

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ELIAS EVANGELISTA GOMES

**Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a
sexualidade e a fé: “vem, você vai gostar!”**

**SÃO PAULO
2010**

ELIAS EVANGELISTA GOMES

Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: “vem, você vai gostar!”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Sociologia da Educação Orientador: Profa Livre Docente. Maria da Graça Jacintho Setton.

**SÃO PAULO
2010**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.047
G633e Gomes, Elias Evangelista
Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé : “vem, você vai gostar!” / Elias Evangelista Gomes ; orientação Maria da Graça Jacintho Setton . São Paulo : s.n., 2010.
--- p. 190

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração : Sociologia da Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Sociologia educacional 2. Antropologia educacional 3. Socialização 4. Juventude – Aspectos culturais – Aspectos religiosos 5. Sexualidade 6. Pentecostalismo 7. Etnografia I. Setton, Maria da Graça Jacintho, orient.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Elias Evangelista Gomes

Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: “*vem, você vai gostar!*”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Sociologia da Educação.

Banca Examinadora

Profa. Livre Docente Maria da Graça Jacintho Setton (Presidente)
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (Titular)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Juarez Tarcísio Dayrell (Titular)
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Titular Marília Pontes Sposito (Suplente)
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Cláudia Pereira Vianna (Suplente)
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Júlio Assis Simões (Suplente)
Universidade de São Paulo

Dedicatória

Caderno de campo

Sem perder a raiz e as folhas no outono.

Ao sair da igreja, num dia de comemoração de páscoa, peguei um ônibus. Passando por alguns quarteirões na Rua Augusta, na da região dos Jardins, vi uma trupe de crianças e jovens moradoras de rua que haviam ido algumas vezes à igreja, inusitadamente, acompanhadas de um cachorro. Estavam com suas famílias embaixo da marquise do banco que teve o segundo maior faturamento do país no ano que passou. As mães, já deitadas, preparando-se para dormir; as crianças e os jovens, porém, se movimentando bastante. Uma menina tentara atravessar a rua em meio aos carros e quase fora atropelada, mas isso não parecia ser *extra-ordinário* no dia-dia dela. Meu coração pulsando mais forte, o ônibus seguiu em direção à minha marginalidade habitacional ou para minha “bolha”, como denominam alguns colegas vizinhos que insistem no estranhamento da relativa segurança do local onde moramos. Fiquei a pensar por alguns instantes na centralidade do humano, nos jovens da minha pesquisa, nos jovens que a atravessaram algumas vezes, mas que iriam dormir embalados em papelões, pensava na minha própria juventude. O retorno para casa é incrivelmente mais rápido que a ida. A volta é muito mais emocionante do que a ida, pois o repertório de imagens, sensações e experiências é ampliado. Em contrapartida, os dilemas são do tamanho do incompreensível. De ponto em ponto, prosseguia matutando sobre as incongruências das classes sociais postas nas condições juvenis, até que entraram duas travestis negras de uns 23 anos. Se bem que nunca dá para saber quantos anos de verdade elas têm, pois é muita maquiagem para um rosto só. Para o trabalho que elas iam começar, apresentavam-se da melhor forma possível, mas já exprimiam sinais de cansaço. Restava-me perguntar: *E agora José?* Mas, José é um cara muito antigo. Quem sabe, não deveríamos atualizar o Carlos Drummond de Andrade: E agora Rafael? Davi? Davidson? Gustavo? Marlene? Morgana? Wesley? No entanto, eles e elas também não teriam respostas, pois foram à saudade ainda jovens.

Dedico meu trabalho, minha esperança, minhas lágrimas, minhas noites não dormidas, a esses meninos e meninas, meus vizinhos, parentes, amigos de escola, que foram *assassinados* ainda na juventude. Dedico à Vanessa de Ji-Paraná, que, talvez, represente com expressividade e de maneira singular algumas das meninas travestis que vi no caminho de volta para casa.

AGRADECIMENTOS

Reconhecer que o povo financiou meus estudos é o ponto de partida para revelar a minha gratidão por cada pessoa que participou do “circuito de dádivas” (MAUSS, 2003) durante meu período de formação. Contudo, o esforço de lembrar cada pessoa, grupo e instituição não revela a profundidade da minha gratidão, apenas me lembra da impossibilidade de retribuir tal qual me foi ofertado. Agradeço pelo que vivi intensamente:

Família: Ao meu pai e minha mãe (José e Maria), que me ensinaram o caminho em que deveria andar. Aos meus irmãos (Viviane e Tiago), que foram fiéis amigos e protetores em sala de aula, na rua e em casa; agora meus colegas de carreira acadêmica, resultado da socialização em nossa família e desenvolvida entre nós três. Aos meus tios e primos, que me transmitiram a responsabilidade e a esperança nesta trajetória pioneira.

À Maria da Graça Jacintho Setton, minha orientadora, que, com leveza e rigor, socializou uma parte de mim, pois um aprendiz sempre precisa de alguém que saiba que a verdade pode construir. Esse período foi marcado por uma parceria competente e generosa, por manifestações de reconhecimento e companheirismo. Estendo o agradecimento aos colegas do *Grupo de Pesquisa sobre Práticas de Socialização no Mundo Contemporâneo* (GPS), que contribuíram com ricos diálogos sobre o meu trabalho.

À Marília Pontes Sposito por sua atenção a um jovem pesquisador cheio de questões. Uma professora, uma pesquisadora e uma pessoa generosa, que sabe agregar, respeitar e somar, aspectos fundamentais no universo acadêmico. Pelo acolhimento como seu monitor em disciplina da graduação e no *Grupo de Estudos em Temas da Sociologia da Educação* (Getese), por sua contribuição e participação na banca de qualificação. Agradeço aos colegas deste grupo pela oportunidade de trocar conhecimentos e crescer intelectualmente.

Professores da Pós-Graduação: À professora Kimi Tomizaki, pelas sugestões de leitura, pelos relatos de experiência sobre sua pesquisa, pelo acolhimento como monitor de sua disciplina na graduação. Aos professores Lísias Negrão (Religião e Sociedade), Belmira Bueno (Etnografia) e Julio Assis Simões (Antropologia e Sexualidade), pelos profundos conhecimentos dispensados em seus cursos e indicações de leitura. Aos pareceristas FAPESP e FEUSP, que ponderaram, criticaram e sugeriram questões importantes para o desenvolvimento do trabalho.

Banca de defesa: À Miriam Pillar Grossi, pelas críticas, sugestões e contribuições desde o exame de qualificação, fundamentais para a conclusão deste trabalho. Ao Juarez Dayrell, pela atenção dispensada desde a graduação, minha inspiração por trabalhar com garra, amor e paixão.

UFMG e BH: Aos colegas dos programas de ensino, pesquisa e extensão *Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais* (Gesta) e *Observatório da Juventude*, que me iniciaram em pesquisa. Aos meus professores das disciplinas de antropologia durante a graduação em Ciências Sociais na UFMG, que me ofertaram os suportes teórico-metodológicos de base para alçar voos socioantropológicos; somente agora tenho a dimensão da importância daquilo que

foi vivido. Na UFMG, lembro, com carinho especial, dos professores e colegas: Analise Silva, Andréa Zhouiri, Juarez Dayrell, Léa Freitas Perez, Ruben Caixeta de Queiroz, Ana Lúcia Modesto, Eduardo Vianna Vargas, Nilma Lino Gomes, Geraldo Magela Leão, Cláudio Santos, Marco Aurélio Máximo Prado, Marlise Mattos, Antônia Vitória Aranha, Carlos Eduardo Marques, Fernanda Dias, Fernanda Mara, Maria Alice Nogueira. Agradeço à Marina, que me chamou para ir pela primeira vez em uma Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, que, com delicadeza, ajudou a reorientar meu percurso intelectual. Hoje, ela é colega de Ciências Sociais na UFMG.

Comunidade profissional/pares: Aos professores Alexandre Brasil da Fonseca (UFRJ), Gilson Ciarallo (UniCEUB) e Paul Freston (Calvin College – EUA) que, quando ainda eu estava no ensino médio, já me influenciavam com seus textos e conversas de corredores, fundamentais para a minha opção acertada pelas ciências sociais. Já no mestrado, agradeço ao Eric Macé (EHESS – França); Grupo Universitário de Defesa da Diversidade Sexual (GUDDS – UFMG); Isabel Galvão e Jacque Schaller (Université de Paris – França); Lula Ramires (Grupo Corsa); Marcelo Natividade e Regina Novaes (UFRJ); Maria Clara di Pierro (FEUSP); Marilândia e Neusa Gusmão (Unicamp); Marilza Menezes (UFMG); Paul Freston (Calvin College – EUA); Rezende (Casa da Juventude – GO); Ricardo Vieira (Universidade de Leiria – Portugal); Rogério Junqueira (MEC – DF); Sônia Correia (ABIA e Rede Dawn), professores, colegas e grupos que discutiram o meu projeto, *papers*, comunicações e questões em diálogos que me fizeram crescer. O mesmo agradecimento se estende aos amigos e parceiros da USP, em especial à Ana Karina Brenner, André Carrieri, Caio Garrido, Cláudia Vianna, Danilo Moreira, Eduardo Nascimento, Elisabete Oliveira, Elmir Almeida, Fábio Franco, Fernanda Arantes, Fernando Heder, Flávio Sofiati, Gilberto Moreno, Lisandra Ogg Gomes, Lívia Di Tommasi, Luana Vilutis, Luciana Santos, Maria Odete Andrade, Marli Pereira de Souza, Michelle Prazeres, Paulo Marco, Regina Cabral, Rodrigo Ratier, Rogério Jerônimo, Sidnei Vares, Tatiane Póvoa e Vanessa Pepinis.

Juventude: Em São Paulo, à Maria Virgínia Freitas/Magi, Raquel Souza, Maria Carla Corrochano, Ana Paula Corti, Candelária Freitas (Ação Educativa); Ana Luiza Souto/Anilu (Instituto Pólis); Fernanda Papa (FES); Helena Abramo; Luciana Martinelli (Aracati). No Rio de Janeiro, à Marina (Ibase) e ao Paulo Carrano (UFF), pelas parcerias e diálogos.

Brasil: Ao André Lima (UFSC), Bernadete e família (Maceió – AL), Casa da Juventude (Goiânia – GO), Evandro (Recife – PE), Vanda Souto (Fortaleza – CE, Campinas – SP) que me hospedaram durante congressos e eventos científicos.

Amigos: À Andréia Martins, Cilene Fernandes, Edinaldo Andrade, Edilza Sotero, Elias Chagas Silva, Flávio Garbola, Gustavo Guerra, Igor Pantoja, Jader Muniz, Jaqueline Cardenas, Leandro Benício, Marcelo Sandro Alves, Michelle Garcez, Nelson Cardenas, Paulo Alves Filho, Renata de Vasconcelos, Roberta Costa, Tâmara David e aos amigos do Piauí em SP. Incomensuravelmente, à Lilianne Magalhães, Maurilane Biccias e Raquel Souza, pela solidariedade e pronto acolhimento desde a minha chegada em São Paulo.

USP: Aos funcionários e funcionárias do Serviço de Pós-Graduação, do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação, da tesouraria, informática, serviço de correspondência da FEUSP, da Coordenadoria de Serviço de Assistência Social e do Hospital Universitário da USP. Aos representantes discentes, que, embora me representassem a partir de suas próprias visões políticas, tenho certeza que trabalharam, cada um ao seu próprio

modo, por uma universidade mais justa. Ao professor Elie Ghanem, coordenador da área temática *Sociologia da Educação*, pela atenção às minhas solicitações. Ao professor Ocimar Munhoz Alavarse que me inspirou a virar noites, feriados e finais de semana no “laboratório do GPS” estudando, trabalhando e monitorando as práticas de socialização dos jovens da minha pesquisa.

Sara Nossa Terra: Agradeço à Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta, bispos, pastores, líderes de jovens, jovens líderes, discípulos, jovens pelas informações, às vezes tão íntimas, que contribuíram de forma singular para o resultado deste trabalho. Minha mais sincera gratidão. Agradeço aos funcionários, porteiros, secretárias e faxineiras que facilitaram meu acesso aos informantes e garantiram conforto durante o longo trabalho de campo. Agradeço às famílias de jovens que me receberam, hospedaram e alimentaram em suas casas nessa aventura etnográfica.

Por fim, agradeço à Viviane Angélica, minha principal experiência afetiva e intelectual. “*Quero me apaixonar por ti outra vez... Leva-me de volta ao meu primeiro amor*” (BESSA, 2003).

Sem ter como retribuir, continuo devedor. Mais uma vez, sigo em frente intensamente.

Financiamento da pesquisa: Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – de Março de 2008 a Março de 2010, por meio da concessão de bolsa de mestrado e reserva técnica. As viagens a congressos e seminários para discutir o trabalho também foram financiadas pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da USP.

