

Entre o baile e o templo: o pentecostalismo e o funk na sociabilidade das juventudes

Réia Sílvia Gonçalves Pereira*

Resumo

A intenção deste texto é analisar o peculiar trânsito efetuado por jovens das camadas populares que, negociando entre visões de mundo radicalmente opostas, transitam entre o aparente hedonismo do mundo do funk e o suposto ascetismo pentecostal, revelando uma nova forma de crer e de praticar uma religiosidade profundamente singular e individualizada. Como base empírica, apresenta-se duas trajetórias de jovens que, com relativa naturalidade, freqüentam assiduamente dois espaços aparentemente díspares: o baile funk e o culto pentecostal.

Palavras-chave: pentecostalismo, juventude, sociedades complexas

Between the ball and the temple: Pentecostalism and funk in sociability youth

Abstract

The intention of this paper is analyzing the peculiar traffic carried by young people from lower classes that talks between worldviews radically opposed, move between the apparent hedonism of the world funk and the supposed Pentecostal asceticism, revealing a new way of believing and practicing a religion profoundly unique and individualized. Empirical basis, it presents two trajectories of young people, with relative ease, attend assiduously two seemingly disparate areas: the funk parties and temple Pentecostal.

Keywords: Pentecostalism, youth, complex societies

Introdução

Aos 18 anos, o garçom Uigly -morador da um bairro da periferia¹ de Vitória, capital do Espírito Santo- dedica seus sábados ao lazer. Costuma frequentar clubes famosos pela realização de bailes *funk* e se identifica com o estilo “funkeiro”, não apenas quanto ao gosto musical, mas também quanto ao corte de cabelo e às roupas. Aos domingos, Uigly participa dos cultos da “Assembléia de Deus”, localizada em seu bairro. Afirma gostar das pregações, de ouvir “a palavra”. Destaca também o prazer das amizades firmadas no contexto da igreja. Espera se batizar um dia, mas, por ora, prefere não aderir formalmente à denominação religiosa²

O exemplo de Uigly é emblemático e, para mim, surpreendente. Demonstrando peculiar desenvoltura, o jovem transita, vivencia e apreende duas visões de mundo de aparência

antagônica: o *funk*, supostamente dotado de um caráter catártico e hedonista (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1990), e o pentecostalismo, marcado, a princípio, por uma moral ascética e sectária (MARIANO, 2008).

O caso de Uigly não é único. No decorrer da minha pesquisa para dissertação ainda em andamento, conheci dezenas de outros jovens que dividem seu cotidiano em práticas sociais que conseguem abarcar o templo pentecostal e o baile *funk*. Destaco que tais questionamentos referem-se a jovens pobres, moradores das periferias urbanas, contextos, em que se ressalve o reducionismo da análise, são fortemente marcados pelas mensagens de ambas as manifestações (DAYRELL, 2005, MARIANO, 2008). Desta forma, estabeleço aqui o tema a ser abordado neste texto. Qual seja: o universo juvenil das camadas populares urbanas duplamente identificado com o *estilo de vida*

* Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo. Email: pereirasilvia015@gmail.com.br

funk e com as manifestações pentecostais.

Os jovens e os jovens pobres

Ao se falar sobre jovens em contextos urbanos é preciso considerar a complexidade deste universo. São cenários moldados pela diversidade de referências simbólicas, por expressões globais e locais, por relações hierarquizadas, numa intensificação dos processos de reflexividade, como afirmara Giddens (1991).

Desta forma, pactuo com a definição de Juarez Dayrell (2007), que opta pelo termo “condição juvenil” para descrever as diversas dimensões da vivência das juventudes na sociedade contemporânea urbana. Por essa abordagem, a categoria é concebida em seu sentido plural. Há diversas formas de ser jovem. Formas essas que se efetivam a partir dos diversos sistemas de interação, como classe, família e origem social. Assim, a categoria “juventudes” é aqui entendida um construto social heterogêneo e que deve ser analisado a na perspectiva do cotidiano e do percurso individual.

