, o que que está fazendo aí. É complicado, muito complicado. (Trecho da entrevista)

Vivendo nessa espécie de “crise existencial”, nosso jovem entrevistado diz ter perdido muitos amigos. Sua intenção é seguir verdadeiramente o caminho oferecido pela Igreja, nesse sentido, Luis acredita que Deus permitiu que ele se envolvesse no mundo para que conhecesse outras pessoas e servisse como uma ponte entre o mundo e a Igreja.

Luis: (...) eu tenho amigo ateu, tenho amigo gay, tenho amiga lésbica, tenho de tudo quanto é tipo cara. E tenho alguns deles que se converteram, por quê? Porque eu cheguei pra eles e falei – oh cara, vamos lá na minha Igreja. “Ah cara, que Igreja que é a tua?” Evangélica

lá na frente do quartel, a sede. Ah, vamo cara. “Mas eu não acredito em Deus, você curte essa parada aí eu respeito e pá, mas de boas eu não curto essas paradas”, diziam. Aí eu falei, então beleza cara, já que você não quer ir comigo vamos de parceiro, só de parceiro pra mim não ir sozinho. (...) Daí o cara foi, ficou na Igreja e eu fiquei nesse bate e volta. A “negada” chega pra mim e fala, você trouxe o cara pra Igreja e hoje é o cara que tem que chorar pra você vir cara. (Trecho da entrevista)

Luis se vê entre dois universos distintos, se coloca um pouco em cada lado, o discurso da Igreja vive dentro dele, o faz distinguir entre certo e errado, a se arrepender e pedir perdão. Mesmo não sendo assíduo nos cultos entende que ainda cumpre seu papel como cristão “espalhando a boa nova”, pois convida seus amigos do “mundo” para irem à Igreja, fazendo assim de sua posição como desviado uma estratégia importante para evangelização. Não há como negar que sua religiosidade pulsa, no entanto, ela não está totalmente vinculada à instituição religiosa. O rapaz vive um hibridismo entre os sistemas simbólicos encontrados no mundo e o sistema simbólico da religião, essa forma de estar no mundo reflete em uma espacialidade da religiosidade peculiar, pois o jovem vive uma religião à sua maneira, isto é, desvinculado/desvinculando (caso entendido como processo) das teias dogmáticas impostas pela Igreja. Da mesma forma, verificamos que a espacialidade do *ethos* religioso não perdeu sua influência em relação à conduta do jovem, pois ele relata nutrir sentimento de culpa e arrependimento por muitos de seus atos, a questão é que foi extirpado da Igreja o poder para ser exercida a correção (disciplina).

Capítulo 04

4 MOCIDADE EVANGÉLICA ASSEMBLEIANA: SUAS ESPACIALIDADES E SEUS MÚLTIPLOS SENTIDOS

Nesse capítulo, entregamo-nos à hermenêutica cassireriana na busca pela extração dos sentidos ocultos nos discursos dos nossos jovens sujeito-objeto da pesquisa. Múltiplos sentidos existem por traz de cada relato, de cada depoimento, de cada palavra. O que temos ao nosso alcance, partindo de um arcabouço teórico balizado pela *filosofia das formas simbólicas*, são interpretações que valorizam a conformação do mundo a partir da ação da *forma simbólica religião*.

4.1 UNIVERSO HUMANO E MUNDOS SIMBÓLICOS

É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do Homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano.
(CASSIRER, [1944] 2005b, p.104)

A capacidade de reformular o próprio universo humano está ligada à capacidade de dar novos sentidos à mesma realidade material, através da ação simbólica. Para Cassirer, “a realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do Homem” ([1944] 2005b, p.48).

Partindo dessa premissa, procuramos agora reorganizar os pensamentos, penetrando nos sentidos ocultos do discurso, buscando entender como a forma simbólica religião conforma o mundo permeando sentidos na vida do ser religioso. Uma fenomenologia cassireriana nos move na busca da compreensão dos sentidos e da função da religião na vida dos jovens.

Cada categoria da mocidade evangélica traz sua peculiaridade, sendo assim, os sentidos serão múltiplos e cada interpretação revela um pouco da religião, do sujeito e do olhar subjetivo do pesquisador. Nas próximas linhas falaremos do sentimento de paz e do *religare* ao tratarmos do veterano; de *relegere* e da edificação de um novo ser, ao falarmos do novo-convertido; e de um “duplo sentido” na vida do jovem desviado.

4.1.1 O Caso do Jovem Veterano

(...) eu acredito assim, que o mais importante eu falei, né, o meu testemunho de vida o que me trouxe realmente pra Igreja. Não foi alguém que chegou simplesmente e me falou, sabe. Foi o que eu vivi, a experiência que eu tive. E eu acredito assim, que esse tempo que eu estive na Igreja, a maior parte da minha vida, desde os 7 anos, hoje eu tenho 20. Esses 13 anos que eu estive dentro da Igreja eu só ganhei, eu nunca perdi nada. É claro que a partir do momento que você se converte, você não está livre de tentações, não está livre de problemas, dificuldades terão do mesmo jeito. Talvez um pouco piores do que quando você não era evangélico. Mas vale a pena porque é um caminho assim fantástico, **que você encontra aquela paz interior que você procura e em lugar nenhum você acha.** Porque se você sair numa balada você pode se divertir, você pode fazer o que quiser, mas aquele vazio dentro de você sempre vai existir. Sempre falta alguma coisa, que não é mulher, não é dinheiro, não é bebida. Não é nada que vai confortar o teu coração e preencher. Só é Deus. Você estando com Deus você tem aquela alegria, parece que não te falta nada. Deus como sendo o centro das coisas, você tendo ele no teu coração, o resto por si só já se completa. E isso é maravilhoso assim. (Trecho da entrevista com Ricardo)

Uma infância difícil cheia de problemas com a família e com o próprio corpo. A vida era difícil, não havia respostas para as perguntas: “por que isso acontece comigo?”; “por que meus pais brigam tanto?”; “por que eu fico tão doente?”

Esse é o cenário no qual nosso jovem veterano é criado. A Igreja Evangélica surge como a “terra prometida” de onde parece emanar uma fonte de paz e prosperidade.

A religião para esse jovem é a forma pela qual a paz na sua casa torna-se uma realidade e se mantém. Segundo o jovem, ele só está vivo hoje por uma condição, pois Deus o resgatou à beira da morte, por isso agradecer não é mais que sua obrigação. A música, “aquilo que queima o meu coração”, afirma ele, surge como instrumento de louvor e uma possibilidade de integração ao grupo. A comunidade evangélica se constitui em um espaço de iguais, onde se está protegido do mundo, onde é possível manter a paz. O espaço de ação vai se constituindo na medida em que a forma simbólica religião projeta conhecimento sobre a realidade. As ações que criam o espaço sugerem segurança, estabilidade e paz. No trecho da entrevista acima relatado, notamos como a realidade desse jovem é formada. Deus vem em primeiro lugar, sempre. Para ele, a vida partindo da religião é a melhor possibilidade de se *estar* no mundo.