RESUMO

GOMES, Elias Evangelista. Ensaio etnográfico sobre a socialização da juventude para a sexualidade e a fé: “vem, você vai gostar!”. *Dissertação de mestrado*. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Esta dissertação é resultado de um estudo socioantropológico que teve como objetivo identificar e analisar as práticas de socialização juvenil contemporâneas entre os evangélicos. Pretendeu-se compreender o contexto e os modos como as experiências sociais da juventude são constituídas, bem como os modos de adesão, resistência, preservação, inovação e dissidência. A pesquisa foi realizada, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta, em São Paulo – SP, uma denominação do alto neopentecostalismo brasileiro. A partir de um trabalho de campo etnográfico de dois anos, realizado junto à igreja e aos seus jovens, foi possível analisar as estratégias e as tensões existentes em torno da socialização para a sexualidade e a fé. Descrevem-se e analisam-se: a) os afetos, as familiaridades e os estranhamentos no encontro etnográfico entre jovem pesquisador e jovens pesquisados; b) as práticas de lazer e de liturgia da igreja (cultos e baladas), por meio dos conceitos de festa, cosmopolitismo e hibridação; c) o lugar do jovem na interação social e no discurso da igreja, sob um modelo organizacional denominado de Visão G12; d) a construção social do *gosto afetivo-sexual*, uma categoria nativa interpelada teoricamente, bem como do *exercício do sexo*, a partir do consumo de mídia pornográfica entre os jovens; e) as trocas simbólicas e o circuito de dádivas em torno da socialização para a sexualidade. Para compreender a socialização, inspirou-se nos conceitos de configuração de Norbert Elias, *habitus* de Pierre Bourdieu, experiência e programa institucional de François Dubet, disposições híbridas de *habitus* e socialização como fenômeno social total de Maria da Graça Jacintho Setton. No tocante à etnografia, à juventude, aos evangélicos e à sexualidade, utilizou-se um amplo referencial teórico socioantropológico clássico e contemporâneo. Observou-se “abalos sísmicos” no processo de socialização juvenil na igreja evangélica, resultantes de adesões e de dissidências de *gostos afetivo-sexuais* de mesmo sexo e de sexo oposto em relação ao *agendamento da sexualidade* proposto pela igreja. As adesões e as transgressões são, portanto, resultado da configuração e do encontro antropológico entre diferentes instâncias e sujeitos da socialização, o que resulta em um caleidoscópio de sujeitos e de práticas culturais no interior da igreja, bem como na reconfiguração dos mecanismos de *controle dócil*.

Palavras-chave: socialização, juventude, sexualidade, gosto afetivo-sexual, igreja evangélica, etnografia.

ABSTRACT

GOMES, Elias Evangelista. Ethnographic studies on socialization for sexuality of youth and the faith: “Come over, you’re gonna love it”. Master’s Degree Dissertation. Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

This dissertation is the result of a socioanthropological study whose goal was to identify and to analyze contemporary socialization practices of youth among evangelists. The purpose was to understand the context and the forms through which social experiences of young people are constructed, as well as their forms of acceptance, resistance, upholding, innovation and dissension. The research, supported by Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, was carried out at Sara Nossa Terra (*Heal our Earth*)– Evangelical Community - located on Augusta Street in the city of São Paulo - SP, a faith inserted in the high Brazilian neo-Pentecostalism trend. Based on a two-year ethnographical field work carried out with the church and its youth, it was possible to analyze the existing strategies and tensions around socialization for sexuality and faith. The study describes and analyzes: a) affections, familiarities and unfamiliarities in the ethnographic meeting between the young researcher and the researched youth; b) leisure practices and church liturgy (church services and parties), based on the concepts of party, cosmopolitanism and hybridization; c) the place of young people in the social interaction and in the discourse of the church, under an organizational model called Vision G12; d) the social construction of romantic-sexual preference, a native category theoretically questioned, as well as the exercise of sex, based on the consumption of pornography by the youth; e) the symbolic exchanges and the circuit of gifts around the socialization for sexuality. The inspiration for understanding socialization emerge from the concepts of configuration by Norbert Elias, *habitus* by Pierre Bourdieu, experience and institutional program by François Dubet, hybrid dispositions of *habitus* and socialization as a total social phenomenon by Maria da Graça Jacintho Setton. A wide range of classic and contemporary socioanthropological theoretical references about ethnography, youth, evangelists and sexuality were used in this study. Some “seismic events” were observed in the youth socialization process in the evangelical church, result of both acquiescence and disagreement about romantic-sexual preferences for same sex and opposite sex regarding the sexuality schedule proposed by the church. Conformities and offenses are, therefore, results of the configuration and the anthropological confluence between different socialization instances and subjects, which results in a kaleidoscope of subjects and cultural practices within the church, as well as in the reconfiguration of the mechanisms of *docile control*.

Key words: socialization, youth, sexuality, romantic-sexual preference, evangelical church, ethnography.

RESUMEN

GOMES, Elias Evangelista. Ensayos etnográficos sobre la socialización de la juventud para la sexualidad y la fe: “Venís, te va gustar!”. *Tesis de maestría*. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Esta tesis es resultado de una investigación socioantropológica que tuvo como objetivo identificar y analizar las prácticas de socialización juvenil contemporáneas entre los evangélicos. Se ha pretendido comprender el contexto y la forma como las experiencias sociales de la juventud se constituyen, así como las formas de adhesión, resistencia, preservación, innovación y disidencia. La investigación fue realizada con el apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, en la Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta, São Paulo-SP –, una denominación del alto neo-pentecostalismo brasileño. A partir de un trabajo de campo etnográfico de dos años, realizado junto a la iglesia y sus jóvenes, fue posible analizar las estrategias y las tensiones en torno la socialización para la sexualidad y la fe. Se describen y se analizan: a) los afectos, las familiaridades, y los extrañamientos en el encuentro etnográfico entre joven investigador y jóvenes investigados; b) las prácticas de recreo y de liturgia de la iglesia (cultos y fiestas) c) el lugar de lo joven en la interacción social y en el discurso de la iglesia, bajo un modelo organizacional denominado Visión G12; d) la construcción social del gusto *afectivo-sexual*, una categoría nativa interpelada teóricamente, así como del *ejercicio del sexo*, a partir de lo consumo de medios pornográficos entre los jóvenes; e) los cambios simbólicos y el circuito de dádivas en torno de la socialización para la sexualidad. Para comprender la socialización se inspiró en los conceptos de configuración de Norbert Elias, *habitus* de Pierre Bourdieu, experiencia y programa institucional de François Dubet, disposiciones híbridas de *habitus* y socialización como fenómeno social total de Maria da Graça Jacintho Setton. Sobre la etnografía, la juventud, los evangélicos y la sexualidad, se utilizó un amplio referencial teórico socio-antropológico clásico y contemporáneo. Se ha observado “avalos sísmicos” en el proceso de socialización juvenil en la iglesia evangélica, resultantes de adhesiones y disidencias de *gustos afectivos-sexuales* de mismo sexo y de sexo opuesto en relación al *agendamiento de la sexualidad* propuesto por la iglesia. Las adhesiones y las transgresiones son entonces resultado de la configuración y del encuentro antropológico entre diferentes instancias y sujetos de la socialización, lo que resulta en un caleidoscopio de sujetos y de prácticas culturales en el interior de la iglesia, así como en la reconfiguración del *control dócil*.

Palabras-claves: socialización, juventud, sexualidad, gusto afectivo-sexual, iglesia evangélica, etnografía.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 – Caixa-Preta: afetos e tensões no trabalho de campo etnográfico	12
1.1. Operação de decolagem	12
1.2. A rede, o barco e as iscas	14
1.3. A rede embaraçada, o barco furado e as poucas iscas	17
1.4. No mar: pescador e peixes	22
1.5. A Observação: em busca dos peixes	31
1.6. Navegação no cibercampo	34
1.7. Guia: usos e abusos do caderno de Campo	36
1.8. Operação de Pouso	39
Capítulo 2 – Tempo de festa: o contexto da socialização	42
2.1. Dia de festa: um sábado “típico” de jovens da Sara – Rua Augusta	42
2.2. Hoje a festa é lá na minha igreja: provocações a um estilo de vida	47
2.3. Arroz de festa: em busca de uma compreensão	52
2.4. A igreja nas encruzilhadas da cidade	55
2.5. Corpos em festa	62
2.6. A evangelização do secular: um processo de hibridação	66
Capítulo 3 – Pastores e ovelhas: os sujeitos da socialização no aprisco do Senhor	72
3.1. A Visão G12 na igreja evangélica: 12, 144, 1728 e assim por diante	72
3.2. Os pastores e as ovelhas no aprisco do Senhor	79
3.3. Para convergir o argumento	86
3.5. O lugar do jovem no argumento da igreja	89
3.6. Circuito do cuidado: cuidar de ovelhas, cuidar de gente	93

Capítulo 4 – Decidindo destinos: a construção social do gosto afetivo-sexual	99
4.1. Iniciação	99
4.2. A construção social da sexualidade	100
4.3. O refinamento do gosto	102
4.4. A elaboração do exercício	106
4.5. O agendamento da sexualidade: um programa institucional (legítimo) de socialização	109
4.6. A socialização do gosto afetivo-sexual e do exercício do sexo pelas mídias pornográficas	113
4.7. O caráter socializador da pornografia	120
4.8. A configuração das categorias	123
4.9. Apontamentos sobre o gosto afetivo-sexual	126
Capítulo 5 – Panorama: o circuito da socialização para a sexualidade dos jovens na igreja evangélica	129
5.1. O jogo de frescobol: apontamentos empíricos e teóricos sobre a socialização	129
5.2. Socialização do corpo, socialização do espírito: a cosmologia evangélica e sua afeição com a sexualidade	131
5.3. Bum!: As compreensões sobre sexualidade	137
5.4. Proibido proibir proibindo (Parte I): socializar sem assutar é acolher para falar, falar para cuidar	140
5.5. Com os “outros”, por si e consigo: mediações na socialização da sexualidade entre os jovens	144
5.6. Válvulas de escape: sentir, falar e contra-argumentar	150
5.7. Proibido proibir proibindo (Parte II): o controle cuidadoso e o cuidado controlado	155
5.8. “Uh, terremoto!” Uma rota de fuga teórica para pensar as tensões na socialização contemporânea	159
Considerações Finais	163
Referências Bibliográficas	176

Introdução

Esta escritura é resultado da pesquisa intitulada *Na igreja: um estudo sobre as práticas de socialização juvenil*, apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Essa investigação teve como objetivo identificar e analisar as práticas de socialização juvenil contemporâneas entre os evangélicos, aquelas desenvolvidas pela instituição e aquelas desenvolvidas pelos próprios jovens. Pretendeu-se compreender o contexto e os modos como as experiências sociais da juventude são constituídas, bem como os modos de adesão, resistência, preservação, inovação e dissidência. No campo da socialização, o conjunto desse trabalho buscou responder a duas questões que balizaram o estudo: a) quais são as estratégias de socialização juvenil na igreja? e b) quais são as tensões existentes em tal processo?¹.

*

As práticas de socialização juvenil entre evangélicos surgiram como um problema de pesquisa a partir de um estudo que realizei sobre um grupo de louvor de uma igreja pentecostal da periferia de Belo Horizonte (GOMES, 2006). Na ocasião, observei alguns pontos de tensão entre os jovens e a igreja, principalmente relacionados ao comportamento nos cultos, à estética e a sexualidade. Os jovens mostravam que a igreja colocava limites às suas práticas culturais, restringindo, de modo incisivo, o campo de possibilidades da combinação “ser jovem e ser evangélico” (*Idem*, 2007a, 2007b). Observado isso, optei por ter

¹ Esta reflexão integrou a pesquisa *Família, escola, religião e mídia: um estudo sobre as práticas de socialização contemporâneas*, apoiada pela FAPESP, desenvolvida pelo Grupo de Estudos sobre Práticas de Socialização no Mundo Contemporâneo – GPS do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob a orientação e coordenação da socióloga Profa. Livre Docente Maria da Graça Jacintho Setton. No âmbito de minha participação no Grupo de Estudos em Temas da Sociologia da Educação, coordenado pela Profa. Titular Marília Pontes Sposito, elaborei uma proposta de reflexão, desdobramento de meu projeto inicial de pesquisa, intitulada *Percursos religiosos e mobilidade urbana: aspectos do processo de socialização juvenil em São Paulo* para integrar a pesquisa *Trajetórias, circuitos e redes urbanas, nacionais e transnacionais e o seu impacto sobre a arquitetura institucional democrática* coordenada pela Profa. Dra. Vera Telles do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo e Angelina Peralva da Université de Toulouse II, uma cooperação internacional Capes-Cofecub (TELLES; PERALVA, 2007). Essa cooperação ocorreu entre pesquisadores das seguintes instituições: Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), Université de Toulouse II e École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). A participação em grupos e pesquisas contribuíram na problematização teórica e metodológica de meu projeto de pesquisa original. Nesta ocasião, apresento reflexões que atendem sobretudo a interesses da discussão sobre práticas de socialização no mundo contemporâneo.

as tensões existentes nas práticas de socialização do jovem evangélico como o principal eixo de análise da pesquisa que se iniciava.