No entanto, este texto, como já mencionado, se refere ao universo dos jovens das camadas populares. Destacando que tal caracterização é tributária da conceituação de Gilberto Velho (1999), que ampliou o viés puramente classista e formulou uma compreensão do conceito de “camadas” abarcando o universo simbólico, as interações sociais e os modos de vida. Em consonância, deve-se reconhecer não apenas os grandes desafios enfrentados por esse segmento social, que vivencia a precariedade dos serviços de educação pública, a ampliação da violência e a escassez de empregos, mas também entender que os limites da posição social não impedem que cada trajetória seja única. Como sujeitos, os jovens das camadas populares agem e refletem sobre a própria condição juvenil e as especificidades nas quais transcorrem suas vidas. Recorro à precisão das palavras de Dayrell:

“(…)com todos os limites dados pelo lugar social que ocupam, não podemos esquecer o aparente óbvio: eles são jovens, amam, sofrem, divertem-se, pensam a respeito das suas condições e de suas experiências de vida, posicionam-se diante dela, possuem desejos e propostas de melhorias

de vida. Na trajetória de vida desses jovens, a dimensão simbólica e expressiva tem sido cada vez mais utilizada como forma de comunicação e de um posicionamento diante de si mesmos e da sociedade”. (DAYRELL, 2007, P.1109-1111)

Sociedades complexas e teias de significado

Tendo em vista a complexidade do universo abarcado, busco amparo no viés teórico da Antropologia Interpretativa a partir da perspectiva de Clifford Geertz (1978). O autor emprega um caráter dinâmico à concepção de cultura, ao defini-la como teias de significados tecidas pelo homem às suas ações. Por essa perspectiva, a cultura seria um complexo enredo de relações simbólicas contextualizadas:

“A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”(GEERTZ, 1978, P. 24).

Observe-se que Geertz concebe a cultura como um processo aberto à transformação. A teia é formada pelos sentidos interpretados, que novamente recebem novos significados, numa conformação complexa e multidimensional. Desta forma, a cultura é inexoravelmente pública, porque sua condição depende necessariamente do compartilhamento dos sentidos e, dessa partilha de significados, se estabelece o contexto proposto pelo o autor.

Neste prisma, a cultura seria o elemento organizador da vida, uma forma de controle que possibilitaria a conformação de mecanismos que convenciam certos modos de comportamentos e de apreensão de mundo.

“Tornar-se humano é tornar-se individual e nós nos tornarmos individuais sob a direção de padrões culturais, sistemas de significado criados historicamente através dos quais damos forma, ordem objetivo e direção as nossas vidas” (GEERTZ, 1978, p.64).

Dessa relação entre indivíduo e referências simbólicas compartilhadas, produzimos diversas formas de ser e de viver, cujos sentidos só são compreensíveis por intermédio das culturas das quais fazemos parte.

Trazendo as conceituações de Geertz para o contexto contemporâneo global, é preciso destacar que este cenário-ensejado pela acentuada divisão do trabalho, pelo aumento da produção e do consumo e pela circulação de bens em escala mundial- possibilita a intensificação e a diversificação das fronteiras simbólicas.

Frederik Barth (2000), analisando a complexidade cultural da sociedade balinesa, argumenta que a diversidade cultural manifesta na multiplicidade de referências não deve ser negada em nome de uma análise focada em proclamar uma uniformização forçada. Ao contrário, para Barth (idem), esse contexto aparentemente desconexo e incoerente, marcado pelas variáveis econômicas, políticas e simbólicas geram novos significados continuamente. E é justamente nesta diversidade que reside à riqueza das sociedades complexas.

“(...)As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”.(BARTH, 2000, p. 122-123)

Embora proclame a existência de universos heterogêneos e simultâneos em um mesmo contexto cultural, o autor não descarta a possibilidade de existência de construções conexas ou coesas. Compreende que existem múltiplas *correntes de tradição culturais* (idem, p.123) nas sociedades complexas e que estas correntes conseguem agregar um conjunto de características que demonstram certo grau de coerência e, por isso, são reconhecidas enquanto tais. Diz Barth:

“Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que mantém juntos (...) nem expectativas alguma de que todas elas tenham características homólogas

e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões” (Idem. P. 123-124).

Desta forma, a dinâmica das sociedades complexas afirma-se como um processo permanente de interações, sendo as próprias práticas interativas, um motor para múltiplas possibilidades de arranjos e de negociações.

Ulf Hannerz (1997) retoma as reflexões de Barth ao utilizar a metáfora do *fluxo de significados* para explicar a dinâmica processual da cultura. Dinâmica essa, radicalizada no contexto das sociedades complexas contemporâneas.

“(...)estava basicamente interessado na dimensão temporal, numa compreensão da cultura como processo. Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la”. (HANNERZ, 1997, p. 14).