SENTIDOS OCULTOS: A RELIGIÃO COMO “*RELIGARE*”

“*Aparta-te do mal, e faze o bem; procura a paz, e segue-a*” (Salmos, 34:14)

Podemos concluir a partir dos relatos do jovem veterano que sua vivência na igreja é algo consolidado. Não revela conflitos, mas sim uma absorção do discurso religioso que é, por sua vez, espacializado em seu cotidiano em escolhas, ações e comportamentos. Seu mundo, plasmado a partir da forma simbólica religião, exprime uma realidade onde a sensação é de proteção, como se amparado por uma força mágica que o livra dos males do passado.

No mundo do jovem veterano, o sentido da religião nos parece pairar sobre a questão da paz. Religião aparece em sua vida no sentido de *religare*³⁹, isto é, religar o Homem a Deus. Nesse laço de união íntima com o Deus único, cabe ao ser humano servir e obedecer à vontade divina. Cria-se uma relação de dependência com a figura do criador. Nessa posição a ordem posta é a paz, mantida sob a condição de aceitar as regras, leis e mandamentos.

Nessa perspectiva, para o jovem veterano as leis não possuem um caráter repressor, mas libertador, pois é uma medida preventiva para que não haja possibilidade do “mal/satanás” (drogas, brigas, violência) voltar a fazer parte de sua vida, onde agora impera o “bem/Jesus” (paz, amizades, música).

Essa constatação nos induz a pensarmos em uma espacialidade do pensamento religioso extremamente adaptado à ideologia defendida pela Igreja.

O espaço habitado pelo jovem veterano é plasmado de sentido pela forma simbólica religião e manifesta uma realidade onde o importante é viver em paz, com a família e consigo mesmo. Ainda que para isso tenha que manter distância do mundo considerado impuro e profano. É um espaço mentalmente delimitado

³⁹ Em sua etimologia religião oferece sentidos distintos, conforme aponta Derrida (2000, p.52): “no âmbito do tronco latino, a origem de *religio* foi o tema de contestações, na verdade, intermináveis. Entre duas leituras ou duas lições, portanto, duas proveniências: por um lado, com o apoio dos textos de Cícero, *relegere*, [...] e, por outro, (Lactâncio e Tertuliano), *religare*”. Segundo Azevedo (2010), de origem latina o termo *religio* era usado pelos romanos para designar uma “observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses” (p.92). *Relegere*, por sua vez, aparece como o sentido primeiro da etimologia de *religio*, dizendo respeito “a recolher-se, a fazer uma nova escolha, a retornar a uma síntese anterior para recompô-la” (p.91). Já o termo *religare*, criado pelo escritor latino-cristão Lactâncio, expressa a ideia de religar o ser humano a um único e verdadeiro Deus, através de “laços de piedade e amor” (p.95). O primeiro termo *relegere*, era relacionado a práticas pagãs, o segundo *religare*, foi usado para designar a “verdadeira religião que surgia” (p.95). Para Derrida (2000), o conceito religião é resultado da relação que podemos estabelecer entre os dois termos: *relegere* e *religare*.

(pela consciência do jovem sob à ação da forma simbólica religião), onde é possível “estar livre”, ou “preso por vontade própria”.

Concordando com a religião, aceitando seus princípios e propósitos, não levantando questionamentos, logo, eliminam-se as divergências e por consequência um espaço de “aparente” paz toma conta do mundo. Mas os conflitos aparecem, mesmo em tempos de paz. Quando a religião não dá respostas satisfatórias algo se rompe e lança o jovem para uma nova rota, que tem como ponto de partida o desvio do caminho que até então se seguia. Isso pode enviar o jovem para o “mundo” e seus caminhos oblíquos, ou para o conforto de outros discursos religiosos.

Podemos pensar, a partir do exposto, que esse jovem vive uma espécie de *espacialidade resignada*, formada por uma entrega ao universo religioso, uma submissão sem questionamentos que reforça o discurso religioso para além da espacialidade concreta do templo. Uma espacialidade assim pensada pode ser expressa na busca desse jovem pelo sentimento de paz em sua vida, que exige dele uma manutenção constante de um *religare* que impõe a submissão a Deus e às autoridades religiosas. O mundo assim construído não significa infelicidade, é na sensação de paz e segurança oferecida pela religião que o jovem veterano se sente bem, conforme apontam suas palavras, “estando com Deus você tem aquela alegria, parece que não te falta nada. Deus como sendo o centro das coisas, você tendo ele no teu coração, o resto por si só já se completa.”

4.1.2 O Caso do Jovem Novo-Convertido

Então, a minha história começou no seguinte: eu já tinha frequentado uma vez a **Igreja Quadrangular**, fui nos cultos uma vez com os meus vizinhos. Aí nós éramos muito “rueiros” [ficar na rua] com meus irmãos, daí tinha os **Adventista do Sétimo Dia** com o Clube do Desbravador, a minha mãe colocou nós e nós fomos indo, gostamos e tudo. Aí eu comecei a frequentar o culto deles também. E os Adventistas, eles guardam mais o antigo testamento né, e nós como pentecostal mesmo na **Assembleia de Deus** nós guardamos pela Nova Aliança, a partir do nascimento de Jesus. E eu queria até me batizar na Igreja Adventista, meu pai não deixou e disse que eu só iria me batizar depois que eu fizesse a Crisma e quando eu ficasse de maior. Eu fiquei bravo com ele até, mas entendi. Aí ficava naquele negócio assim, os Adventistas paravam de me levar na Igreja eu parava de ir. Quando eu firmava na **Igreja Católica** eles vinham e me puxavam de volta. (Trecho da entrevista com Felipe)

Sendo a religião para o jovem veterano caracterizada pela noção de *religare* (religar), entendemos que o sentido de *relegere* (recolher-se, fazer uma nova escolha) é bem aplicado à posição do jovem novo-convertido. Na entrevista acima observamos as diferentes Igrejas Cristãs disputando a atenção do jovem. Ele experimentou algumas delas, até chegar na ADD e fazer sua opção pelo *religare*. Até o momento de sua conversão, o jovem Felipe estava conhecendo as Igrejas, seus discursos, suas opções. Como não se envolvia diretamente com nenhuma delas, sua vida não era controlada pelo *ethos* religioso, o que facilitava o seu contato com experiências não-religiosas.