Alguns estudos da sociologia e da antropologia da religião apontam que o fenômeno de crescimento dos evangélicos, especialmente no caso dos pentecostais, acontece com mais evidência entre os grupos menos escolarizados e pobres nas periferias das grandes cidades e metrópoles brasileiras (FREESTON, 1993, 1999, 2006; FERNANDES et al., 1998; MARIANO, 1999; MAFRA, 2001; SANCHIS 2001; ALMEIDA, 2004). Como já havia também estudado uma igreja localizada na periferia, optei por sediar a pesquisa na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, localizada em um importante centro econômico, cultural e da classe média da cidade de São Paulo, à Rua Augusta, na Região dos Jardins. Posteriormente, sem prejuízo para os resultados da pesquisa, observei que a maior parte dos jovens que frequentavam a igreja, diferentemente dos adultos, eram oriundos da periferia paulistana e da região metropolitana.

A Sara Nossa Terra, intimamente chamada de *Sara* pelos participantes da igreja, é uma vertente da onda neopentecostal, que incorporou diversas estratégias antes rejeitadas pelas demais igrejas protestantes, tais como o pastorado feminino e danças. Nesse sentido, ela lida com tranquilidade com as múltiplas formas de estética adotadas pelos jovens (tatuagens, *peacings*, alagardores, cabelos tingidos, *black power*, tranças etc.). Ricardo Mariano (1999) aponta que essa onda neopentecostal, na qual pode ser classificada a Sara, possui forte apelo carismático e estabelece vários compromissos com valores hedonistas, interesses materiais e prazeres terrenos².

Jair de Almeida Júnior (2008) elaborou uma classificação no interior da onda neopentecostal na qual aponta duas tendências importantes: a) neopentecostalismo rústico, aquele em que os princípios mágicos são mais persistentes, representado principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, na qual a figura do “diabo” tem entrada livre e é perseguida como tal e b) alto pentecostalismo, formado por um público mais escolarizado,

² O prefixo *neo* é utilizado como um recurso linguístico e conceitual que, segundo Mariano (1999), funciona tanto para designar os desdobramentos do pentecostalismo como para remeter à sua formação recente. O termo neopentecostal, na década de 1970, nos Estados Unidos, designou a dissidência pentecostal das igrejas protestantes, que depois passou a ser nomeado de carismática. No Brasil, o termo neopentecostal tem sido empregado com certa imprecisão. A meu ver, é muito mais uma classificação sociológica e não do que uma classificação nativa. Raramente, utilizada, às vezes reconhecida com certo incômodo, às vezes com certo prestígio por ser *neo*, mas também utilizada como ferramenta de acusação principalmente de evangélicos não-pentecostais, um xingamento assim como chamar alguém de neoliberal. Como já mencionei anteriormente (GOMES, 2006), no mar das igrejas evangélicas, os níveis de salinização são muito variados, dependem de templo para templo, de pastor para pastor, de fiel para fiel.

embora inicialmente ligado à noção de maldições hereditárias, no qual a ênfase em ritos e objetos mágicos é nitidamente menor, com maior ênfase no “céu”, cuja principal referência é a própria Sara Nossa Terra. Como veremos ao longo da escritura, essas perspectivas oferecidas pelos autores influem diretamente no processo de socialização dos jovens, bem como no modo de conceber as experiências sociais nessa fase da vida³.

A igreja se revela uma sede importante para uma pesquisa sobre as práticas de socialização juvenil na medida em que ela é uma matriz de posicionamentos culturais. Segundo Setton (2008) o estudo da religião na Sociologia da Educação se torna relevante na medida em que a religião opera na produção de valores morais e identitários relativos à consciência. Assim, como apontado por Émile Durkheim (1996), Max Weber (1999), Peter Berger (1985), dentre outros, na religião, encontram-se estratégias de convencimento, controle e sociabilidade que teriam a capacidade de manter os sujeitos coesos ou dissociá-los a partir da simbolização que ali é produzida.

Para compreender as estratégias e as tensões no processo de socialização dos jovens evangélicos, parti para o campo me apoiando na leitura da linha teórica que aponta para a interdependência de instâncias e sujeitos na formação do sujeito contemporâneo (LAHIRE, 2002, 2006; DUBET, 2002; SETTON, 2002, 2005; DAYRELL, 2007; dentre outros). Assim, pude me atentar às relações de interdependência entre, por exemplo, diferentes instâncias: igreja, família, mídia, rua; e diferentes sujeitos: jovens, pastores, líderes, parentes, amigos, transeuntes da Rua Augusta, dentre outros. Dados os limites dessa pesquisa foquei a análise nas estratégias e tensões existentes na igreja e, na medida em que a pornografia se evidenciava como uma importante referência cultural no âmbito da sexualidade de alguns jovens, considerei este tema como uma instância social e os seus atores e consumidores como sujeitos socializadores.

Setton (2002) propõe o uso do conceito de configuração de Norbert Elias para compreender a particularidade da socialização contemporânea. Para Elias, a noção de configuração permite não olhar as estruturas como instâncias que imperam acima dos sujeitos, mas compreender o equilíbrio de poder existente entre elas. Nessa acepção, o poder, enquanto relação, é entendido como uma característica estrutural das relações entre grupos e instituições (ELIAS, 1970).

³ Como não tenho muitos conhecimentos acerca da onda “rústica” do neopentecostalismo, não sei até que ponto essa caracterização corresponde à realidade, mas a definição de alto neopentecostalismo veste como uma luva as características da Sara Nossa Terra.

Segundo Setton (2002), as instâncias socializadoras “são constituídas por sujeitos em intensa e contínua interdependência entre si e, portanto, não podem ser vistas como estruturas que pressionam umas às outras, mas instâncias constituídas por agentes que se pressionam mutuamente no jogo simbólico da socialização” (*Ibidem*, p. 110). Para a autora, o uso desse conceito de configuração permite analisar a coexistência de instâncias sociais ou sujeitos a partir da noção de equilíbrio conjuntural e analisar as relações funcionais que ele mantém entre si. A justificativa conceitual para isso decorre da necessidade de se compreender as relações singulares e particulares empreendidas por diferentes configurações de força entre sujeitos e instituições, isto é, entre jovens, pastores, líderes, igreja, mídia, dentre outras.

Concordando com Setton (2002), o conceito de configuração nos estudos sobre socialização contemporânea pode ser utilizado como um instrumento conceitual e didático. A partir dele é possível romper com a ideia de que as instâncias e os sujeitos são antagônicos; além disso, compreender a relação de interdependência das instâncias e dos sujeitos, “condição para coexistirem enquanto configuração, é uma forma de afirmar que a relação estabelecida entre eles pode ser de aliados ou de adversários” (*Ibidem*, p. 110). Nesse sentido, a socialização pode ocorrer em relações de continuidade ou de ruptura, possibilitando uma ampla possibilidade de combinações de ser e estar no mundo.

Ao longo desta reflexão aponto aspectos cosmológicos que orientam noções e condutas, visam orientar a percepção dos sujeitos, bem como aspectos que visam a administrar a instituição e a criar modelos de práticas de cultura. Organizarei esse material empírico, a partir do modelo típico-ideal (WEBER, 2004)⁴, denominando-o como *programa institucional de socialização*. Segundo François Dubet (2002) um programa institucional é sempre um construto típico-ideal, polissêmico e:

Não designa um tipo de organização nem um tipo de cultura, mas um modo de socialização, para ser mais preciso, um tipo de relação com o outro, que o professor, o sacerdote ou o médico tentam por em prática com seus alunos, seus fiéis ou seus pacientes. Este programa institucional forma parte de uma concepção geral da socialização e apresenta características suficientemente estáveis (...). 1) este programa considera que o trabalho sobre o outro é uma mediação entre os valores universais e os indivíduos particulares; 2) afirma que o trabalho de socialização é uma vocação, porque se encontra

⁴ Segundo Max Weber (2004) os tipos ideais são vazios diante da realidade concreta, porém são guias unívocos enquanto estratégia analítica. Assim, selecionam-se os aspectos considerados mais essenciais, elegem-se, compilam-se e destacam-se outros aspectos, garantindo certa unicidade utópica a fim de o escritor estabelecer as possíveis conexões de sentido entre essa “realidade empírica” e literatura sócioantropológica. Deve-se considerar que esse método também é utilizado pela igreja de modo sistemático na elaboração e divulgação de seus princípios. Ela atribui relevância conceitual a alguns aspectos e não a outros de seus princípios, mas todos devem compor a experiência social do sujeito cristão. O sujeito cristão é, na verdade, um registro social utópico, existindo apenas no programa institucional de socialização da igreja.

diretamente fundado em valores; 3) este programa crê que a socialização está orientada a inculcar normas que configuram ao indivíduo e simultaneamente o tornem autônomo e “livre” (p. 22). “o declínio do programa institucional faz emergir novas formas de dominação e de controle” (p. 25). “O programa institucional se funda sobre valores, princípios, dogmas, mitos, crenças laicas ou religiosas, mas sempre sagradas, sempre situadas na evidência da tradição ou mero princípios de utilidade social (p. 35). [tradução minha]

A igreja pesquisada tem uma perspectiva mais formalizada acerca dos seus princípios, projeta um modo de relação baseada em condutas e normas, organiza uma estrutura peculiar de organização e multiplicação dos fiéis. Ambiente no qual o sujeito participativamente organiza suas experiências a partir de muitos referenciais, ocorrendo uma persistência dos planos de mediação entre instâncias e sujeitos, entre valores universais e sujeitos particulares, controle e vigilância. O que parece mudar é justamente a velocidade com que esses “abalos” no programa institucional ocorrem, decorrentes desse ambiente de reconfiguração, de confluência, concorrência, disputa, co-existência de referências que renovam e se modificam na dinâmica da cultural contemporânea.

Ainda no plano conceitual, a noção de *habitus* presente em Bourdieu (2008), apesar de não interpelado nos termos dos dados empíricos aqui descritos, constituiu-se em importante inspiração. O autor considera que o *habitus* pode ser definido como um sistema aberto de disposições, ações e percepções adquiridas pelo sujeito no percurso de suas experiências sociais. O *habitus* extrapola o sujeito e refere-se também às estruturas relacionais nas quais ele está inserido, tornando possível compreender sua posição num campo e seu conjunto de capitais (BOURDIEU, 1996a, 1996b, 2008). Com essa proposição, Bourdieu acena para a superação da antinomia entre objetivismo – reificação das estruturas sociais sobre o sujeito – e subjetivismo – centralização do sujeito em relação às determinações sociais. O *habitus* media a ação, na qual o sujeito pode construir seus modos de julgar comportamentos morais, estéticos e políticos, traduzidos em um estilo de vida. Essa proposição teórica vai ao encontro da noção de configuração já mencionada anteriormente; contudo, outros desdobramentos analíticos do conceito são interessantes e devem ser observados na contextualização do ambiente social no qual a igreja está inserida.

Outro conceito inspirador é o de *experiência social* de François Dubet (1994). Pontualmente, concordo que as experiências sociais são organizadas a partir de várias lógicas de ação e que elas não são “esponjas” de incorporações, mas modos de construção social do mundo. Dubet aponta que a experiência social “é uma atividade cognitiva, é uma maneira de construir o real e, sobretudo, de ‘verificar’, de o *experimental*”, construindo “fenômenos a

partir das categorias de entendimento e da razão” (DUBET, 1994, p. 95). Segundo o autor, a experiência, ao se tornar mais subjetiva, concomitantemente, torna-se mais social, pois mesmo que ela pretenda ser puramente individual, apenas existe na medida em que é reconhecida, partilhada e confirmada por outros sujeitos. Nesses termos, Dubet considera o sujeito um “intelectual” capaz de dominar conscientemente a sua relação com o mundo (*Ibidem*, p. 107).

Em trabalho recente, Setton (2009b) aponta que a socialização à brasileira impõe considerar os *habitus* como mais que plurais (LAHIRE, 2002), pois podem ser resultados de experiências socializadoras particulares ou podem resultar de valores identitários originados de muitas instâncias de cultura, mas nem por isso incongruentes ou contraditórios, pois seriam compostos por disposições híbridas (SETTON, 2009b). A autora propõe o uso da noção de *habitus* como disposições híbridas por admitir a participação do sujeito na construção social de sua relação com o mundo exterior, “num diálogo constante entre suas necessidades individuais e as referências de cultura disponibilizadas” (SETTON, 2009b). O sujeito pode ser entendido em sua capacidade de refletir sobre sua história e sua ação, podendo compor sua experiência social a partir de múltiplos referenciais culturais. Segundo a autora:

Trata-se de um sujeito que nunca se socializa por inteiro, contudo se apresenta como sendo o resultado de um conjunto de experiências socializadoras, nunca totalizantes, mas produto de um processo complexo, dinâmico, de uma orquestração de trocas e símbolos identitários, sem maestro, classificados e organizados segundo contextos particulares, ou seja, um produto híbrido, uma espécie, um tipo social resultante de fenômeno social total, tal como descrito por Marcel Mauss (*Ibidem*, p. 67).