Gilberto Velho (2009) reconhece a heterogeneidade de fronteiras e das correntes de tradição presentes nos centros urbanos contemporâneos e afirma que tal pluralidade de domínios introduz novas dimensões na experiência e comportamentos humanos estimulados pelo constante e cotidiano trânsito entre os domínios. Tal mobilidade, não apenas física, mas também cognitiva e simbólica, é a razão do intenso dinamismo sócio-simbólico experimentado nas metrópoles.

“O trânsito de indivíduos e categorias, implicando o deslocamento físico e psicossocial, aponta para o permanente dinamismo da vida metropolitana. O operário que se desloca da

periferia para o centro, o estudante que percorre trilhas urbanas, o *flaneur*, os policiais e os criminosos, os funcionários indo e vindo de casa para o trabalho, os passeios, peregrinações, reuniões políticas, cultos religiosos, entre tantos outros exemplos, ilustram esse movimento contínuo e ininterrupto. Os meios de transporte como o trem e o comboio, o ônibus e o autocarro, o metrô e o metro, além de veículos particulares, viabilizam, muitas vezes, de modo aparentemente caótico, a circulação entre as diferentes áreas urbanas” (VELHO, 2009, p. 14).

Funk e pentecostalismo como províncias de significados

Ampliando a discussão, argumento que as mensagens pentecostais e do funk -entendido não apenas como estilo musical, mas também como manifestação de um estilo de vida específico- podem ser definidas como “províncias de significados”. Ou seja, domínios sociais específicos, nos quais são compartilhados significados e sentidos (SHUTZ, 1970, VELHO, 1994).

Tais províncias não são fechadas e muito menos impermeáveis ao trânsito simbólico. No entanto, conseguem agregar um conjunto de referências que adquirem coerência e, por isso, são reconhecidas e interpretadas enquanto tais. Nesse sentido, Gilberto Velho (2006) relaciona as províncias de significados a *domínios* (p.39), que embora coexistam e estejam relacionados, possuem “relativa autonomia”, operando com códigos próprios.

“(…) há diferentes códigos operando em função das diferenças de domínios. Assim, registram-se, por exemplo, a família, o parentesco, o trabalho, a amizade, a religião, a sexualidade, o lazer, etc” (VELHO, 2006, p.39).

Nessa esteira, recorro novamente a Hannerz (1997) que, utilizando metáforas espaciais como *limites* e *zonas fronteiriças*, proclama que a grande preocupação dos atores sociais envolvidos na construção das sociedades complexas diz respeito à administração desses fluxos de informações, ou, como posto aqui, a capacidade de operar entre os domínios distintos. Assim,

a “habilidade” de “gerenciamento” (“cultural management”) entre as fronteiras desses fluxos de simbólicos é que garante legitimidade, poder e prestígio aos sujeitos:

“Os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros. Se uma pessoa é capaz de sobreviver e até prosperar nelas, isso se deve à sua própria agilidade cultural, talvez mesmo agilidade física. Uma parte disso, assim nos dizem nossos intérpretes, pode ser uma questão de “deculturação”: despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento. Contudo, “deculturação” em excesso traz o risco da desumanidade, de tornar-se um animal perigoso. A liberdade da zona fronteiriça é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [*agency*] no manejo da cultura” (HANNERZ, 1997 p. 24).

Finalmente, argumento que pentecostalismo e o funk apresentam gramáticas e manifestações próprias e reconhecíveis. Assim, sugiro que no contexto das camadas populares, as representações do funk e do pentecostalismo expressariam, cada uma ao seu modo, uma província de signos, cujos sentidos são interpretados por sujeitos que compartilham seus códigos.

Mas quais seriam então os significados compartilhados pelas manifestações pentecostais e do funk? Ouso dizer aqui que ambas as expressões se estabelecem como meio de sociabilidade. Enquanto a práxis pentecostal, com a busca a um tipo específico de ascetismo moral, oferece um sentido de grupo (CÉSAR, 1992), o funk, dotado de um forte caráter sexual e catártico, se estabelece como prática privilegiada de lazer juvenil (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1990).

Sobre o pentecostalismo

Embora reconheça a força simbólica do funk e o pentecostalismo, é preciso ter em conta que as manifestações possuem representações simbólicas distintas. Para início de discussão, é preciso destacar o óbvio: o pentecostalismo

refere-se ao domínio da religião, com todas as suas especificidades e legitimidades enquanto tal. O funk é um grupo de estilo juvenil, também com peculiaridades identitárias distintas.