Após o período de peregrinação, o jovem encontrou um espaço que se identificou, principalmente pelas manifestações do que ele julgava ser o transcendente. Desde então, a religião tem sido para ele uma busca por dons espirituais, no entanto, essa se revelou uma tarefa complexa. Isso posto que a Igreja lhe mostra que primeiro é preciso muita dedicação e oração; segundo, muita fé para resistir às tentações de satanás que quer o seu desvio. Deus e o diabo são transformados em metáforas espaciais: caminho longo (Igreja) e caminho curto (“mundo”).

A caminhada do novo-convertido revela uma transformação. Antes, quando ainda era católico, ele ia a outras Igrejas e também participava de festas e churrascos, bebendo e arrumando confusão. Não havia incorporado o discurso e o *ethos* da fé que até então professava. Para ele, os espaços na cidade eram homogêneos, podendo ser frequentados e consumidos sem distinção clara de acordo com padrões éticos religiosos.


Fazer parte desse mundo (desvinculado com o sagrado) e passar a habitar um mundo religioso (intimamente ligado ao sagrado) é um processo que demanda tempo. Desde o instante que Felipe se decidiu em andar pelo “caminho reto” oferecido pela religião até o momento do batismo nas águas, ele teve muitos desvios que o levaram ora a voltar para a Igreja Católica, ora optar pelo mundo e seus múltiplos caminhos.

Mudar para a ADD foi um processo lento e doloroso, pois o jovem precisou abrir mão dos referenciais que tinha para se orientar no mundo, e construir novos com base em um discurso religioso que ainda vai conhecer e se aprofundar. O novo-convertido ainda não comunga da linguagem religiosa da sua nova

comunidade, ele “não enuncia pensamentos. Ele canta sentimentos” (ALVES, 2005 [1979], p.85).

Com o passar do tempo, a visão de mundo da ADD passará a ser a sua visão de mundo. Suas leis, organização do espaço e do tempo, sonhos, comportamento, tudo passará antes por uma criteriosa análise com base religiosa. O tempo, o estudo, a fé, a busca do sujeito pela sua religiosidade, tudo funciona como matéria prima para a forma simbólica religião. Quanto mais se vive o discurso religioso, mais a religião passa a ser usada para construir símbolos e representações que deem sentido aos fatos vividos.

A nova realidade que o novo-convertido passa a compartilhar com seu grupo de iguais tem um princípio dual. Com base em Alves (2005 [1979]), construímos o quadro abaixo procurando expressar essa dualidade.

CONVERSÃO		
Mundo		Igreja
Horror, morrer em pecado = Inferno	= 	Glória, morrer sem pecado = céu
Passageiro	TEMPO	Eternidade
Ímpio	SOCIEDADE	Crente
Caminho Largo, Curto	ESPAÇO	Caminho Estreito, Longo
Única realidade	VIDA	Realidade passageira
É um fim		É um meio para se chegar à morte (paraíso).

QUADRO 05 – DUALIDADE DO PENSAMENTO CRISTÃO EVANGÉLICO

Fonte: ALVES, 2005 [1979]. Org: FERNANDES, D. 2011.

A expressão máxima da dualidade é a luta entre Deus e o diabo, na qual o indivíduo ao se converter entra no meio do conflito. As palavras de Felipe revelam algo interessante, ele conta que, por influência do inimigo, sentiu vontade de morrer: “agora que eu me batizei, Senhor, me tira dessa terra aqui, me dá o teu descanso através da sua vinda. Eu não quero mais ficar aqui porque tenho medo de cair e não ir pro céu (...) eu prefiro morrer jovem e ter a salvação do que ficar velho e não ter a salvação” (Trecho da entrevista).

Com base nos estudos da Bíblia e aprofundamento teológico, o novo-convertido poderá então, sob suas experiências emocionais, construir uma

edificação racional que o ajudará a resistir às tentações. Sugerimos essa ideia com base no pensamento de Rudolf Otto (2007), que afirma que para entendermos a religião é necessário começar por uma experiência emocional, que antecede a sua articulação racional. No entanto, compreendemos que esse pode não ser um caminho linear, razão e emoção se apresentam como características que são tencionadas dependendo do momento que o/a religioso/a vive, posto que o sujeito esteja em constante transformação.

Mesmo conhecendo os desafios da religião, o novo-convertido permanece na Igreja, muda seu *habitus*: agora estuda a Bíblia e se dedica às orações, sempre buscando os dons do Espírito Santo. Aceitar a verdade religiosa e tomar uma posição no mundo a partir dela refletiu em sua maneira de “ver as coisas”, agora sob o ângulo da religião. Sua fala deixa isso claro:

Essa semana comigo aconteceu de não prestar atenção no culto. O pastor falou que sempre a gente tem que estar clamando por Deus. Eu tenho medo de manifestação, mas a gente sente, a gente crê que a gente tem um grau de nível espiritual. Se você está com o seu nível espiritual elevado e chegar alguém que está mal perto de você, você sente. Isso é verídico. Uma vez realmente estava uma amiga minha tremendo, bem gelada e eu pensei, vou levar pro pastor orar. E ali aconteceu a manifestação e tudo. (Trecho da entrevista com Felipe)

A EDIFICAÇÃO DE UM NOVO SENTIDO

“Habite, ricamente, em vós a palavra de Cristo; instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda a sabedoria” (Cl 3:16)

O novo-convertido se mostra um jovem em transição, buscando entender em que “mundo” está pisando. Compreende as potencialidades da religião e afirma querer desenvolvê-las a serviço de Deus. É um jovem marcado pela busca do invisível, ele quer sentir e experienciar o transcendente, quer se entregar. Cassirer, ao falar do pensamento mítico em sua forma primitiva, relata um fenômeno que nos ajuda a entender a entrega do jovem a religião.

O respectivo conteúdo momentâneo, ao qual se atrela o interesse religioso, preenche completamente a consciência, de modo que nada mais subsiste junto ou fora dele. Com a máxima energia, o eu está voltado para este único objeto, vive nele e perde-se em sua esfera. (CASSIRER, [1925] 2006, p.52)

Ao mesmo tempo em que busca viver a mística religiosa, o jovem almeja ser pastor, ajudar o próximo, ter dons, conseguir um carro, entre outras coisas. Os mundos se misturam. Com a perseverança na Igreja a forma simbólica religião ganhará força e conteúdo para inundar, com as águas do sagrado, os espaços que o jovem habita. Com o novo-convertido vemos um sujeito em formação, que conheceu e se encantou pela mística religiosa que, para o crente, tudo provê. E agora, como próximo passo depois do batismo, irá se aprofundar no lado racional da religião, marcado por teorias filosóficas, leis, dogmas, tratados.