Na mesma direção de considerar o sujeito como participante de seu processo socializador, torna-se relevante considerar o modo de se conceber o curso da vida, especialmente relacionado à etapa da juventude. De acordo com Angelina Peralva (1997), a juventude é, ao mesmo tempo, uma condição social e um modo de representação. Trata-se de uma categoria histórica e socialmente construída. Por isso, mesmo que haja proximidades biológicas em uma faixa etária ou “sequências temporais” (MELUCCI, 1992), os modos de conceber esta fase da vida variam de acordo com a sociedade. Juarez Dayrell e Paulo Carrano (2003), dentre outros, propõem pensar a juventude na ótica da diversidade, resultado do conjunto de experiências sociais vivenciadas pelos sujeitos em contextos sociais específicos. Para esses autores, a juventude é um determinado momento da vida que não se reduz a uma passagem, mas assume uma importância em si mesma.

José Machado Pais (2006) considera que as culturas juvenis são possíveis de ser observadas a partir de dois aspectos: prescritivas (espaço estriado) e expressivas ou performativas (espaço liso)⁵. Para este autor,

nos tradicionais *estatutos de passagem* da adolescência para a vida adulta os jovens adaptavam-se a *formas prescritivas* que tornavam rígidas as modalidades de passagem de uma a outra fase de vida. Diríamos, então, que essas transições ocorriam predominantemente em *espaços estriados*. No entanto, entre muitos jovens, as transições encontram-se atualmente sujeitas às culturas *performativas* que emergem das ilhas de dissidência em que se têm constituído os cotidianos juvenis. Ou seja, as culturas juvenis são vincadamente *performativas* porque, na realidade, os jovens nem sempre se enquadram nas culturas prescritivas que a sociedade lhes impõe (*Ibidem*, p. 07).

**

Antônio Cândido (2001) aponta que o sociólogo, a pretexto de buscar o geral, fareja a particularidade humana em cada momento e lugar. Porém, sem se satisfazer nesse nível, mergulha no que é, aparentemente, menor, “buscando na sua riqueza e singularidade um corretivo à visão pelas médias; daí o apego ao qualitativo, cujo estudo sistemático foi empreendido sobretudo pelos especialistas das sociedades primitivas” (CÂNDIDO, 2001, p. 24). Cláudia Fonseca (1999) lembra que, na etnografia, a representatividade dos sujeitos pesquisados possui uma característica peculiar, pois nem sempre se busca os sujeitos a serem pesquisados a partir de critérios típico-ideais, formulados de antemão. Nessa área de pesquisa, o estudioso vai a campo com algumas leituras e hipóteses, que poderão se modificar ao longo do encontro etnográfico. Algumas preocupações aparecem apenas neste momento da pesquisa e são capazes de transformar radicalmente o problema que deu origem a ela, pois, para a autora, “é o dado particular que abre caminho para interpretações abrangentes” (FONSECA, 1999, p. 60). Segundo a autora, na etnografia, as hipóteses vêm a reboque da pesquisa empírica. A partir de casos que, por vezes, são tidos apenas como um caso, é que surgem as generalizações possíveis. Nessa direção, eu tinha algumas leituras e hipóteses teóricas que orientavam, mas não criavam obstáculos para investigar as estratégias e as tensões na socialização juvenil na igreja evangélica.

⁵ José Machado Pais (2006) inspira-se em Gilles Deleuze e Felix Guattari (1997), para os quais o “espaço liso” e o “espaço estriado” não são da mesma natureza, podendo ser entendidos ora por uma oposição simples, ora por uma diferença muito mais complexa, por isso as oposições consideradas nem sempre coincidem. Em outros momentos os dois espaços só existem por conta das misturas realizadas entre si: “espaço liso não pára de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 180).

Depois de alguns meses de trabalho de campo, identifiquei três tensões mais recorrentes: a) sexualidade; b) liderança, tensões envolvendo a formação de líderes para o modelo organizacional da igreja, denominado de Visão G12 e c) comportamento cristão, tensões existentes em diferentes aspectos da vida que iam do trabalho ao consumo cultural, por exemplo, comprar DVD pirata, quando a igreja prega que o cristão deve “dar a César o que é de César”. Poder escolher uma tensão e não poder trabalhar de maneira profunda com todas elas, era uma abertura relativa para encontrar a representatividade que não fosse, necessariamente, uma comprovação de médias estatísticas. Isso, combinado com o tempo em campo, dois anos no total, permitiu escolher a sexualidade como um ponto de tensão importante na igreja e mergulhar no que poderia ser visto como “menor” nela, como foi o caso da pornografia. Isto me permitiu refletir sobre questões mais amplas relacionadas à construção social do *gosto afetivo-sexual*.

Nos primeiros contatos em campo, foi encaminhado um ofício aos bispos da Sara – SP assinado por mim e por minha orientadora, em que apresentamos a proposta de pesquisa, seus objetivos, metodologia, possíveis divulgações dos dados e resultados em publicações diversas e um conteúdo geral presente no projeto enviado à FAPESP. O bispo da igreja assinou o ofício, concordando com seus termos e autorizando a realização do trabalho etnográfico na igreja. Sob orientação do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia, também foram tomadas medidas no sentido de garantir tanto os direitos dos antropólogos, tais como o do pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer censura, ou direito de autoria e publicação de resultados da investigação, quanto garantir os direitos das populações estudadas, como o direito de saberem a natureza da pesquisa e de se recusarem a participar dela etc. Contudo, acrescento que a autorização para se realizar a pesquisa ocorreu muito mais nos termos da confiança estabelecida nas interações em campo e no respeito do pesquisador com o sistema simbólico analisado do que propriamente via a assinatura de papéis.

Os dados de campo que compõem, central e periféricamente, este estudo originaram-se de observações em cultos, festas, reuniões com pastores e bispos, treinamentos de liderança, cursos, seminários e *workshops*, atividades de lazer no templo da igreja e fora dele, nas casas dos jovens, parques, museus, galerias de arte, centros culturais, campo de futebol, ruas, pontos de ônibus, transporte coletivo, em espaço da intimidade dos jovens, tais como quartos, locais de refeições, quintais, portaria de prédios. Foram realizadas entrevistas com roteiro semi-estruturado, construído a partir da observação em campo, com oito adultos (um bispo, uma bispa, uma pastora, dois pastores, um líder de jovens e duas líderes de jovens) e

treze jovens (sete meninos e seis meninas). No caso dos jovens, o recolhimento de dados acerca da socialização da sexualidade tornou-se mais profícuo fora das entrevistas formais (com roteiro). Durante o trabalho de campo, foi possível obter significativas e profundas informações dos jovens da igreja em situações em que não havia a presença de gravador, às vezes num longo trajeto realizado no transporte coletivo, num passeio em uma galeria de arte, rua, parque ou numa refeição realizada em casa ou numa lanchonete ou carrinho de cachorro quente. Seria, então, difícil precisar quantas foram as pessoas que informaram essa pesquisa, pois foram muitos os contatos realizados em que havia apenas um entrevistado e situações em que havia grupos de mais de treze jovens conversando sobre minha pesquisa e ofertando dados⁶.

Além disso, parte dos dados foi recolhida na internet, em sites de relacionamento, bate-papo virtual e observação de vídeos e blog's dos jovens e grupos da igreja, sendo as salas de bate-papo fundamentais para o diálogo, em especial, com as meninas. No caso das observações em cultos ou em situações informais, recolhi áudios, fotos e vídeos que também contribuíram com dados para a análise.

Além das observações realizadas no templo da Sara Nossa Terra – Rua Augusta, por ocasião de congressos científicos, cursos, atividades acadêmicas e familiares, pude visitar outros templos dessa denominação em Belo Horizonte, Florianópolis, Goiânia, Palmas e São Paulo. Essas observações foram importantes para o processo de estranhamento e familiarização com o caso estudado na Sara – Rua Augusta, visto que, após certo tempo de observação, o que tinha se tornado familiar durante a observação deveria ser novamente estranhado, não se tratando de uma comparação entre os templos, mas uma forma de re-exercitar o estranhamento do familiar, tão caro à antropologia urbana (VELHO, 2003). Em

⁶ O trabalho de campo de observação, na igreja e junto aos seus jovens, foi realizado entre o segundo semestre de 2007 e primeiro semestre de 2009. As entrevistas mais curtas foram de duas horas e as entrevistas mais longas de dez horas. As entrevistas variaram de um encontro, no caso dos bispos, chegando até três encontros no caso de pastores e líderes de jovens e a cinco, nos casos de alguns jovens. As entrevistas com os pastores ocorreram em locais variados: como consultórios, ambientes de trabalho, galerias de alimentação, lanchonete, casa, escritórios da igreja. As entrevistas com os jovens ocorreram em suas casas (quartos), no Trianon – um parque próximo à igreja – na Pinacoteca do Estado de São Paulo, no Museu de Arte de São Paulo – MASP, na Estação da Luz do metrô, na calçada da Rua Augusta, em algumas lanchonetes e em restaurantes nos bairros entorno da igreja e do centro da cidade, no Centro Cultural da Juventude – Ruth Cardoso, em pontos de ônibus, no metrô, em cafés, em livrarias, dentre outros. Sobre as idades, os pastores tinham mais de 27 e menos de 50 anos, as experiências e momentos da vida eram diferentes, mas todos ocupavam *status* de relevância. Na igreja, a maior parte dos jovens tem entre 15 e 25 anos, alguns mais e outros menos, todos tidos como jovens. Os principais informantes tinham entre 18 e 23 anos. Entre os jovens, os informantes eram mais escolarizados, havia dois informantes mais “velhos” que nossa idade média, porém com menos de 28 anos. a opção por esses jovens se deve ao fato de terem, hipoteticamente, mais experiências sexuais a contar, de forma que poderiam fazer um balanço mais largo sobre tensões e dissidências na esfera da sexualidade.

casos específicos das outras igrejas, farei menção particular destacada, pois o centro da pesquisa e da análise é o caso da Sara – Rua Augusta.

A dissertação está organizada em cinco ensaios etnográficos que versam sobre estratégias e tensões no processo de socialização. O **primeiro capítulo** reflete sobre as estratégias e tensões existentes no encontro etnográfico entre diferentes sujeitos do saber (pesquisador, nativos, comunidade de pares/profissional e teóricos), especialmente as interações entre pesquisador e nativos. Nele, busco compreender os processos de familiarização e estranhamento que se confundem o tempo todo e a cada momento, bem como as dimensões afetivas que ora aproximam os sujeitos, ora os afastam.

O **segundo capítulo**, a partir da descrição sobre o culto e a balada na igreja, traz uma reflexão sobre o modo de conceber a sociabilidade pelos jovens evangélicos e por essa vertente do neopentecostalismo. Utiliza-se o conceito de “festa” para compreender não apenas eventos de lazer e devoção, mas, sobretudo, para compreender as próprias lógicas culturais da igreja destinadas ao segmento jovem.

O **terceiro capítulo** se estrutura a partir da descrição e da análise do modelo organizacional da igreja que visa orientar as interações entre os sujeitos da socialização. A partir desse modelo, busca-se compreender o argumento institucional para o jovem, bem como o lugar social ocupado por ele e como ele é pensado pela instituição.

O **quarto capítulo** marca a entrada mais específica na temática da sexualidade como foco da análise da tensão entre jovem e igreja, bem como da coexistência de outras instâncias socializadoras. Nele, há uma descrição de parte do programa institucional de socialização, denominado como *agendamento da sexualidade*. Há também uma análise das categorias *gosto afetivo-sexual* e *exercício do sexo* entre os jovens a partir do foco no consumo e no não consumo de pornografia. Os termos, aqui destacados, aparecerão nos capítulos anteriores, por isso solicito ao leitor paciência, pois a leitura da reflexão sobre eles ocorrerá apenas a partir do quarto capítulo.

O **quinto capítulo** é uma descrição sobre parte da cosmologia evangélica que visa sustentar, normatizar e orientar as “decisões” dos jovens acerca da esfera sexual. Nele, o processo de socialização é pensado a partir do conceito de socialização como fenômeno social total (SETTON, 2009) e busca-se entender como ocorre o sistema de trocas simbólicas

(MAUSS, 2003) no qual o dom da sexualidade se constitui como um dos principais bens a ser trocado.

Desdobramentos do Caderno de campo por um título

“Vem, você vai gostar!”

Três dias após visitar, pela primeira vez, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta, em São Paulo – SP, estava em meu quarto, com um olho no teto e outro na janela, vendo a vida passar. Eis que toca o telefone. Era um jovem da igreja me convidando para um encontro em sua casa. Puxei um papel na estante e comecei a anotar frases que ele dizia: “vou preparar um lanche gostoso”, “vem uns meninos também”, “é bom para se distrair”, “o pessoal é muito legal”, “vem, você vai gostar!”. O papel ficou no meio dos meus *trens* e o tempo passou. Já trabalhando em campo, registrando apontamentos sobre a igreja em meus cadernos, observei frases semelhantes. Em diferentes ocasiões de evangelismo de rua, quando os jovens saíam para chamar outras pessoas para irem à igreja, ouvi, vi e escrevi a mesma chamada: “vem, você vai gostar!”.