O pentecostalismo é manifestação da religiosidade inscrita historicamente. Como características, podemos destacar a sua origem no protestantismo histórico, mas que deste se difere por pregar a crença nos dons do espírito santo, entre os quais, os dons de cura, a concessão divina de bênçãos, a realização de milagre e a glossolalia (MARIANO, 2008).

No entanto, ressaltando suas especificidades, conceber o pentecostalismo como manifestação religiosa leva a questões mais profundas. Em Geertz (1978), a religião é um sistema de significados que estabelece uma relação fundamental entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (visão de mundo).

Percebe-se que a religião possui um caráter universal enquanto formação cultural; no entanto, seu sentido só pode ser apreendido a partir das peculiaridades de cada cultura.

“Se alguém define a religião de maneira geral e indeterminada como a orientação mais fundamental do homem quanto à realidade, por exemplo, então esse alguém não pode atribuir a essa orientação um conteúdo altamente circunstancial”. (GEERTZ, 1978, p.52)

De tal forma, a religião, assim como o senso comum, a ciência e a arte, fornece uma perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. No entanto, a religião difere dos demais sistemas culturais coerentes de compreensão da realidade porque, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, independente de como esta explicação se desenvolva.

Assim, a especificidade dos símbolos religiosos se estabelece por seu caráter de verdade inquestionável. O sagrado se conforma, então, em um duplo movimento. A um só tempo, se estabelece como verdade que transcende as verdades da lógica humana e como ordenador e orientador da conduta dos indivíduos.

“O símbolos religiosos modelam o mundo, induzindo o crente a um certo conjunto

distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência “ (Ibidem, 1978, p.109).

Trazendo a discussão sobre religião e a especificidade da visão de mundo e cosmologias pentecostais, observa-se no pentecostalismo uma teologia cujo imaginário é permeado por representações do Mal, sendo seu combate a maior tarefa do crente, revelando o que autores como César (1992) e Valla (2002) denominam batalha espiritual. Christina Vital da Cunha (2008) perspicazmente aproxima tal visão de mundo a um tipo específico de *ethos* guerreiro

“Um ambiente no qual a presença do “Mal” seria forte e deveria ser combatida em intensas e cotidianas “batalhas espirituais” para as quais lideranças e demais adeptos devem estar “em oração”, a fim de enfrentar o grande desafio que elas representam. (...) este ponto assume grande relevância, visto que a comunicação entre os *ethos* pentecostal e o (suposto) *ethos* de guerra presente nas favelas é assumido por alguns autores como um fator preponderante para a compreensão do grande número de igrejas evangélicas nessas localidades. Ou, em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor” (CUNHA, 2008, p. 241).

Destaco ainda que a vivência pentecostal, embora deva se ressaltar as significativas mudanças ocorridas dentro deste campo religioso, implica, de um modo geral, em seguir uma rigorosa doutrina rígida na definição dos padrões de conduta

“implica em seguir padrões de conduta que remetem a uma separação da sociedade inclusiva – “do mundo secular” –, vistos como nocivos à vida cristã. Por fim, exige-se

um disciplinamento da mente e do corpo, de modo que em cada gesto, na forma de vestir e de falar”. (PAZ ALVES, 2012, p.84)

No entanto, é preciso contextualizar a associação de tal visão de mundo aos universos juvenis das camadas populares, lembrando que, nestes contextos, a socialização religiosa foi efetivada em um ambiente marcado pela força da presença simbólica e material das múltiplas manifestações pentecostais:

“Estes jovens, além de já terem encontrado um mundo em que a equação ser católico/ser brasileiro já estava desnaturalizada, também já cresceram naturalizando a presença de múltiplas igrejas evangélicas pelos quatro cantos do país, das cidades e em suas periferias. (...) É nessa paisagem que foram socializados os jovens das diferentes “periferias”. (NOVAES, 2012, p. 194)

Sobre o funk

O *funk* pode ser conceituado como um grupo de estilo juvenil, com um sentido marcado pela fruição e prazer com forte conotação sexual, cujo código mais difundido é a música (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1987, HERSCHMANN, 2000).

Para aproximar as discussões sobre a formação de grupos juvenis, tomo a definição de José Machado Pais (1993, 2008), para quem os grupos juvenis se formam a partir de interações, nas quais se estabelece um conjunto de códigos mais ou menos coerentes de elementos simbólicos compartilhados e reconhecidos. Tais interações são importantes porque para os jovens contemporâneos, os amigos do grupo “constituem o espelho de sua própria identidade, um meio pelo qual fixam similitudes e diferenças em relação aos outros” (p.235).