Sua forma de ser nos leva a refletir sobre uma possível *espacialidade intermediária*. Isto pois ela expressa uma passagem do aspecto místico (caráter mais expressivo, ligado as emoções) para o racional (caráter mais representativo, ligado a uma determinada ordem lógica) da religião. Esse trajeto não é linear, no entanto, para o jovem que está iniciando sua caminhada na Igreja, nos parece que esse percurso é bem demarcado entre a fronteira do sentir e do pensar. Sendo assim, temos a impressão que essa espacialidade se configura a partir da conversão do sujeito, é permeada pela configuração de um novo *habitus* de caráter religioso, a transformação não é apenas temporal, ela ocorre gradativamente nas espacialidades do sujeito. O novo-convertido passa a ter diante de si o desafio de reconstruir sua realidade a edificando sob um sólido campo simbólico onde a religião se enraíza. A solidez da ponte entre razão e emoção poderá indicar a direção que o levará a um desvio ou aprofundamento nesse *mysterium fascinosum*.

4.1.3 O Caso do Jovem Desviado

E a “negada” começou a ficar com raiva de mim, tipo na Igreja e tal, porque me viam na rua tipo, sei lá, fumando, bebendo e agarrando a meninada pra rua e tal, e eles ficavam de cara comigo, cara. (Trecho da entrevista com o jovem Luis)

O jovem desviado é a expressão da rebeldia juvenil, do impulso dos hormônios que inundam a juventude e tomam a frente das faculdades cognitivas do ser. Ser um desviado da Igreja é declarar independência. E por isso mesmo arcar com suas ações e consequências. Em determinados momentos de sua vida, os ensinamentos apreendidos na Escola Dominical ficam em segundo plano. Os

novos amigos e os novos espaços de sociabilidade vão abrindo caminho para o “mundo” e seus prazeres. Nesse instante onde a curiosidade fala mais alto que o raciocínio religioso, a Igreja perde o controle sobre o corpo⁴⁰ dos moços e moças. Leis, tradições, mandamentos, tudo fica em um plano obscuro e esquecido, pelo menos até o momento da excitação passar e o desviado perceber que o seu caminho talvez não seja aquele. E entender que é a hora de pedir perdão, e mais uma vez, mergulhar na religião.

Os espaços por onde o jovem passa e vive vão se banhando de novos sentidos ao passo que a forma simbólica pela qual ele olha o mundo vai se alterando. Sua própria linguagem se diferencia das dos seus “ex-colegas” da Igreja, as gírias fazem parte do seu vocabulário e palavras evangélicas (como benção, graça, edificação) vão ficando em desuso. Cassirer aponta para o “poder da Palavra” afirmando que há uma estreita relação entre a Palavra e o mito, isso, pois, no pensamento mítico a Palavra *em si* possui o “poder” de construir a realidade. A Palavra, para Cassirer, “não exprime o conteúdo da percepção como mero símbolo convencional”, está misturada a tal conteúdo em unidade indissolúvel. Nesse sentido, “o conteúdo da percepção não imerge de algum modo na Palavra, mas sim dela emerge” ([1925] 2006, p.75). Sendo assim, notamos que a atitude de Luis na maneira de falar também se constitui em um ato de alteridade em relação ao grupo religioso, atuando como um empecilho quando ele procura se re-conectar à antiga comunidade. Ao mesmo tempo, sua linguagem aliada ao seu visual estético funciona para ele como uma estratégia que facilita a sua atuação missionária junto aos grupos juvenis não-evangélicos,

⁴⁰ Uma escala em nível do corpo nos permite pensarmos o controle do corpo através do discurso religioso relacionando questões como aparência, comportamento e adoração. 1) nas roupas, ornamentações e outros aspectos da aparência como um meio para o religioso expressar a si mesmo e sua fé. Funcionando como fronteira que marca a alteridade em relação a outros grupos. 2) Também pode revelar uma busca pela pureza pessoal. Além disso, 3) o corpo representa a mais imediata preocupação com as observâncias relacionadas a ortodoxia e ortopraxia (correções das deformidades do corpo [isso é visível pela busca da cura do corpo nos cultos pentecostais]). O controle do “espaço do corpo”, “fornece meios fundamentais de promover acordos com expectativas do grupo relativo a aderência a leis religiosas ou o *ethos* de uma religião.” Aspectos concernentes a adoração e expressão de fé individual também convergem para escala do corpo uma vez que, orações, batismos, festas, para citar alguns exemplos, são manifestações explícitas de intersecções entre “espaço do corpo” e crença. Não podemos deixar de notar o uso de diferentes vestimentas relacionadas à posição no culto, pois o uso especial de indumentárias está ligado ao papel do corpo em rituais particulares. (STUMP, 2008, p.240)

uma vez que ele afirma convidar os alguns amigos do “mundo” para irem visitar a ADD.

Utilizamos a imagem de uma “espiral” para expressar a experiência de vida do jovem desviado. Essa opção foi pensada com a intenção de demonstrar as “idas e vindas” que o jovem fez/faz se deslocando do espaço institucional da Igreja para viver o “espaço aberto” oferecido pelo “mundo”.

A espacialidade social da religião não foi o bastante para Luis. Ele se conectou a novas redes de sociabilidade extra-muros da Igreja. Ao passar para um novo colégio, novas relações se estabeleceram e sua identidade religiosa foi ficando de lado em prol da aceitação no novo grupo. Fez novos amigos, participou de novas redes sociais. Viu abrirem-se diante de si novas possibilidades que não conhecia quando estava no “espaço fechado” da Igreja. Suas espacialidades foram mudando, algumas sendo criadas/recriadas e outras simplesmente deixadas de lado. Seu novo grupo de amigos dispunha de uma ética diferente, conforme revelam suas palavras: “Eu sabia que tava errado, mas na minha cabeça eu pensava, não, eu quero ser o cara *bad boy*, o cara foda mesmo, de chegar ali e a negada ficar com medo e eu ser o tal.” Uma mudança de *habitus* resultou desse encontro do então jovem crente com outras culturas juvenis.

Ele começa a usar as roupas que seus novos amigos usavam, no estilo Hip-Hop, coloca brincos, anda de skate, começa a fumar e a beber. A Igreja começa a ficar esquecida diante do seu cotidiano sempre cheio. Quando encontra seus amigos da Igreja na rua, logo são despejadas as críticas por parte deles, como é descrito no início deste tópico.

O DESVIO: UM DUPLO SENTIDO (?)

“Deus está em primeiro plano na minha vida, uma hora ou outra eu volto, mas pelo menos agora eu vou curtir um pouco” (Trecho da entrevista com Luis)

A espacialidade criada pela participação na esfera das coisas mundanas se entrelaça com a espacialidade criada pela religião. “Mesmo fazendo as coisas erradas e não merecendo, eu vou orar a Deus – me arranje um trabalho e tal pra mim que eu estou precisando”, diz o jovem. Um duplo sentido parece imperar. Ao mesmo tempo em que há uma necessidade de estar apegado a Deus, exercendo

sua religiosidade, existe certo prazer em manter-se no mundo, mesmo fazendo as coisas que são consideradas erradas pela ética evangélica.