No decorrer do tempo, os dados empíricos cresceram e nem me lembrava mais do telefonema do menino, nem de alguns lembretes de campo. Em certa ocasião, estava em Porto de Galinhas – Pernambuco, uma praia do nordeste brasileiro – disciplinadamente lendo uma apostila. Era um costureiro balanço que fazia do caderno de campo. Uma apostila agradável, bonitinha, digitada em computador, impressa e encadernada. Para mim não era nada desconfortável ver o mar e fazer aquilo que gosto, desde os tempos de colégio e das escolas dominicais na igreja, ou seja, pesquisar.

Eis que um jovem menino passa pelo meu guarda-sol e oferece seus serviços de mergulho. Interessei-me, pois não sei nadar e, por duas vezes, quase me afoguei “voluntariamente” nessa mesma praia, pulando nas piscinas naturais para ver se tinham fundo. Uma vez fui salvo pelo moço da jangada e, em outra, por uma criança, um menino de uns nove anos de idade. Nessa última vez, meu irmão ficou espantado com a “coragem” que o menino tinha tido. A época era de férias e “tudo era festa”. Porém, agora, um menino grande, um rapaz, quase um homem feito, sozinho na praia, trabalhando, estava cansado de algumas aventuras e queria algo mais seguro. Um mergulho profissional caía bem.

O vendedor de mergulhos tentava me atrair. O melhor estava não estava na oferta, mas justamente na chamada para fechar o negócio com ele: “vem, você vai gostar!”. Depois de algumas informações, descobri que, para quem vai viajar de avião no mesmo dia, é interdito mergulhar com os cilindros. De viagem marcada, continuei o meu trabalho. Fiquei nadando em meu caderno de campo desejando fazer algum mergulho ali. Ao ler uma passagem, observei: “vem, você vai gostar!”. Lembrei-me do convite do vendedor de mergulhos. Olhei para meu caderno de campo, olhei para o mar... Fiquei matutando, matutando... Vem, você vai gostar... Vem, você vai gostar... Daí, me recordei do jovem da igreja que me havia telefonado no início da pesquisa: “Vem, você vai gostar!”. Se fosse, eu ia gostar mesmo... do mergulho... O meu mergulho, por conta do vôo, tinha naufragado; posteriormente, o destino engarrafado no trânsito da cidade me fez perder o avião... De volta ao hotel, passei a escrever este relato e as conexões de sentido que havia desenvolvido lá, em meu ócio disciplinado na praia.

A igreja e seus jovens chamam as pessoas para ir aos cultos, às festas, às reuniões, às viagens, aos acampamentos etc. com este *slogan* publicitário: “vem, você vai gostar!”. É um convite a alguém direto, a uma pessoa real (você). Adiantam que “o negócio é bom”, agradável, apreciável, e que ficará para a memória. Mais do que isso, quando dizem: “vem, você vai gostar!”, fazem um convite inicial para a pessoa gostar da forma da igreja e, posteriormente, gostar de seu conteúdo. Enfim, trata-se de um convite à socialização evangélica.

Vamos juntos, rumo à viagem etnográfica.

Capítulo 1 – Caixa-Preta: afetos e tensões no trabalho de campo etnográfico

“Há, em mim, uma espécie de perpétua retroação entre um modo não partidário de ser em política e um modo não escolar de fazer pesquisa.”

Jeanne Favret-Saada

1.1. Operação de decolagem

Este capítulo é resultado de um rico encontro etnográfico entre diferentes posições de classe, geracionais, “experiências de fé”, culturais, políticas e territoriais, variáveis condicionantes do trabalho de campo. Todas as linhas dessa escritura são frutos de relações sociais estabelecidas entre diferentes sujeitos do saber (pesquisador, nativos, comunidade de pares/profissional e teóricos), diferentes níveis hierárquicos e representações construídas entre e sobre os sujeitos envolvidos no trabalho, refletindo-se na “autoridade etnográfica”, um problema teórico debatido constantemente pelos antropólogos⁷.

É sabido que o trabalho de campo etnográfico depende da aplicação de técnicas de recolhimento de dados e de escolhas mediadas pelo “estado de espírito” e personalidade dos sujeitos envolvidos em tal processo. A experiência de vida do antropólogo, aquilo que está impregnado nele e o que o identifica, desde sua socialização na família, na escola, na religião etc. até sua experiência acadêmica, pode influir na sua capacidade de recolher e tratar as informações teoricamente. No encontro etnográfico, ocorre uma confluência de subjetividades do pesquisador e do pesquisado (não quer dizer que haja uma mistura total entre elas; lembremos do “Rio Negro” e do “Rio Solimões” na Amazônia, que se encontram e se tocam, mas não se misturam completamente), a qual pode favorecer ou dificultar a coleta de dados, como alerta Edward E. Evans-Pritchard:

“Deste modo, embora eu pense que os diferentes antropólogos que examinam o mesmo povo acabarão por registrar os mesmos fatos nos seus cadernos de notas, creio que eles escreveriam diferentes tipos de livros. Dentro dos limites impostos pela sua disciplina e pela cultura examinada, os antropólogos são guiados, na escolha dos temas, na seleção e agrupamento dos fatos para o ilustrar e na decisão do que é e não é significativo, pelos seus diferentes interesses, que refletem diferenças de personalidade, de educação, de estatuto social, de opinião políticas, de convicções religiosas, e assim por diante. Só se

⁷ Sobre a autoridade etnográfica Cf. Caldeira (1988), Silva (2006), Eckert, Rocha (2002), Rocha (2002), Clifford (2008), dentre outros.

pode interpretar o que se vê unicamente em termos de experiência pessoal e em função do que se é. Os antropólogos, embora possuindo em comum um conjunto de conhecimentos, diferem tanto como as outras pessoas em matéria de experiência adquirida e no que respeita ao seu próprio caráter. A personalidade de um antropólogo não pode ser eliminada do trabalho, do mesmo modo que a personalidade do historiador não pode ser ignorada no seu trabalho. Fundamentalmente, ao ocupar-se de um povo primitivo, o antropólogo não está apenas a descrever a vida social dessa comunidade o mais corrente possível, mas antes a expressar a si mesmo. Neste aspecto, o seu relatório deve expressar um juízo moral, especialmente quando aborda assuntos bastante suscetíveis e sobre os quais tem uma opinião definida; e, assim, os resultados de um estudo dependerão, pelo menos nesta exata medida, do que o indivíduo traz consigo e envolve a investigação” (EVANS-PRITCHARD, 1985, p. 84).

Ter ciência da existência das subjetividades dos sujeitos envolvidos na pesquisa é um pré-requisito da observação participante. O pesquisador deve lidar com essas subjetividades a fim de construir uma reflexão profunda e distanciada sobre seu problema de pesquisa. Vagner Gonçalves da Silva considera que não se trata “de imaginar uma etnografia confundida com a autobiografia do antropólogo, mas fazer desta também um elemento de reflexão que possibilite compreender a proximidade e a distância social que une e separa o antropólogo dos grupos que observa, sejam estes pertencentes ou não à mesma sociedade do pesquisador” (SILVA, 2006, p. 72). Enfim, as experiências subjetivas do pesquisador e do pesquisado, em confluência estabelecida no campo, podem ser objeto da análise e da descrição antropológica⁸.

O antropólogo se assemelha ao surfista que, antes de entrar no mar, encera sua prancha (prepara-se espiritual e teoricamente), observa a altura das ondas (faz as primeiras observações), busca informações sobre o mar (contata informantes), tece uma rede de relações com outros surfistas (relaciona-se com outros profissionais e autores). O antropólogo, em seu trabalho, assim como o surfista que antes de entrar no mar, põe em contato quatro dimensões, seu corpo, a água, o ar e a prancha, articula, pelo menos, também quatro dimensões: ele mesmo, o nativo, a literatura antropológica e a comunidade de pares/profissional.

Em suma, o trabalho antropológico em campo é a confluência de interações sociais e experiências que podem favorecer ou não a coleta de dados e as possíveis “manobras” teóricas ao longo da escritura. Assim, ao abrir a caixa-preta do trabalho de campo, torna-se

⁸ Contudo, como lembra Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 72), a “invisibilidade do autor” nas etnografias clássicas está relacionada ao contexto em que foram escritas, pois a prioridade naquele momento era elaborar um método – a etnografia – para pesquisar as culturas e tornar visíveis sociedades pouco conhecidas. Como lembrou Raymond Firth: “Mas há um reconhecimento muito mais nítido hoje em dia de que a posição do etnógrafo não é simplesmente a de alguém que registra a vida de uma sociedade, mas também de alguém que tanto afeta essa vida como é afetado por ela. Os primeiros etnógrafos não desconheciam isso. Mas, naquela fase do estudo, a grande tarefa de descrever e analisar as instituições estranhas parecia mais importante do que discorrer sobre nossa percepção a respeito de nossos próprios papéis na situação” (Citado por MALINOWSKI, 1997, p. 32)”. Muitas pistas teóricas e reflexivas para a escritura deste trabalho foram encontradas nos escritos de Silva (2006).

possível pensar as práticas e os saberes antropológicos contemporâneos. Os sujeitos envolvidos na etnografia são como viajantes de uma aventura no mar, no ar, na terra, no interior ou na metrópole, estão juntos e se pensam o tempo todo e a cada momento.

1.2. A rede, o barco e as iscas

O antropólogo se assemelha a um pescador que sai ainda de madrugada para o trabalho e prepara com antecedência sua rede, barco e iscas. Parte à pescaria com sua experiência e tem ciência de que no mar é necessário fazer escolhas: para que lado ir, até que horas ficar, quando insistir e quando desistir. É comum os antropólogos viajarem ao campo com alguns conhecimentos acerca dos grupos a serem estudados, pois precede à partida outras viagens por etnografias clássicas e temáticas investigadas.

Os “atos cognitivos” antropológicos – olhar, ouvir e escrever – cada vez mais, são realizados em concomitância. O *being here* e o *library fieldwork*, discutidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 24-25), podem acontecer junto ao trabalho de campo. Isolar-se nas “Ilhas Trobriandesas” por um longo período, como fez Malinowski, tornou-se raridade. Os meios de transporte, de comunicação, as estruturas acadêmicas encurtam o tempo e as distâncias, aproximam os sujeitos e intensificam os diálogos entre, no mínimo, quatro importantes dimensões do fazer antropológico (pesquisador, nativos, literatura e comunidade de pares/profissional). O pescador em antropologia pode pescar simultaneamente em águas de grupos nativos e em águas outras de sua própria comunidade. Por fim, essas águas e os peixes se misturam no fazer etnográfico, produzindo resultados ainda mais dialéticos entre teoria e empiria⁹.

A aparente facilidade atribuída à pesquisa com grupos urbanos pela proximidade espacial e simbólica pode transformar empreendimento antropológico em uma tarefa difícil e estimulante (OLIVEN, 1980). *Pescar na cidade* facilita, por exemplo, o encontro entre águas nativas e águas da comunidade de pares/profissional do início ao fim da pesquisa. Contudo, há inúmeros limites para o mergulho nas águas dos nativos. Nem sempre é possível estar o tempo todo com as pessoas pesquisadas. Especialmente, quando o campo está em ambientes

⁹ Roberto Cardoso de Oliveira (1996) separa, de um lado, o olhar e o ouvir como funções básicas da pesquisa empírica e, de outro, o escrever como um momento específico da reflexão, da criatividade e da interpretação. O ato da escritura é contextualizado no “*being here*, a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congresso, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou *library fieldwork* (como jocosamente se costuma chamá-la) etc., enfim pelo ambiente acadêmico” (*Ibidem*, p. 24-25).

de fluxo convergente-dispersivo tais como igrejas, escolas, estabelecimentos de lazer etc. A ida a campo pode acontecer apenas em horário marcado, assim como o pescador tem horário para ir e voltar do mar.

Pouco adiantaria me mudar para a Rua Augusta a fim de estar mais próximo à igreja sede da pesquisa, visto que a presença de jovens nesta localidade é pontual, ocorrendo mais em momentos de cultos, eventos e festas. Tendo ciência de que, como proposto por Evans-Pritchard (1985), a antropologia estuda problemas e não povos, os objetivos e questões de minha pesquisa impuseram as estratégias metodológicas de investigação.

Caderno de campo

Ao final dos cultos, os meninos e meninas vendem doces e salgados na porta da igreja. Adquirir lanches dos jovens, além de satisfazer a necessidade de me alimentar, proporciona a oportunidade de falar com eles e esclarecer dúvidas. À medida que vou conhecendo os jovens, vou chamando-os a serem meus contatos (“amigos”) no Orkut. Também tenho feito de outro modo, convidando-os pelo Orkut para participarem da minha rede; explico que sou pesquisador, o tema da pesquisa e, posteriormente, dialogo com eles no templo. Memorizar imagens, sons, rostos e situações para mim é mais fácil que memorizar nomes. O Orkut e o MSN têm contribuído para a superação de algumas dificuldades para se reunir um grupo grande de jovens, moradores de espaços diversos da metrópole paulista e que se encontram pontualmente. Tem sido possível formar uma rede não apenas de contato, mas também de confiança, de diálogo. Neste início de trabalho de campo, os jovens me têm feito mais perguntas do que eu a eles. Pesquisador e nativos têm encontrado e construído pontos de interseção, de familiaridade, ao mesmo tempo em que se evidenciam as diferenças entre nossas perspectivas. Alguns querem me tornar um líder para a igreja, um jovem da Sara; eu, por outro lado, quero transformá-los em meus informantes.