“Não quer isto dizer que os jovens sejam cabides ambulantes de estilos e visuais mas, de alguma forma, estes modelam as suas sociabilidades. Os estilos juvenis marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), os medalhões nos casacos de couro (*heavy metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc. A cara é, neste contexto, um instrumento de representação particularmente importante“

(PAIS, 2008, p.272).

Dessa forma, os símbolos estéticos aparentes de cada estilo recebem uma dupla conotação. Como máscaras, remetem a códigos de pertencimentos, cujo sentido é restrito ao grupo. Como bandeiras, os estilos revelam que são uma forma comunicativa que expressam mensagens específicas aos demais contextos sociais.

“Como vemos, os estilos aparecem frequentemente como máscaras cujo significado depende dos contextos quotidianos de uso. Os mesmos símbolos culturais podem ter significados distintos(...) No trilho interpretativo que temos vindo a seguir, as «poupinhas» ou cortes de cabelo, os medalhões, ou as vestimentas exóticas juvenis transportam significados secretos que expressam, em código, uma forma subtil de resistência à ordem dominante que, aliás não deixa de garantir a continuidade de formas de subordinação cultural”.(PAIS, 2008, p.238)

Coloca-se aqui a questão do pertencimento em perspectiva. Pela perspectiva de Pais (idem) e Dayrell (2005), o envolvimento e adesão aos grupos de estilo variam segundo as especificidades individuais. Ou seja, o envolvimento depende da relação individualizada que cada um estabelece com o estilo e “a abrangência deste na determinação dos modos de agir e na auto-identidade” (DAYRELL, 2005, p.121)

No entanto, mesmo que os vínculos estabelecidos entre os grupos de estilo sejam sutis e efêmeros, o funk consegue se estabelecer como marco identitário para uma parcela de jovens pobres nos contextos urbanos brasileiros. Assim, mais do que um meio de sociabilidade para os segmentos juvenis, o funk configura-se como mecanismo de afirmação destes jovens enquanto sujeitos:

“Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros

na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida”. (DAYRELL, 2005, p.172-173)

Que possibilidades, que campo?

Interpretar as manifestações pentecostais e do funk como províncias de significados implica em reconhecer tais expressões como parte do repertório de referências sócio-culturais de muitos jovens pobres moradores das cidades. Assim, em consonância com Shutz (1970) e Velho(1994), proponho que as manifestações do pentecostalismo e o próprio “ethos funkeiro” sejam analisadas como parte do “campo de possibilidades” de uma parcela da juventude das camadas populares.

De caráter quase auto-explicativo, campo de possibilidades pode ser descrito como as alternativas simbólicas e materiais do contexto social e cultural no qual sujeito está imerso. Nos dizeres de Velho, “campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura” (p. 28.)

Da noção de campo de possibilidades se extrai a conceituação sobre projeto individual, que é definido por Schutz (1970) como “a conduta organizada para atingir finalidades específicas” (apud Velho, 1994).

A concepção de projeto é simples e complexa ao mesmo tempo. Simples porque fala algo que nos é familiar: a capacidade de formular anseios e antecipar alguma parte do percurso individual. É uma conceituação complexa porque aborda a velha questão sobre individualidade e contexto coletivo. Embora seja circunscrito em uma conformação social específica, a elaboração de projetos implica na afirmação do self, numa deliberação consciente ante as alternativas culturais. Como diz Velho (2009), projeto é a “afirmação de uma crença no indivíduo-sujeito”(p.104), capaz de conscientemente “negociar com a realidade”

“Não me batizo porque ia ter que deixar muita coisa”

Intrigada com esse complexo trânsito realizado entre as províncias simbólicas dos funk e do pentecostalismo, durante o ano de 2013, ainda sem estruturação metodológica precisa, realizei algumas entrevistas com jovens que se encaixavam no “perfil” apresentado neste texto. Na verdade, foram conversas informais, das quais apenas quatro foram gravadas. A primeira inquirição foi com o Uigly, retratado no início do texto. Abaixo, transcrevo trecho de duas outras entrevistas, ambas realizadas no primeiro semestre de 2013. Nos trechos que seguem, a fala do pesquisador é indicada por P e a do entrevistado é E

TAL, Tiago Entrevista I. [fevereiro, 2013]. Entrevistador: Réia Silvia Gonçalves Pereira. Vitória, 2013.