A distinção entre certo e errado está ainda vinculada à espacialidade do *ethos* religioso. Para Luis, o vício do tabagismo chegou a ficar na vida de alguns colegas como uma necessidade de primeira ordem, antes até mesmo de Deus. “Pra mim nunca foi assim, falava assim, estou fumando, mas Deus em primeiro lugar. Mas se Deus está em primeiro lugar por que eu estou fumando ainda? Tipo, deixando Ele de lado, né cara. Isso é uma coisa que me incomoda, cara...”, diz Luis.

A forma simbólica religião permanece agindo na vida do jovem. Ele chegou a voltar para a Igreja algumas vezes, batizou-se, participou de seus cultos durante uns meses. Mas “a saudade do mundo” foi mais forte, fazendo com que ele recuasse da esfera religiosa. Parece-nos que o jovem que acredita na religião e já absorveu o seu discurso fica em uma linha fronteira. Pende às vezes para a religião, principalmente quando os problemas aumentam, às vezes para os prazeres obtidos fora dessa espacialidade. O desviado é também a expressão de uma nova forma de viver a religiosidade. Sua realidade parece estar plasmada de um duplo sentido, onde a ideia de “mundo”, como foi pintada pela Igreja, convive com a religião e seu discurso. Dessa relação conflitos surgem e são gerenciados pelo sujeito que passa a vivenciar os dois universos simbólicos: a religião e o mundo laico. Talvez ele esteja na transição entre um religioso e alguém que “acredita em Deus, mas não tem religião”. Não ter religião, nesse caso, significa não estar oficialmente vinculado a uma instituição religiosa, pois como observamos, a forma simbólica religião apresenta grande influência na construção da realidade desse jovem.

Notamos que os conflitos existenciais vividos pelo jovem desviado podem ser expressos na ideia de *espacialidade híbrida*. O termo híbrido remete a uma mistura maleável, uma fusão entre dois elementos diferentes, neste caso o discurso religioso e a cultura juvenil representada pela ideia de “mundo”. Conforma, assim, uma relação social e espacial onde elementos “mundanos” e religiosos se encontram, e sua importância tem pesos diferentes dependendo da situação que o sujeito se encontra. É uma espacialidade permeável, mais aberta a novas experiências. A forma simbólica religião tem forte influência na ética do

sujeito e também se apresenta com seus imperativos míticos. Essa relação de manter-se em uma linha fronteira entre universos simbólicos distintos configuram um peso de *mea culpa* (acionado pela forma simbólica religião) que o sujeito acaba tendo que carregar, sendo esse o resultado de seus conflitos interiores. A *espacialidade híbrida* não é algo desejado pela Igreja para os seus jovens, no entanto, esse ponto parece ser um problema que pesa mais para a religião, pois para o jovem desviado essa é uma questão que ele busca negociar diretamente com Deus, ele é independente para escolher seus próprios caminhos, assim indicam suas palavras: “Deus está em primeiro plano na minha vida, uma hora ou outra eu volto, mas pelo menos agora eu vou curtir um pouco”.

5 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

A arte de pesquisar é cansativa e prazerosa, nos demoramos em nossas leituras, passamos horas conversando e conjecturando hipóteses, nos perdemos em nosso universo simbólico até sermos resgatados pelos prazos. O tempo (ou a falta dele) limita o nosso trabalho, obrigando-nos a redigir uma conclusão de nossa investida intelectual. Nesse último tópico, buscamos então não concluir, mas antes fechar uma linha de raciocínio e, talvez, abrir novos horizontes.

A Geografia da Religião aliada à filosofia cassireriana teve o papel de *filio de Ariadne* a nos guiar pelos labirintos de nossas elucubrações. Os problemas e algum mérito que possam ser atribuídos a esse trabalho se devem a esse esforço de construir uma Geografia compreensiva partindo da filosofia do sentido de Ernst Cassirer.

Faremos nessas últimas páginas uma breve retrospectiva de nossos objetivos verificando quais respostas atingimos e quais perguntas deixamos. Em nossa introdução, encontramos como objetivos: 1) compreender os sentidos que são gerados na construção da realidade da juventude evangélica através do discurso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus; 1.1) identificar as formas de ser jovem na Igreja em foco; 1.2) observar quais espacialidades são construídas a partir da sociabilidade de uma juventude evangélica.

Em relação ao objetivo principal, destacamos que almejamos uma compreensão, fenomenologicamente falando, isto significa que estamos diretamente conectados ao ato da interpretação e não ao da explicação. E foi isso que fizemos. Através de uma teoria interpretamos a realidade verificada.

Ao falarmos de jovens veteranos, novos-convertidos e desviados, estamos ressaltando apenas aqueles grupos que durante nossas observações nos pareceram mais visíveis, ou de fácil acessibilidade. Acreditamos que na procura dos sentidos da juventude encontramos múltiplas juventudes buscando um sentido para a vida. O espaço sagrado da Igreja Assembleia de Deus de Guarapuava (Sede) se mostrou atraente para um público diverso, possivelmente pela sua localização central e sua postura mais liberal em relação aos templos da periferia da cidade. Os discursos evangelísticos têm diferentes recepções entre os

jovens que visitam o templo, gerando, por consequência, diferentes sentidos e espacialidades.

O discurso assembleiano é de caráter pentecostal, por essa razão encontramos nos cultos um espaço carregado de mística e fervor emocional, ainda que nem sempre uma base intelectual mais consolidada. Suas Escolas Bíblicas e cursos teológicos visam preparar sua comunidade para estarem em “unidade simbólica”, além de fornecerem o suporte racional para os fiéis sustentarem sua fé. Essa característica da Igreja é importante para entendermos os sentidos que são gerados pelo seu discurso, pois são nesses espaços de estudo onde o mundo assembleiano “feito de palavras” é apresentado enquanto um discurso estruturado e estruturante.