Os “sujeitos” e “objetos” da antropologia mudaram de perfil, havendo inúmeras possibilidades de ser pesquisador e ser nativo. Em muitos casos, estes dois registros são incorporados pela mesma pessoa, persistindo a desconfiança quanto aos trabalhos científicos realizados por nativos, os questionamentos sendo decorrentes de outras confusas e inovadoras possibilidades do fazer antropológico. Já não é um estrangeiro *stricto sensu* que investiga os fenômenos culturais e sociais. Já não são filhos da metrópole que investigam nossa terra. Nós mesmos a investigamos, não raro é a ida dos investigadores à ex-metrópole, como fizeram algumas antropólogas brasileiras: Neusa Gusmão (2005), que pesquisou o processo de escolarização em *Os filhos da África em Portugal*, ou Rozeli Maria Porto (2009), em sua pesquisa sobre as representações acerca do aborto entre profissionais de saúde e feministas no Brasil e em Portugal. O arco temático da antropologia se ampliou, ao mesmo tempo, em que cresceu o número de pesquisadores que estudam temas relacionados às suas experiências de socialização. É possível encontrar investigadores da religião que são religiosos ou ex-religiosos, assim como é possível encontrar nativos que possuem experiências com pesquisa científica.

No Brasil, o perfil dos estudantes de ciências sociais também se modificou e o materialismo perdeu força em determinar posturas “anti-religiosas”. Regina Novaes (2001) considera que o reconhecimento da intersubjetividade no espaço acadêmico das Ciências Sociais para a “explicação socioantropológica teria legitimado a explicação das crenças entre jovens futuros cientistas sociais” (*Ibidem*, p. 197). Assim, o paradigma hermenêutico (OLIVEIRA, 1988) é um importante colaborador da abordagem das crenças, bem como a vivência da fé entre os estudantes de ciências sociais. Contudo, persiste certo estranhamento quanto aos cientistas sociais que possuem religião, especialmente em relação aos fiéis das religiões afro-brasileiras (SILVA, 2006) e do protestantismo. São recorrentes os questionamentos ao pesquisador de vertente cristã acerca de suas “experiências de fé”.

Ao longo da pesquisa ocorreram inúmeras interpelações e questionamentos teóricos de pesquisadores, amigos, parentes, a respeito do tema de pesquisa. Nessas interpelações, era perceptível (também compreensível) certa reação dos sujeitos às “violências simbólicas”, no sentido bourdieusiano (1989), promovidas pelas instituições e fiéis evangélicos em relação aos membros de seu grupo e pelas lutas políticas com as minorias sociais, sexuais e religiosas em torno de posicionamentos e crenças, especialmente em torno da sexualidade (GIUMBELLI, 2005). Por vezes, os sujeitos até mesmo sugeriam recortes de pesquisa a fim de esclarecer seus questionamentos: a) “você poderia falar de dinheiro”, b) “esses evangélicos estão em todo lugar, poderia investigá-los na política” e c) “tem muita homofobia entre eles; seria interessante falar disso”¹⁰. Essas interpelações revelavam constrangimentos não apenas com o problema de pesquisa sobre o qual me debruçava, mas também com os sujeitos informantes da pesquisa. Nesse sentido é demandado do pesquisador, tendo ou não “experiência de fé” no protestantismo, que justifique a intolerância religiosa de “seus” pares ou nativos, ou das demais denominações evangélicas, mesmo quando suas questões de pesquisa não se refiram a essa abordagem¹¹.

Na antropologia contemporânea, tornam-se confusas as fronteiras entre familiar e estranho, entre aproximação e distanciamento (VELHO, 1978). Portanto, ser ao mesmo tempo pesquisador e nativo pode facilitar ou dificultar a construção de redes de contato, coleta de

¹⁰ A) sugestão de uma professora universitária que não pesquisa o tema; b) sugestão de um colega de pós-graduação que tem militância política e c) sugestão de um menino que conheci na balada.

¹¹ Sobre o perfil religioso dos estudantes de ciências sociais no Brasil (NOVAES, 1994, 2001; CAMURÇA, 2001). O pertencimento religioso dos cientistas sociais, por vezes, é colocado em questão, gerando debates teóricos sobre o tema. Pierucci (2003), ao criticar o campo da sociologia da religião, aponta que no interior desse campo existem sociólogos religiosos da religião, o que complicaria algumas análises de conceitos weberianos,

dados e interferir na análise e na produção da escritura etnográfica. Por essa razão, tem sido constante a preocupação dos antropólogos em relatar as condições da coleta de dados e as relações de poder estabelecidas entre os pesquisadores e os nativos.

A análise sobre as condições do campo não deve ser realizada na perspectiva narcisista de mostrar o quão penoso ou gratificante é o trabalho de campo. É relevante tornar essas condições objeto de reflexão, no sentido de contribuir permanentemente para a consolidação e elaboração do fazer etnográfico, método caro à antropologia. Resumindo, refletir sobre a familiarização e o estranhamento, sobre os instrumentos da pesquisa (pescaria) e as condições do campo (mar) é como abrir a “caixa preta” da pesquisa, que, muitas vezes, não é revelada, seja por descuido ou gosto literário pela escrita objetiva e “limpa” ou por padronização em um formato científico considerado mais legítimo e, ainda, predominante.

1.3. A rede embaraçada, o barco furado e as poucas iscas

“Entretanto, a forma como ele [Malinowski] conseguiu os efeitos desejados a partir desses ‘truques’ raramente é explicitada nos *Argonautas*. Talvez por isso mesmo, os antropólogos de várias gerações venham usando esse ‘manual de feiticeiro’ para evocar e fazer baixar em si mesmos o ‘espírito’ do pesquisador de campo sem sentirem necessidade, também eles, de revelar como é feita essa magia.” (SILVA, 2006, p. 25)

Lévi-Strauss (1976) lembra que a prática de “estranhar o familiar” e “familiarizar-se com estranho” são princípios fundamentais do trabalho antropológico, já anunciados por Rousseau. Pesquisador e pesquisado, “sujeitos” e “objetos” do conhecimento, possuem a mesma natureza, pois, em última instância, é o humano investigando o próprio humano.

Desde o início da pesquisa, havia a proposta de ouvir as lideranças pastorais e os jovens para o recolhimento de dados. Contudo, ao longo do trabalho empírico e a partir da análise das impressões registradas no caderno de campo, evidenciava-se uma estrutura social e condições sociais que separavam e aproximavam o etnógrafo e os nativos. A proximidade e a distância influíam diretamente no tipo de dado e detalhamento ofertado pelos informantes. Assim, além da condição humana (humano estudando humano), havia outros registros que marcavam tanto o pesquisador quanto o pesquisado, tornando-os concomitantemente familiares e estranhos.

Desde a chegada ao campo, tornava-me familiar aos membros da igreja por conta de minha “experiência de fé”, o que facilitou a construção de redes de confiança. Anunciar,

por exemplo. Contudo, outros sociólogos da Teoria Weberiana (NEGRÃO, 2005 e NOBRE, 2004) colocam em

estrategicamente, ser uma pessoa com “experiências de fé” próximas e um observador sem pretensão de estigmatizar, atraiu mais informantes. Isso fez com que eles detalhassem dados e questionassem o pesquisador sobre as diferenças entre suas experiências, estimulando o diálogo.

Autobiografia

Elias: Meu pai e minha mãe são evangélicos, bem como suas respectivas famílias de origem, além de meus irmãos e cunhados. A minha “experiência de fé” foi formada basicamente em família, por meio de estratégias sistemáticas e difusas oferecidas pelos meus pais, tais como culto no lar, leitura de livros e revistas infantis evangélicas, gincanas de conhecimentos bíblicos entre os filhos, promovidas pelo meu pai, preparação fundamental para que ganhássemos quase todas as gincanas bíblicas realizadas na igreja. (...) A institucionalização de minha fé se deu, sobretudo, nas igrejas batista e presbiteriana, que dispensavam estratégias próximas àquelas que meu pai e minha mãe dispunham em casa. Sendo ambas as instâncias (igreja e família) importantíssimas para minha iniciação política e intelectual, disposições relevantes de meu *habitus*.

Em duas ocasiões, jovens me chamaram de “primo”, por ter tido uma vivência significativa de infância e juventude em instituições batista e presbiteriana, que “divergem” em aspectos centrais do programa institucional de socialização da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra; por esta razão, fui identificado como um protestante tradicional¹². Contudo, em ambas as ocasiões, a fala fora concluída com a explicação da ironia: “brincadeira, você é irmão também”. Assim, pude observar que ser “primo” ou “irmão” despertava uma ideia de que a reflexão tecida pelo pesquisador seria minimamente respeitosa ao sistema simbólico dos jovens e da igreja.

Bourdieu, em *A Miséria do Mundo* (1997), aponta que a proximidade social entre pesquisador e pesquisado assegura duas das condições principais de uma comunicação não-violenta: a) “garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas, aos determinismos objetivos” e b) “conhecimento dos conteúdos e das formas de comunicação” (*Ibidem*, p. 697). Porém, o autor ressalva que a familiaridade e os conhecimentos prévios são incapazes de conduzir a uma abertura oblata por parte do pesquisado, possível de ocorrer em outras circunstâncias nas quais a interação entre sujeitos aconteça numa sociabilidade “típico-ideal”.

questão algumas de suas análises acerca do desencantamento do mundo, bem como rebatem este apontamento.

¹² Há uma vasta diferenciação entre os pentecostais e os tradicionais. Do ponto de vista nativo pentecostal, os tradicionais são considerados portadores de um estilo de vida menos engajado com a igreja, com uma combinação entre as “coisas do mundo” e as “coisas de Deus”. Mas o quê os diferencia, sobretudo, é a crença em manifestações espirituais, tais como a glossolalia e comportamentos rituais mais extravagantes nos cultos. Sobre as especificidades e diferenças do pentecostalismo e do protestantismo histórico ver Freston (1993), Corten (1996), Mariano (1999), Mendonça (1997, 2004, 2006), Almeida (2004); Monteiro (2001), dentre outros.

Essa abertura oblata, que dificilmente ocorre, seria possível apenas na sociabilidade. Nos termos de George Simmel (2006), a conversa no âmbito da sociabilidade pode ter um conteúdo interessante e significativo, mas ele não pode ser um fim. Assim, no ramo da pesquisa, mesmo que o diálogo ocorra entre sujeitos que compartilham símbolos e aspectos culturais próximos, há uma assimetria de interesses, pois um dos lados (pesquisador) projeta a objetivação; o outro (pesquisado) compreende a demanda por objetivação e acompanha essa linha de raciocínio durante a interação, reafirmando o distanciamento entre os dois.

Nesse sentido, pode-se inferir, baseando-se nas sugestões de Bourdieu (1997), que, quando iguais se entrevistam (jovem-jovem, pessoas de fé-pessoas de fé), há um compartilhamento de quase todas as características, práticas e representações, enfim, de tudo que é essencial. Quando o pesquisador, que compartilha o mesmo sistema de símbolos (no meu caso parte deste sistema), objetiva o pesquisado, ele está se subjetivando, pois nesse momento busca estabelecer um distanciamento científico, passando para a linguagem coletiva e impessoal. Resumindo, como sugere Bourdieu, a proximidade social provoca uma socioanálise a dois. Nos termos deste capítulo, pretende-se analisar a receptividade ao pesquisador, bem como as tensões existentes e as estratégias utilizadas nessa interação posta em campo.

A receptividade peculiar à Sara Nossa Terra gerou tal impacto no pesquisador, ainda em Belo Horizonte em 2005, que ele reordenou os caminhos de sua pesquisa¹³. A religião nunca tinha se apresentado como interesse de investigação na minha trajetória acadêmica. Foi o tema da “participação” de grupos populares em políticas ambientais e obras urbanas que me levou ao curso de Ciências Sociais na UFMG e me perseguiu ao longo de minha trajetória de vida e acadêmica.

Porém, cansado do olhar um tanto viciado sobre “participação” a partir da lógica estatal, bem como de uma indignação referente à ineficiência e manipulação governamental da participação desses grupos, busquei, durante certo tempo, dilatar minha percepção para outras possibilidades de estudo, com o propósito de experimentar o novo. Certo domingo, tive um contato que reordenou os focos e as lentes do meu olhar. Hoje, tenho ciência de que, naquele dia, estava decidindo o destino de minha pesquisa.

¹³ Detalharei nos demais capítulos as estratégias de demonstração de carinho e cuidado na igreja.