OBS: Tiago, 16 anos, morador de Vila Nova de Colares, Serra, Região Metropolitana da Grande Vitória:

P: Você é evangélico

E1(...) *Freqüento a Assembléia de Deus, mas ainda, não me batizei...Porque eu ia ter que deixar muita coisa, tem muita responsabilidade...Ah, não ia poder ir ao baile, ouvir minhas músicas. (...)*

P:Mas você também gosta da igreja?

E1:(Obs: abre um grande sorriso) Gosto... Tem muitos amigos. O pastor dá uns conselhos pra gente... Todo domingo eu vou ao culto...

P: Que conselhos?

*E1: (...)**Ah, a palavra de Deus...Pra gente não entrar no mundo, essas coisas...*

P1:Você tem amigos que se converteram?

E1:Tem. Tem sim. Mas a maioria entra pra não levar tiro... Quando tão jurados...

(grifos meus)

TAL, Rafaela. Entrevista II: (março, 2013) Entrevistador: Réia Silvia Gonçalves Pereira. Vitória, 2013.

OBS: 16 anos, moradora de São Pedro I, Vitória:

P: Você gosta de sair à noite?

EII: É, mais pra festa. “Roquezinho”(risos)

P:Roquezinho, como assim?

EII: É tipo um baile, mas não é um baile.

P:Como assim?

EII: Ah, por exemplo, tem aniversário de quinze anos. Aí a gente coloca as luzes, coloca o funk. Mas não é um baile. A gente aluga o salão. Aí a gente fala que é um roquezinho.

P:E só dá funk?

EII: Só dá funk. (risos)... Tem pagode às vezes, mas é mais funk. Muito mais(risos)

P: (...) E em relação à igreja. Você disse que é da Assembléia, né?

EII: Não. Deus é amor. Mas não sou batizada. Eu vou à igreja. Faço campanha

P1:Espera se batizar?

*EII: Eu espero me batizar, **mas quando for pra entrar pra igreja, quero entrar de vez. Não pra entrar e sair.** (grifos meus)*

Dos depoimentos de Rafela e Thiago poderíamos discutir muitos aspectos. A afirmação da autonomia, o conceito de si. Mas por ora, destaco o peso das práticas relacionadas ao funk e à religião como fatores de sociabilidade. Ambos transitam pelos dois universos afirmam apreciar os dois contextos.

Enfatizo também que esse trânsito se efetiva de forma consciente e autônoma. Percebendo-se a “negociação” promovida por Thiago e Rafaela, observa-se que os dois jovens projetam e adiam a conversão formal por meio do batismo. O fazem talvez porque conheçam os dois contextos e saibam que a conduta que agora praticam, “ir ao baile e “ouvir suas músicas” (EI) ou participar dos roquezinhos” (EII) com os vizinhos do bairro, são condenados pelos preceitos da igreja.

De acordo com o Regimento interno da igreja Assembléia de Deus³, denominação freqüentada pelo entrevistado I, são consideradas falhas quantos aos costumes da igreja, usar bebida alcoólica ou outros produtos que causem dependência e freqüentar bares, casas de jogos, casas de diversões mundanas.

Quanto à Igreja “Deus é Amor”, freqüentada pela entrevistada II, o conjunto de condutas exigidas de seus membros é ainda mais rígido. De acordo com a credencial do membro, folheto que contém a sistematização da regras da igreja, são proibidos o uso de calça por parte das mulheres, a freqüência a piscinas e o uso de maquiagem e sapatos de saltos (MENDONÇA, 2009, p.84).

Por transitarem pelas fronteiras simbólicas da igreja e da funk, os dois entrevistados demonstram possuir a habilidade de “gerenciamento dos fluxos de informações”, tal como definiu Hannerz, (1997, p. 14). Assim, Thiago e Rafaela sabem que participar dos bailes *funk* ou das festas com os amigos é considerado pecado. Sabem porque também frequentam a igreja. Adiam a adesão para o momento propício, numa afirmação de autonomia e de questionamento. Como sujeitos com referências, valores e trajetórias singulares, Thiago e Rafaela racionalmente escolhem entre as alternativas de um campo de possibilidades específico.