Observamos que as esferas das espacialidades constituem diferentes sentidos no mundo jovem religioso. Ao se tratar da espacialidade social o que conta para os jovens é a Igreja como ponto de encontro, lugar onde ocorre o “bate-papo”, espaço de lazer. Quando pensamos na espacialidade do *ethos* vemos imperar o poder da autoridade religiosa, mesmo fora do templo há uma necessidade em manter-se de acordo com o discurso sagrado, para alguns jovens essa espacialidade proporciona um sentido de proteção (caso do veterano) para outros traz conflitos (caso do desviado). Ao pensarmos a esfera da espacialidade da religiosidade entendemos que os sentidos são difíceis de serem captados, pois dizem respeito ao íntimo de cada ser humano e de sua busca existencial. É possível delinear os contornos da religiosidade juvenil olhando para os sujeitos ideais. No caso do veterano, uma religiosidade fortemente vinculada à instituição religiosa se apresenta, o novo-convertido, por sua vez, vive um momento de busca e de descobertas, está adequando ainda as suas emoções à racionalidade institucional proposta pela Igreja. O jovem desviado vive um paradoxo: tem uma formação evangélica de berço e aprendeu a viver sua religiosidade ligada à instituição religiosa. No entanto, mantém-se no “mundo” – um espaço que ele aprendeu desde criança ser a personificação do mal –, mesmo distante da Igreja o jovem observa que é possível manter uma ligação com o sagrado, ele ora, pede perdão e auxílio. Vive um sentido de mão dupla, entre a religião (institucionalizada) e a religiosidade (subjativa).

Foi possível compreender os sentidos que são gerados na construção da realidade da juventude evangélica através do discurso da Igreja Evangélica Assembleia de Deus? Sim, através da busca dos sentidos as espacialidades se revelaram e os mundos simbólicos construídos pelos diferentes sujeitos foram passíveis de serem observados, ainda que superficialmente.

Ficam ainda duas questões, que em parte já foram respondidas acima. Quais as formas de ser jovem foram identificadas na Igreja em foco? E quais espacialidades são construídas a partir da sociabilidade de uma juventude evangélica?

Para a primeira questão, a resposta remete a nossos sujeitos ideais, no entanto, ressaltamos mais uma vez que outras categorias poderiam ser pensadas e que a juventude da Igreja ADD não se resume apenas a jovens veteranos, desviados e novatos. Poderíamos pensar nas mulheres e suas especificidades no grupo, falar dos/das jovens casados/as, daqueles/as que vieram de outra denominação evangélica, ou ainda nos focarmos nos jovens artistas (músicos, cantores, dançarinos), enfim, as opções são variadas e se esses caminhos fossem tomados com certeza teríamos outro trabalho em nossas mãos nesse momento.

Para a questão em torno das espacialidades construídas a partir da sociabilidade, acreditamos que a resposta seja parecida com a anterior. Uma vez que não é possível analisar todo universo juvenil, também não é possível chegar a todas as espacialidades possíveis ali geradas. Mesmo com as limitações, entendemos que chegamos a uma resposta satisfatória que nos ajuda a compreender melhor a dinâmica do grupo estudado.

Falar em espacialidade é dizer que há uma dimensão no fenômeno que se espacializa, não sendo necessariamente uma manifestação material. Partindo da análise do discurso assembleiano e seus reflexos na mocidade, chegamos às espacialidades social, do *ethos*, da religiosidade e material. Essas espacialidades foram observadas ainda em campo junto dos momentos de sociabilidade juvenil da Igreja. A sociabilidade enquanto um momento de estar junto por vontade própria, sem objetivos definidos a não ser o puro lazer, no caso desses jovens, nunca está isolada do *ethos* da Igreja. O estar junto entre iguais também funciona como uma auto-vigilância, uma estratégia religiosa para evitar o desvio dos seus

jovens. A religiosidade não é trabalhada da mesma forma por todos os membros da mocidade, existem aqueles que privilegiam a espacialidade social (lazer, diversão), outros a espacialidade do *ethos* (segurança, proteção). Conheci jovens com histórias surpreendentes que, através do sofrimento, tornaram-se mais espiritualizados e com uma religiosidade mais desenvolvida. O convívio em grupo propicia que os/as diferentes jovens entrem em contato, se conheçam e aprendam um com o outro os mistérios da religião. A convivência é uma estrada de mão dupla, da mesma forma que possibilita a manutenção da fé, pode também levar aos desvios tanto por convites quanto por intrigas no grupo, algo comum quando se vive em sociedade.

Temos ainda as espacialidades que foram pensadas a partir da vivência de cada sujeito observado. Chegamos à espacialidade resignada (veterano), intermediária (novo-convertido) e híbrida (desviado). Essas espacialidades dizem respeito ao mundo simbólico que o sujeito habita, dependendo da posição dele dentro do universo religioso uma dessas espacialidades é acionada. Pensando por esse viés, temos múltiplas espacialidades, pois cada sujeito representa um mundo simbólico que é criado por ele a partir de suas próprias interpretações do discurso religioso e de suas experiências singulares. O que mantém tudo conectado é a partilha da linguagem expressa por uma visão de mundo conformada pela ação da forma simbólica religião.

Tendo em vista o exposto é preciso dizer que o mundo não é sustentado apenas por nossa consciência. Se esse fosse o caso, bastaria mudarmos nossa consciência, por meio da linguagem, para que o mundo fosse transformado. Se não podemos compreender a linguagem como aquilo que sustenta o mundo, o que está ao nosso alcance é compreender a sua função na contribuição para que o mundo se sustente. Isso posto que a sociedade não se constitui meramente pelo uso da força e violência, mas também por meio de teorias e ideologias que estabelecem hegemonias sobre os seres humanos que a expressam por vontade própria, fazendo das ideias verdades, algumas vezes, absolutas (ALVES, 2005 [1979]).

O poder da linguagem pôde ser observado na relação estrutura estruturada e estrutura estruturante, apontada pela noção de habitus. Através dessa ideia demonstramos as tensões vividas pelos jovens na busca de realizar

sua religiosidade sem se sujeitar totalmente a autoridade do discurso religioso. Ou ao contrário, pensando o novo-convertido, em busca de mergulhar no discurso da Igreja visando estruturar seu mundo particular partindo de um raciocínio religioso.

Dessa interação entre universo dos fatos e universo simbólico é que nasce a realidade do sujeito o mundo criado por ele/ela a partir das formas simbólicas que é dotado de sentido. Um mundo particular, que é vivido em comunidade, pois muitos elementos são partilhados. O espaço da religião, fruto dessa articulação, é um espaço simbólico, uma representação criada pelo discurso da Igreja e pelas expectativas do indivíduo. Suas espacialidades são tantas quanto são os sujeitos que comungam da forma simbólica religião. Algumas delas são vividas pela comunidade, outras, no entanto, só fazem sentido na particularidade da vida de cada indivíduo. Assim, esses espaços e espacialidades por serem simbólicos têm mais peso na vida dos sujeitos do que o puro espaço cartesiano, pois é a partir desse simbolismo expresso pela linguagem que o mundo passa a ser objetivado.