Caderno de campo (1º registro que fiz na temática juventude e religião)

Hoje, domingo (outono de 2005), por volta das dezoito horas, eu estava no ônibus indo em direção ao centro de Belo Horizonte para um encontro com amigos. O ônibus saiu do bairro em que moro e, durante o percurso, foi ocupado por pessoas, a maioria jovens, bem vestidas (roupas limpas, passadas, com adornos) e com Bíblia na mão. Riam, conversavam, expressavam alegria, todos se conheciam. Uma cena comum em BH nesse horário, dia da semana e região da cidade. Uma menina, Marina, sentou-se ao meu lado e lhe perguntei para onde iam e se eram evangélicos. Respondeu, delicadamente, que sim. Conversa vai conversa vem, contei que estava intrigado com o número de jovens que participam de grupos religiosos, como pude observar em uma pesquisa do Observatório da Juventude, programa em que eu trabalhava na UFMG. A partir daí, ela lançou o convite para ir à igreja. Respondi-lhe que me dirigia a um compromisso. Ela insistiu: “vai lá hoje, quem sabe Deus não tem uma benção para você? E aproveita para conhecer os jovens da igreja”. Resistente, tentei adiar o convite. Com mais um pouco de delicadeza, ela me levou no papo e, entre “o fechar e o abrir” dos sinais de trânsito, eu havia optado por desembarcar com uma turma de jovens na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra da região de Venda Nova. Resumindo, no templo havia muitos jovens, mas adultos também; todos cantaram, dançaram, pularam; ouvi a pregação pastoral anunciada por uma mulher. No final do culto, Marina me apresentou às suas amigas e amigos; recebi cumprimentos, abraços; aqueles que me conheciam de algum lugar diziam palavras de incentivo e esperança a respeito de minha “participação juvenil” no meio ambiente e na política. A cada abraço, recebia um convite para ficar e para voltar. Senti-me acolhido; mal sabia como retribuir e compreender o que ocorria naquele instante, parecendo que entrava em uma igreja pela primeira vez. Falaram-me de uma festa com música eletrônica que aconteceu no templo dias antes; estavam empolgados com o evento. Bom, penso que estou decidindo meus próximos passos. Estou interessado em investigar esse fenômeno e verificar as possibilidades de problematização do tema juventude e religião¹⁴.

Desde o interesse inicial pela temática juventude e religião, compreendia ser desnecessário e pouco científico elaborar uma defesa dos evangélicos. Instigavam-me as experiências sociais de jovens na igreja diante de outras tantas possibilidades de adesões religiosas e culturais. O que fazia o jovem estar na igreja? Quais e como eram construídas as redes de sociabilidades? Quais eram as propostas de socialização juvenil? Depois de realizar um estudo com jovens evangélicos de um grupo de louvor de outra igreja em Belo Horizonte, cheguei ao tema da socialização e, por conseguinte, à questão sobre as possíveis tensões existentes em tal processo (GOMES, 2006).

Porém, a simpatia dos nativos e as minhas experiências afetivas não criavam em si uma questão de pesquisa. A familiaridade com a matriz cristã me tornava conhecedor de uma série de elementos do estilo de vida cristão. Estranhar o familiar, mais que um princípio do trabalho antropológico, era uma “provação” para que eu pudesse “testemunhar” a possibilidade de existir *nativo que pesquisa nativo*, problematizar os dados e informações e buscar escrever fora da perspectiva militantista, contribuindo para o entendimento das

¹⁴ Insiro o presente registro de campo para ilustrar minha iniciação nos estudos sobre juventude e religião. Para o leitor não se confundir, os demais registros se referem à pesquisa em São Paulo.

experiências sociais de um importante e numeroso contingente de pessoas que vivem a juventude¹⁵.

Algumas estratégias foram utilizadas para o estranhamento e a identificação da familiaridade. Em um dado momento do trabalho de campo, escrevi uma autobiografia contendo percepções pessoais acerca do que pensava das minhas “experiências de fé”, do processo de socialização familiar, escolar e política no qual estive inserido. Essa estratégia foi combinada com trocas de emails e cartas com amigos protestantes, com os quais vivi experiências juvenis, questionando-os sobre suas próprias compreensões referentes às suas histórias de vida. Em termos gerais, pretendia ter ciência, minimamente, de quais eram as compreensões resultantes do meu estilo de vida e aquelas procedentes de dados encontrados no campo. Objetivava um distanciamento metodológico para não confundir as duas perspectivas e prevenir que a rede de pesca se embaraçasse mais. Estava “tocado” pela perspectiva de Jeanne Favret-Saada (2005) em considerar as “experiências afetivas” do pesquisador no trabalho de campo como pontos importantes para a análise antropológica.

O fato de a Sara Nossa Terra constituir uma vertente do neopentecostalismo faz com que ela tenha muitas especificidades em relação ao protestantismo histórico e renovado, o que contribuía para meu estranhamento. Dentre os aspectos estranhados, estavam dois temas levantados como provocadores de tensões no processo de socialização dos jovens: a ênfase na formação de lideranças e a sexualidade.

¹⁵ Quanto à perspectiva militantista, já na década de 1980, Eunice Durham (1986) apresentava ressalvas quanto a uma “participação observante”, na qual a defesa do objeto seria um dos centros do trabalho. Ruth Cardoso (1986), por sua vez, concordando com Eunice Durham, propõe o encontro de um caminho intermediário quanto à subjetividade nos trabalhos antropológicos, afirmando “que a subjetividade que não fomos treinados para controlar teima em se fazer presente e isto porque ninguém mais defende a noção de “neutralidade” que os manuais positivistas propunham como condição” (CARDOSO, 1986, p. 104). Nesse sentido, a subjetividade tem se mostrado um elemento importante nas etnografias contemporâneas. Certamente, contribui para a análise de dados, sendo as etnografias dela decorrentes “experiências afetivas” (FAVRET-SAADA, 2005) ou “experiências nativas”, como aquelas vividas, pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, quando, na ocasião de sua dissertação de mestrado, anexou sua iniciação (*bori*) nas religiões afro-brasileiras (SILVA, 2006). Assim, consideramos relevantes as preocupações dessas duas antropólogas brasileiras, ao mesmo tempo em que temos consciência de que a subjetividade do pesquisador pode e deve ser objeto de análise. O termo militantista usado aqui não se refere às possibilidades de militância, que têm seu lugar nas práticas políticas de pesquisadores. Muito menos se refere aos aspectos metodológicos que têm se mostrado importantes ao fazer antropológico, como o “afeto” e as experiências como nativos vividas por antropólogos junto aos grupos e temas estudados.

1.4. No mar: pescador e peixes

Caderno de campo

Cena 1: Desci com os jovens à recepção do prédio. Como fui o último a entrar, fiquei no meio do elevador. Começaram a me empurrar para os lados, até que consegui sair do empurra-empurra e jogaram outro jovem no meio da roda. Eles parecem me considerar um jovem como qualquer outro. Parece-me que o fato de ser jovem, usar roupas parecidas às deles me aproxima mais. Entendo, contudo, que meu diálogo com eles não é tão próximo, pois nossas conversas são mais direcionadas aos objetivos da pesquisa e nem todas as minhas experiências são comuns às deles de modo que pudéssemos compartilhá-las sem criar mais distância na nossa relação.

Cena 2: Ao ficar na porta da igreja, sábado, a fim de observar e fazer anotações, três jovens da igreja me abordaram indagando sobre minhas tarefas. A primeira jovem perguntou: “Hoje, você vai ficar aí fora?” Respondi que estava a reparar as reações das pessoas que passavam na porta da igreja. Por sua vez, ela me disse: “Mas você repara tudo, você gosta de reparar, hein!”. Brinquei: “Eu sou um reparador por profissão, reparo, escrevo e depois faço a reparação”. Um segundo jovem me convidou a entrar no templo; disse que, para minha pesquisa ficar boa, teria que ficar lá dentro assistindo ao culto. Ainda na recepção, outra jovem, ao me ver tomar notas em meu “caderninho de campo”, indagou-me se tudo que via tinha que anotar. Respondi-lhe que observava os transeuntes e, ao me questionar sobre o que achava, reafirmei meu sentimento de que até aquele momento não sabia ao certo quais eram as reações. Pediu-me para ver minha carteirinha da USP, tecendo uma série de questões sobre a sua utilidade: se qualquer pessoa poderia ir ao campus da universidade, quais eram as tarefas de pesquisa, se só estudava ou trabalhava também. Ela está no segundo ano do ensino médio e eu no ensino superior (pós-graduação). Ela mora em um bairro do extremo sul da cidade e eu moro, ocasionalmente, mais próximo à região nobre da cidade. Ela vai à igreja por fé e eu por interesse de pesquisa. Percebi que havia algumas diferenças entre nossas experiências de idade, escolarização, local de moradia, que nos afastavam ao mesmo tempo em que nosso contato mais cotidiano criava pontos de aproximação, favorecendo o diálogo.

Possuir uma estética e idade semelhantes pode aproximar o observador dos sujeitos observados. Andar com mochila nas costas como muitos jovens da igreja, utilizar boné e bermuda, fizeram, às vezes, com que minha presença fosse diluída e, na maior parte do tempo, eu fosse considerado mais um jovem no meio da multidão. Contudo, o contato etnográfico foi mediado por representações; dentre outras, a respeito do que é ser um pesquisador e do que se tratava a pesquisa. Assim, busquei refletir sobre as condições do trabalho de campo numa relação etnográfica que aconteceu entre observador e observado, ambos jovens. Quais eram as nossas proximidades e distâncias? Quais experiências vividas por mim e por eles nos aproximaram ou distanciaram? Em que medida essas experiências próximas ou distantes influíram na confecção da pesquisa?

Quando o pesquisador – “alguém da universidade” – entra em campo, há uma tendência ao distanciamento, visto que, dentre outros fatores, as lógicas que operam as ações dos sujeitos são diferentes. Corre-se o risco de o pesquisador ser considerado um pretenso

Militantismo, no âmbito da escritura etnográfica, pode ser compreendido como prática reflexiva incapaz de problematizar as “contradições” do ponto de vista nativo ao qual o pesquisador está ligado também por empatia.

“conhecedor” de algo que não se sabe muito bem o que seja, mas que o torna distante, e, por vezes, já de antemão entendido como alguém inteligente e, conseqüentemente, arrogante¹⁶. Faz-se necessário um esforço de aproximação entre os dois mundos para que ocorra o diálogo e se torne possível a humanização do outro e de si, a saber, das “pessoas nativas” e do próprio “antropólogo”.

A personalidade do antropólogo pode ajudar na construção de redes de confiança entre ele e o nativo. Contudo, não se trata apenas de ser ou se tornar simpático ao grupo, muito menos possuir empatia pelos nativos. O observador, em quaisquer situações, deve se atentar às representações que perpassam tanto suas lógicas de ação como as lógicas nativas, visto que antropólogo e nativo se pensam e elaboram representações sobre o outro o tempo todo e a cada momento. O antropólogo precisa compreender como os nativos o representam para que possa compor as estratégias de aproximação e, por vezes, de desnaturalização das representações nativas sobre ele.

A “autoridade etnográfica” está presente desde a elaboração do projeto de pesquisa, passando pelo trabalho de campo e pela escritura, até a divulgação dos resultados da “aventura antropológica”. Nesse sentido, percebi que, nas representações entre os sujeitos da pesquisa (observador e observado), existiam diferenças de compreensão de suas experiências vividas, de influência da estrutura social e de condições juvenis vividas por cada um desses sujeitos. Tendo isso vista, Bourdieu (1997) aponta que a relação de pesquisa é uma relação social e não está imune às violências simbólicas e a distorções, que devem ser reconhecidas e dominadas. O autor sustenta que somente uma “reflexividade reflexa” (*Ibidem*, p. 694) pode, desde o trabalho de campo, perceber e controlar os efeitos da estrutura social na relação de pesquisa. É o pesquisador que inicia e propõe as regras do jogo, estabelecendo a dessimetria, que pode ser redobrada com a dissimetria social, marcada pelas diferenças de capitais culturais e linguísticos do observador e do observado.

O conhecimento etnográfico possui aspectos que oscilam da legitimidade à desconfiança e as noções que se têm a respeito dele podem influir na coleta de dados e no tipo de interação estabelecida no trabalho de campo. Assim, pode-se dizer que a busca por conhecer o “outro”, por si só, já impõe a diferenciação de status entre o conhecimento escolar e o conhecimento vivido. O fato de o antropólogo se dedicar, possuir tempo, recursos financeiros, “apenas” para compreender o “outro”, enquanto o nativo, em muitas situações,

¹⁶ Não foram poucas as vezes que lembraram do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso como referência de profissional das Ciências Sociais (Sociólogo).

não possui tempo para refletir sistematicamente sobre suas experiências, pode fazer com que eles elaborem uma série de indagações ao observador, até mesmo podem considerar seu trabalho uma perfumaria, diante de outras aéreas consideradas mais legítimas, tais como a saúde, a tecnologia, a economia etc. São representações possíveis, também oscilantes, pois, na relação de pesquisa, conhecer o outro é ter posições transitórias sobre ele. Na interação etnográfica, é possível representar o outro de maneira diferente a cada momento e, por vezes, é necessária a desnaturalização tanto das representações nativas sobre o pesquisador quanto das representações e da concepção cientificista do pesquisador em relação aos nativos.