Durante as entrevistas, me causou surpresa o fato dos jovens projetarem a adesão. Até então, concebia a “conversão” religiosa como um momento de forte impacto, resultando numa implacável reestruturação cognitiva. Parece-me, no entanto, que, para alguns, a conversão é um processo, em certa medida, planejado: “Eu espero me batizar, mas quando for pra entrar pra igreja, quero entrar de vez. Não pra entrar e sair”(EII) ou “ia ter que deixar muita coisa, tem muita responsabilidade”(EII). Entendo tais posturas como uma antecipação da trajetória em consonância com a noção de projeto individual, em toda sua complexidade.

Nesse sentido, é possível aproximar as práticas de ambos os entrevistados à dos “evangélicos genéricos”, expressão cunhada por Regina Novaes (2012) para descrever a postura de pessoas que, mesmo usufruindo dos rituais e serviços das religiões evangélicas, optam por uma vivência religiosa mais “livre”, sem o

vínculo formal às denominações.

“O importante é levantar a hipótese de que essa possibilidade – ser evangélico genérico – deve ser levada em conta nas avaliações do lugar do pertencimento religioso na configuração do espaço público. Afinal, **trata-se também de uma possibilidade que modifica o peso da autoridade religiosa em decisões que dizem respeito à participação social.**(...) Assim como há relatos de pastores que criam obstáculos para a inserção de jovens em espaços em que se valoriza a diversidade sexual ou onde se questiona a proibição do aborto. Alguns desistem de “participar” e outros mudam de pastor ou de denominação. Nesse cenário, definir-se apenas como “evangélicos” pode ser também uma outra maneira para contornar conflitos e proibições. Reafirmando elos com este universo religioso, mas não se sentindo presos a denominações, **jovens evangélicos (genéricos) inserem mais uma possibilidade no repertório dos modos de estar e se movimentar no espaço público**.”(NOVAES, 2012, P.194, grifos meus)

A constatação da existência dos “evangélicos genéricos” ou de trajetórias religiosas tais como são vivenciadas pelos jovens Tiago e Rafaela ao circularem *entre duas fronteiras simbólicas aparentemente díspares, coloca em evidência um complexo e intrigante processo de subjetivação e ao mesmo tempo de construção social da realidade*. Recorrendo novamente às palavras de Gilberto Velho (2009), argumento que “o trânsito entre as províncias significativas é uma questão crucial para a compreensão antropológica e sociológica” (2009, p.28)

Considerações finais

Analisar trajetórias que cruzam as manifestações do funk e do pentecostalismo é analisar a trajetória de sujeitos que conseguem transitar por discursos radicalmente opostos. Desta forma, a proposta analisa-se em última instância, as relações entre o sagrado e profano. Talvez, tenha razão a interpretação de Evans-Pritchard (1978, p. 93), que advoga que o profano e o sagrado entrecruzam-se.

Deve-se levar em conta também o contexto

atual, marcado por trajetórias não-lineares e por vínculos de pertencimento efêmeros. Tal fato, quando analisado no contexto da juventude radicaliza-se. Pelo caráter de transitoriedade do período, os próprios pertencimentos podem ser antagônicos, mas não ser excludentes. O fato é que o funk e o pentecostalismo inserem-se como parte do “campo de possibilidades” de uma parcela da juventude das camadas populares.

Tais expressões são interpretadas de modo distinto por cada sujeito. A maneira pela qual cada sujeito transita por ambas as províncias é única e revela especificidades de cada percurso individual.

Referências bibliográficas

Barth, Fredrik.(2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BOURDIEU, P. (1983) *A “juventude” é apenas uma palavra*. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero.

CÉSAR, W.(1992) “Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo”. *Religião Soc.*, Rio de Janeiro, v.16, n. 1-2, p.46-59.

CUNHA, Christina Vital da. (2008) *Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas*. Plural, São Paulo, v.15.

DAYRELL, Juarez.(2005) *A música entra em cena: o Rap e o Funk na socialização da Juventude em Belo Horizonte*. Belo Horizonte, Editora UFMG, IBASE

_____ (1999) “Juventude, grupos de estilo e identidade”. *Educação em Revista*. Belo Horizonte, nº.18.

_____ (2003) *O jovem como sujeito social*. *Revista Brasileira de Educação*; 40-52. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp>.

_____ (2001) “Múltiplos olhares sobre educação e cultura”. Belo Horizonte: UFMG, p.

136-161.