Desta forma, podemos ainda nos questionar: como se configura o mundo conformado pela forma simbólica mito (ou arte)? Como a religião, enquanto um sistema simbólico, se adapta às culturas juvenis (hip-hop, punk, metaleiros, entre outros)? Como a dinâmica espacial dos jovens interfere na forma de gerenciamento da religião? A religião pode ser compreendida como um grupo cultural juvenil?

Perguntas como essas refletem o peso da “virada linguística” nas Ciências Sociais, a partir delas podemos mergulhar em sistemas simbólicos e buscar interpretar o sentido da cultura através da “significação da experiência e objetivação da consciência humana.” Isso posto que “o mundo representacional, que se realiza através da linguagem, torna-se inteligível na medida em que esse processo de objetivação do mundo retorna ao sujeito em termos espaciais” (GIL FILHO, 2011).

O que sugerimos com a filosofia de Cassirer é que as formas simbólicas dão novos sentidos para o mundo, dando a impressão para o sujeito que os vive que um novo espaço foi construído. Assim, a aplicação das verdades religiosas para compreensão do mundo cria novos espaços e espacialidades, dando ao pesquisador a possibilidade de “geografizar” o mundo dos sentidos. Essa Geografia só é possível se levarmos em consideração que a articulação entre

discurso religioso (universo simbólico) e mundo empírico (universo dos fatos) é feita através da ação das formas simbólicas.

Destacamos como uma importante contribuição desse trabalho a sua proposta metodológica, isto é, ouvir os sujeitos, observar suas ações, compartilhar uma parte do universo simbólico que vivem, conhecer seus desejos e aflições, para depois construir uma opinião sobre a religião que comungam e, assim, contribuir para a compreensão do fenômeno religioso juvenil.

Diante das profundas considerações que envolvem a dinâmica religiosa, temos consciência que nossas interpretações e indagações ficam aquém das inúmeras possibilidades interpretativas. Contudo, desejamos que, ainda que minimamente, tenhamos despertado momentos de reflexão que venham a contribuir para a construção de uma Geografia da Religião mais compreensiva.

Referências Bibliográficas

ABRAMO, H. W. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta, 1994.

_____. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**. nº 5 e 6, mai/dez, 1997. p. 25-36.

AITKEN, S. C. **Geographies of young people: the morally contested spaces of identity**. London: Routledge, 2001.

ALVES, R. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica, Edições Loyola, 2005. (1ª ed. 1979)

_____. **O que é religião**. Vol. 5. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. São Paulo: LTC, 1981.

AZEVEDO, C. A. de. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Revista Religare**. 7 (1). UFPB: Maço de 2010. p.90-96.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado da Sociologia do Conhecimento**. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997. (1ª ed. 1985)

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Edição revista e atualizada. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 1998. (1 ed. 1974)

CAPALBO, C. Espaço e Religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.219-229.

CARDOSO, D. da S.; TURRA NETO, N. Juventude, cidade e território: esboço de uma Geografia das Juventudes. In: Seminário de Pesquisa Juventudes e Cidade, 1, 2011. (Digital) **Anais...** Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

CARRANO, P. C. R. A sociedade em redes. In: NOVAES, R.; PORTO, M.; HENRIQUE, R. **Juventude, cultura e cidadania**. Edição especial – 2002 – Ano 21. Comunicações do ISER. UNESCO: 2002a.

_____. **Os jovens e a cidade: identidades e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002b.

CASSIRER. In: **Stanford, Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/cassirer/>> Acesso em: 05/12/2010.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. (1ª ed. 1944)

_____. **Filosofia das Formas Simbólicas I – A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (1ª ed. 1923)

_____. **Las ciencias de la cultura**. Trad. de Wenceslao Roces. 2 ed. México: FCE, 2005a. (1ª ed. 1942)

_____. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006. (1ª ed. 1925)

_____. **The Myth of the State**. New Haven London: Yale University Press, 1973. (1ª ed. 1946)

CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, A.Z. (org). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980. p.87-121.

CLAVAL, P. O tema da religião nos estudos geográficos. **Revista Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro, nº7, jan/jun, 1999. p.37-58.

COHEN, P. La communauté ouvrière et le conflit subculturel: L'east end em proie à la renovation. **Réseaux**, nº80, 1996. Disponível em: <<http://enssibal.enssib.fr/autresites/reseaux-cnet/80>> Acesso em 21/06/2011.

COSGROVE, D. A geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

COSTA, M. R. da. Os Carecas de Cristo e as Tribos Urbanas do Underground Evangélico. In: PAIS, J. M.; BLASS, L. M. da (org.). **Tribos urbanas**: produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004. p. 43 – 69.

CRUZ, R. R. De máscara, tribus y rituales: etnografias y otros textos nómadas. In: _____. (Org). **Emergencia de culturas juveniles**: estrategias del desencanto. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2000.

DAYRELL, J. **Juventude, grupos culturais e sociabilidade**. Disponível em: <www.fae.ufmg.br:8080/objuventude/acervo/texto%SCABA2004.html> Acesso em 04/04/2006.

_____. Um olhar sobre a juventude. In: DAYRELL, J. (Org). **A música entra em cena**: o rap e o funk na socialização da juventude. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 21-44.

DERRIDA, J.; Fé e saber. In: _____; VATTIMO, G. (orgs.). **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DURKHEIM, É. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (1ª ed. 1912)

DWYER, C. Negotiating diasporic identities: young British South Asian Muslim women. **Women's Studies International Forum**, nº 23, 2000. p. 475-486.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

_____. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1989. (1ª ed. 1851)

FERNANDES, D. **Desvendando territórios: juventude evangélica no bairro Jardim das Américas**. 109f. Trabalho de graduação (Licenciatura em Geografia). Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, 2007a.

_____. Juventudes e Religião: contribuições a partir da Geografia da Religião. In: I Seminário de Pesquisa Juventudes e Cidade, 01, 2011. (Digital) **Anais...** Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

_____.; et. al. **Grupo de discussão sobre juventude e cidade: uma experiência de pesquisa**. In: Encontro Latino Americano de Geógrafos, 11, 2007. (Digital) **Anais...** Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia, 2007b.

_____.; TURRA NETO, N. Juventudes, Geografia e Religião: aproximações possíveis. In: GOMES, M. de F. V. B. *et al* (Orgs). **Cidade, cultura e ambiente: sob a perspectiva geográfica**. Editora UNICENTRO: 2007c.

_____.; TURRA NETO, N. Desvendando territórios: um olhar geográfico sobre a juventude evangélica. In: IV SEET – Seminário Estadual de Estudos Territoriais e II SNMT – Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades: Novos horizontes na Geografia: perspectivas de território e de territorialidade. (Digital) **Anais...** Francisco Beltrão, 2009.

_____.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: perspectivas para Geografia da Religião. **Revista GeoTextos**. Salvador, v.07, nº02, dez, 2011.

FERNANDES, V. **Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2006. 173f.

GIL FILHO, S. F. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (Org) **O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso**. Curitiba: Ibpex, 2009. p.69-89.

_____. Espaço de Representação: Uma Categoria Chave para a análise cultural em Geografia. In: Encontro Sul-Brasileiro de Geografia Mudanças Políticas e a Superação da Crise, 1, 2003. **Anais...** Curitiba: AGB, 2003.

_____. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.

_____. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: (UERJ/NEPEC), v. 19-20, jan-dez, 2005. p.51-59.

_____. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Orgs). **Da Percepção e Cognição à Representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba, NEER, 2007. p.207-222.

_____. **Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer**. Texto utilizado no encontro do NUPPER. Curitiba: 2010. (Não publicado)

_____. Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: ensaio para uma Geografia da Religião Compreensiva. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 9, 2011. **Anais...** Goiânia: UFG, 2011. (CD-ROM)

HOLLOWAY, J.; VALINS, O. Placing religion and spirituality in geography. **Social and Cultural Geography**, nº01, 2002. p.5-10.

HOPKINS, P. E. Young people, masculinities, religion and race: new social geographies. **Progress in Human Geography**, nº31(2), 2007. p.163-177.

_____. et al. Mapping intergenerationalities: the formation of youthful religiosities. **Transactions of the Institute of British Geographers**, nº36, 2011. p.314-327.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.; FRANCO, F.M. de M. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D.; **Dicionário básico de filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. (1ª ed. 1787)

KONG, L. Geography and religion: trends and prospects. **Progress in Human Geography**, vol. 14, nº 3, London, 1990. p.355-371.

_____. Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity. **Progress in Human Geography**, nº25, London, 2001. p.211-233.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M.E.D.A. Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental. In: _____; **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986. p.25-39.

MANNHEIM, K. O problema sociológico das gerações. In: FOCA FOCACCHI, Marilice M. (org). **Karl Mannheim: sociologia**. São Paulo: Ática, 1982. p. 67 – 95.

MATTHEWS, H.; LIMB, M. Defining an agenda for the geography of children: review and prospect. **Progress in Human Geography**, nº23, London, 1999. p.61-90.

MILNE, B. **Estudando as doutrinas bíblicas**. 3 ed. São Paulo: ABU Editora, 1993.

NOVAES, R. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (org). **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Instituto Cidadania, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. p.263-290.

ORTIZ, R. Introdução: a procura de uma sociologia da prática. In: _____. (org.) **Pierre Bourdieu: sociologia**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994. p.7-36.

OTTO, R. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIS, J. M. **Culturas juvenis**. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.

PARK, C. C. **Sacred worlds: a introduction to geography and religion**. New York: Routledge: 1994.

PELUSO, M. L.; TORMIM, C. V. Violência social, pobreza e identidade entre jovens no entorno do Distrito Federal. **Revista GEOUSP**, São Paulo, nº18, 2005 p.127-137.

PEREIRA, C. **Geografia da Religião e espaço sagrado: análise de uma espacialidade pentecostal**. 88 f. Trabalho de graduação (Bacharelado em Geografia) UFPR, Curitiba, 2009.

PESSOA, F. **Livro do Desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

RENOVATO, E. **Perigos da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

RIBEIRO, J.C. George Simmel, pensador da religiosidade moderna. **REVER** – Revista de Estudos da Religião. nº 02, 2006. p.109-126

RINSCHÉDE, G. **Religionsgeographie**. Braunschweig: Westermann, 1999.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, NEPEC, 1996.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.231-243

_____. **Território e territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. Disponível em: www.comciencia.br/reportagens/2005/05/12.shtml> Acesso em: 06/07/2005.

_____. Geografia da Religião no Brasil: 1989-2009. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. (orgs.) **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009. p.289-312.

SETTON, M. G. J. A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus. **Revista Brasileira de Educação**. nº41, v. 14, maio/ago, 2009. p.296-307.

SKELTON, T.; VALENTINE, G. **Cool places: geographies of youth culture**. London: Routledge, 1998.

SILVA, A. S da; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. Junho, 2009. p.73-91.

SILVA, A. S. da. **Religião e espacialização: o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010. 153 f.

SIMMEL, G. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAIS FILHO, E. (Org.) **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

STUMP, Roger W. **The Geography of Religion: faith, place, and space**. Lanham/ Boulder/ New York/ Toronto/ Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

THIRY-CHERQUES, H.R. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **RAP**, Rio de Janeiro, 40(1), Jan/Fev. 2006. p. 27-55.

TORRES, M. A. Da paisagem sonora à produção musical: contribuições geográficas para o estudo da paisagem. **Revista Geografar**, Curitiba, v.5, n.1, jan./Jun. 2010. p.46-60.

TURRA NETO, N. **Enterrado Vivo: identidade punk em Londrina**. São Paulo, Editora UNESP, 2004.

_____. **Múltiplas trajetórias juvenis em Guarapuava: territórios e redes de sociabilidade**. 516 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente: 2008.

_____. Observação participante como metodologia de pesquisa em Geografia Cultural. In: XIII Semana de Geografia: Paraná, 150 anos: Natureza e Formação Sócio-Espacial. Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. **Anais...** Guarapuava: UNICENTRO, 2004b. p.81-95.

VALLADARES, L. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo vol.22, nº63, Fev. 2007.

VANDENBERGHE, F. From Structuralism to Culturalism: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. **European Journal of Social Theory**. Sage Publications, London and New Delhi, 4(4), 2001. p.479-497.

WHYTE, W. F. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WACQUANT, L. Notas para esclarecer a noção de habitus. **RBSE – Revista Brasileira de Ciências Sociais**. nº06, 16, abril, 2007. p.5-11.

FONTES INSTITUCIONAIS DA ASSEMBLEIA DE DEUS

ANDRADE, C. C. **Dicionário Teológico**. 6 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

ANDRADE, C. de. **As disciplinas da vida cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

ARAÚJO, I. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BERGSTÉN, E. **Teologia Sistemática**. 4 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CONDE, E. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

HARPA CRISTÃ. **Hinário**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

HORTON, S. M. **A doutrina do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

_____. *et al.* **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal**. 10 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

LIÇÕES BÍBLICAS. **Edição do Aluno** – jovens e adultos. CPAD: 1º trimestre de 2011a.

_____. **Edição do Mestre** – jovens e adultos. CPAD: 2º trimestre de 2011b.

MENZIES, W. W.; HORTON, S. M. **Doutrinas Bíblicas: os fundamentos da Nossa Fé**. 5 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

PALMA, A. D. **O batismo no Espírito Santo é com fogo: os fundamentos e a atualidade da Doutrina Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

PEARCEY, N. **Verdades Absolutas: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.