_____. (2007) *A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil*. Educ. Soc., Campinas, v. 28, n. 100. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302007000300022&lng=pt&nrm=iso>

ESSINGER, S. (2005) *Batidão. Uma História do Funk*. Rio de Janeiro: Record.

GEERTZ, Clifford. (1978) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

GIDDENS, Anthony. (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora

UNESP.

_____. (1995) *Modernidad e identidad del yo; El yo y la sociedad en la época contemporânea*. Barcelona: Ediciones Península.

HALL, Stuart. (2003) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HANNERZ, Ulf. (1997) “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana [online]*. 1997, vol.3, n.1, pp. 7-39.

HERSCHMANN, Micael. (2000) *O funk e o hip-hop invadem a cena* (Rio de Janeiro: Ed. UFRJ).

HERVIEU-LÉGER, Daniele. (2008) *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.

MACHADO, M. D. C. (1992) “Identidade religiosa e moralidade sexual entre católicos e evangélicos”. *Religião Soc*, Rio de Janeiro, v.16, n. 1-2, p.46-59, 1992.

MARIANO, Ricardo. (1998) “Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos”. *Revista de Estudos da Religião*, REVER/PUC-SP, pp. 48-58.

MARIANO, Ricardo. (2004) “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. *Estudos avançados*, vol.18, n.52, pp. 121-138.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. (1992) “O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, p. 92-106

MENDONÇA, Emilio Zambon. (2009) *Igreja pentecostal “Deus é Amor”: origens,*

características e expansão. Dissertação de mestrado, UMESP.

NOVAES, Regina. (2012) “Juventude, Religião e Espaço Público: Examples “bons parágrafo Pensar” tempos e Sinais”. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v 32, n. 1. Disponível a partir do <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100009&lng=en&nrm=iso>

PAIS, José Machado. (2003). *Culturas Juvenis*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

_____. (2008) “Culturas de grupo”, in : Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (Coordenação), Portugal. *Recursos de Interculturalidade. Contextos e Dinâmicas, Lisboa, Alto-Comissário para a Imigração e Diálogo Intercultural*.

Pinezi, Ana Keila Mosca. (2010) “Sagrado e profano em contextos particulares”. disponível em : <http://revista.antropos.com.br/downloads/out2010/Artigo%204%20-%20Ana%20Keila%20Mosca%20Pinezi.pdf>

PAZ ALVES, Fátima Maria. (2012) “Religião e sexualidade: Permanências e Transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 13, n. 15, p. 83-113.

SPOSITO, Marília P. (1993) “A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade”. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, v.5, n.1-2.

_____. (1991) “O centro e as formas de expressão da centralidade urbana”. *Revista de Geografia*, São Paulo, v. 10, p.1-18.

STEIL, Carlos Alberto. (1996) *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes.

VALLA, Victor Vincent.(2002) “Pobreza, emoção e saúde: uma discussão sobre pentecostalismo e saúde no Brasil”. *Rev. Bras. Educ.* [online].

VARGAS GIL SOUZA, Carmem Zeli. (2004) “Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites. *Ultima década.*, Santiago, v. 12, n. 20. Disponível em <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362004000100003&lng=es&nrm=iso>

VELHO, Gilberto. (2013) *Um Antropólogo na Cidade: Ensaios de Antropologia Urbana*. Seleção e Apresentação: Hermano Vianna, Karina Kuschnir e Celso Castro. Zahar: Rio de Janeiro.

_____ (2006) *Subjetividade e Sociedade - Uma Experiência de Geração*. Zahar, Rio de Janeiro.

_____ (1999) *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da*

Sociedade Contemporânea. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1994) *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Jorge Zahar.

_____ (2009) “Antropologia Urbana: Encontro de tradições e novas perspectivas”. *Sociologia, Problemas e Práticas, Oeiras*, n. 59. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292009000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 jul. 2013.

VIANNA, Hermano, (1990). “O mundo funk carioca”. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. *Funk e cultura popular carioca*. Estudos históricos, v. 2, n. 6, p. 244–53. < <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2304/1443>>.

Notas

1 Utilizo a conceituação de *periferia* a partir da interpretação de Spósito (1991), para quem a concepção do conceito revela a dualidade entre a cidade “formal”, marcada pelas grandes corporações imobiliárias e modelada pelo Estado, e a cidade informal que preenche as lacunas existentes na cidade

formal.

2 Informações obtidas em depoimento realizado em fevereiro de 2013.

3 Disponível em : <http://www.adbrasilcampinas.com.br/reg.pdf>.