Caderno de campo

Nove meses depois de iniciar o trabalho de campo, soube que entre os jovens havia o questionamento para saber se, ao final da pesquisa, eu continuaria a frequentar a Sara. Parece que eu não tinha sido contundente em dizer que permaneceria nem fui enfático em negar. Sinalizei apenas que meu interesse na Sara era mais por conta de estudos do que por adesão. Percebi que essa dúvida pairava na cabeça de todos; por vezes, uma confusão. Domingo, ao chegar à porta da igreja, juntei-me a uma roda de jovens para cumprimentá-los. Um jovem líder apresentou-me aos visitantes, dizendo: “Estão vendo o Elias?! Ele veio aqui para fazer uma matéria jornalística; gostou tanto que acabou ficando”. Expliquei que minha pesquisa não tinha acabado e que estava gostando da galera, que as pessoas eram legais. Acabei por reforçar a ideia que ele queria transmitir aos visitantes, de que a Sara era um espaço altamente atrativo e bem frequentado.

Foram detectados três tipos de representação acerca da pesquisa: o primeiro indicava que se tratava de uma pesquisa de colégio; o segundo, de uma investigação jornalística; e, o terceiro, de uma investigação científica. Essas três percepções pautaram os módulos de interações estabelecidas com o pesquisador e, as informações e dados emitidos a ele.

A primeira percepção foi observada, especialmente, nos casos de jovens de ensino fundamental e médio, os quais tinham como referência apenas pesquisas realizadas na escola. Essas pesquisas têm por característica a rapidez, o pouco tempo de trabalho, que vai de uma semana a um mês, e são concluídas com a atribuição de uma nota dada pelo professor. Elas possuem algumas semelhanças com as pesquisas das disciplinas da graduação e da pós-graduação; porém, seguem uma objetividade específica da educação básica.

A segunda percepção acerca da pesquisa era a de que eu fazia uma investigação jornalística. Esta versão, desde o início, era compartilhada por todos, seja pelo fato de desconhecerem os ofícios do trabalho antropológico ou por não saberem ao certo os objetivos da pesquisa. Assim, foi possível compreender como a autoridade do jornalismo cria *status*, eleva a auto-estima, bem como impõe desconfiança.

A Sara Nossa Terra ficara conhecida por ser a “igreja dos artistas”; percebi, contudo, durante cerca de dois anos de trabalho de campo (e também os novos jovens da Sara

perceberam), que, naquele templo, não havia os tais artistas propalados pela mídia, salvo alguns grandes empresários e jogadores de futebol. Nesse sentido, ter um “jornalista” elaborando uma matéria sobre os jovens, atribuía certo prestígio à igreja e aos jovens. Certo dia, ao final de um culto de jovens (Arena Jov.), uma garota de uma das igrejas Assembléia de Deus de Itaquera, periferia da Zona Leste de São Paulo, que visitava a Sara, especialmente nas festas, ficou atraída pelo inusitado: *ter um pesquisador na igreja*. Chegou a insistir para que visitasse sua igreja com o objetivo de realizar ali também um estudo, pois, segundo ela, “os jovens iriam adorar ter gente diferente” com eles¹⁷.

O terceiro ponto de vista se aproximava das práticas de investigação acadêmica. O grupo era composto por pastores e jovens de média e alta idade, os entrevistados e os mais escolarizados. A idade e a escolarização estão diretamente relacionadas, neste caso, pois aqueles com mais idade possuíam algum contato com a universidade e razoável conhecimento sobre os processos de uma pesquisa, mesmo não sabendo das especificidades da antropologia.

Para todos os casos, pesava a credibilidade conferida pelo pertencimento à “USP” – Universidade de São Paulo; era necessária apenas certa habilidade para transmitir tal informação acerca de minha situação institucional e social, encurtando as distâncias postas pela estrutura social.

No caso de jovens estudantes de ensino superior, foi necessário maior “jogo de cintura” quanto à informação de que era da USP. A maioria deles estudava em faculdades privadas, de modo que alguns, ao saberem de meu vínculo institucional, demonstravam certo incômodo, por conta da percepção da desigualdade existente entre a universidade pública e as faculdades privadas, sobretudo no que tange à qualidade e ao perfil dos estudantes. Pesa no imaginário a ideia de que na USP há apenas estudantes ricos; assim, eu poderia ser compreendido como pertencente a uma elite econômica, como expressou um jovem: “você é playboy, hein”. Em seguida, contextualizei-me, dizendo que, mesmo estudando na USP, em Belo Horizonte morava na periferia. Havia de minha parte uma tentativa de aproximar nossos mundos, distanciados no ato do reconhecimento da “marca” que estava estampada no meu pertencimento institucional.

Por outro lado, a noção da “USP dos ricos”, “universidade de playboy”, de jovens ricos, aproximou-me, especialmente, dos mais escolarizados – estudantes de especialização e

¹⁷ Sobre visitantes, detalharei no capítulo 2.

pós-graduandos –, que enxergaram em mim a possibilidade de um diálogo¹⁸. Nossas conversas eram mais próximas aos contextos vividos por eles, seja porque eram estudantes da mesma universidade ou porque viviam experiências parecidas, como estar em processo de escrita de trabalhos acadêmicos ou, ainda, ter certa dimensão do trabalho intelectual, suas dificuldades e satisfações.

Nessa direção, em jovens economicamente mais favorecidos – estudantes de instituições públicas ou privadas –, a informação de que eu era vinculado à USP provocava certa aproximação. Havia, pelo menos, duas razões: a) valorizavam o que eu fazia profissionalmente e/ou b) consideravam-me, tal como eles, um “playboy” (proximidade de gosto cultural, escolarização, profissionalização, vestimenta, local de moradia, dentre outros fatores). Vê-se, com isso, que a marca da universidade pode contribuir para a familiaridade pontual entre os sujeitos. Entre esse último grupo de jovens, não contextualizava diretamente minha origem periférica, a fim de permitir que nossos mundos estivessem ainda próximos, favorecendo o empenho pela pesquisa. Nesse caso, era mais eu, como etnógrafo, diferentemente do caso do primeiro grupo de jovens, quem percebia a distância entre nossos mundos.

Contudo, essas aproximações e distâncias simbólicas, postas por uma estrutura social, não impediram que jovens e pastores investissem na relação comigo, não apenas para apresentar a igreja como espaço atrativo, mas também para me socializar na visão da igreja e no estilo de vida comum aos fiéis. No início do trabalho de campo, perguntei a um dos pastores o que achava de eu participar da reunião de treinamento de líderes promovido pelo bispo. Achou-me um tanto curioso; entre a reticência e a afirmação, respondeu pestanejando: “Não sei, você quer ir?”, mas concluiu: “Vai sim, você ainda vai ser um líder, precisa se preparar também. Olha o que eu estou falando: você vai ser um líder”. Em suma, a possibilidade de ser socializado pela igreja aproximava os pastores do pesquisador, ao mesmo tempo em que o pesquisador, na perspectiva da socialização, se distanciava deles. Em algumas situações, fui interpelado por jovens recém-chegados à igreja, surpresos por eu frequentá-la “há muito tempo” e não ter célula, não ser líder e nem ser discípulo de alguém,

¹⁸ A noção de “USP dos ricos” é constantemente ventilada pelos meios de comunicação. Em períodos de greve de professores, estudantes e funcionários, a Universidade é “acusada” de ser um espaço da elite. Os estudantes são constantemente “acusados” de serem filhos de ricos e privilegiados. Os dados da universidade mostram que a maior parte dos estudantes é oriunda da classe média e de escolas particulares (Inclusp, 2009); porém, essa percepção ofusca a presença dos setores populares que integram a universidade em suas diferentes instâncias, ao mesmo tempo em que serve de argumento político para lutas sociais em torno da democratização do ensino superior público.

resumindo, por não estar na “visão da igreja”¹⁹. Certa vez, um jovem me perguntou se eu era contra a visão da igreja, decorrente do meu não engajamento na visão celular e de liderança. A fim de não me posicionar, pois preservava um ponto de vista individual diferente – e era isso que ele queria saber, porém julguei inadequado embaralhar as ideias de um jovem recém convertido –, esquivei-me. Disse-lhe, apenas, que precisava administrar meu tempo para fazer o trabalho de campo, colher dados e estudar.

Em casos como esse, percebia que estava em parte diluído e em parte destacado do grupo. Primeiro: diluído, por me considerarem parte do grupo, mais um jovem da Sara, um potencial fiel da igreja. Segundo: destacado, por ser considerado ora parte do grupo ora um estranho, por não me inserir plenamente na visão da igreja; enfim, o fato de eu não participar como um jovem comum me destacava²⁰.

Pude observar que a confiança quanto à presença de um pesquisador na igreja possuía origem não apenas na visão que se tinha acerca do ofício de pesquisador. A confiança se baseava na noção de que, compartilhando aspectos de fé, eu não distorceria os fatos observados ou mesmo reduziria as interações sociais da igreja em meras tematizações sobre intolerância religiosa, uso do dinheiro ou envolvimento político-partidário das lideranças, tais como alguns de meus interlocutores não-evangélicos queriam.

Contudo, por conta de um intenso engajamento social e circulação por diversos grupos juvenis, pude compor um estilo de vida pautado pelo respeito e valorização das diferenças religiosas, sexuais, étnico-raciais etc. Assim, eu estava marcado por minha experiência social e, em muitos aspectos, me afastava dos sujeitos pesquisados; um distanciamento maior do que um princípio metodológico. O engajamento demandado como “ser um jovem da Sara”, com toda a carga simbólica que significava, era inviável do ponto de vista pessoal, visto que o que me aproximava da igreja era um problema de pesquisa e não uma afetividade mais ampla ao sistema simbólico investigado.

Nas situações que eu era confundido com um jornalista, explicava que os ofícios e os interesses eram distintos. Esse temor ficou mais evidente na fala de um pastor; mesmo tendo ciência do que é o ofício de um antropólogo, sinalizou as representações que passavam no imaginário dos evangélicos. Reclamou de jornalistas que distorcem as práticas e ideais da

¹⁹ Célula é um tipo de grupo que compõe a estrutura de socialização da igreja, que detalharei no capítulo 3.

²⁰ Certamente, considerar o nativo como sujeito da pesquisa é possibilitar um diálogo de fato, não pautado numa postura de autoridade que o exotiza ou que se esquiva de debater com o nativo. Porém, é necessário reconhecer os diferentes tempos em que os nativos estão inseridos, a fim de preservar suas próprias construções e reflexões sem que o pesquisador, numa postura etnocêntrica, as embaralhe.

igreja, provocando na população a rejeição aos evangélicos. Assim, distorção, inverdade, exagero, manipulação (no sentido negativo do termo) são representações atribuídas à prática de muitos jornalistas. Consciente disso, quando questionado sobre minha profissão e objetivos de pesquisa, busquei me afastar de tais representações.

Mais do que acreditar no antropólogo, pelo simples fato de ter explanado os ofícios da disciplina e de seus objetivos teóricos ou, ainda, por ter entregado uma carta da universidade e da orientadora me apresentando, foi no “Elias”, que “acredita em acreditar”, que eles depositaram certa confiança²¹. Mais ainda, a disposição para ofertar informações se mostrou mais interessante após alguns meses de entrada em campo. A relação não era apenas com um pesquisador, mas com o “Elias” que estava lá em todos os momentos: cultos, churrascos, no restaurante ou na esquina comendo um cachorro quente, na casa deles, no ponto e no ônibus, no metrô, nos percursos das ruas de São Paulo, nas madrugadas e, de segunda a segunda, na internet.

Em outras ocasiões, era compreendido como sendo o pesquisador que gostara da igreja e que resolvera “decidir seu destino” entrando para a Sara. A indisposição de alguns quanto aos interesses do pesquisador em participar do máximo de atividades possíveis foi amenizada pelo tempo e pela possibilidade de socializar o jovem pesquisador nos princípios da igreja. Bourdieu (1997) afirma que “sexo, idade, origem social e situação profissional afeta muito diretamente a maneira de coletar os dados e de interpretá-los” (*Ibidem*, p. 717). Porém, mesmo tendo ciência desse pressuposto, o trabalho de campo evidenciou outras simetrias e assimetrias sobre as quais tive que construir estratégias para mediar possíveis tensões.

Há que se acrescentar que, junto aos jovens, busquei me despir da autoridade científica percebida em vários momentos das observações. Mesmo que ela permanecesse tatuada em minha pele, tornava-se fundamental possibilitar o diálogo mais intenso e profundo. Para isso, tornou-se necessário minimizar os efeitos do poder simbólico da USP, da ciência, do “jornalismo” e das experiências de vida do pesquisador, realçando-os apenas quando necessário, a fim de criar aproximações e familiaridades na conquista de informantes.

Entre os pastores e líderes do Arena Jov., tornou-se necessária a utilização de um contato mais formal: “preciso gravar uma entrevista com você”, “tenho prazo para analisar os dados”, visto que, diante da agenda repleta de atividades, tornara-se difícil uma aproximação

²¹ Acreditar em acreditar é forma de compreender filosoficamente as minhas “experiências de fé” e as dos “outros”, a partir da leitura de Gianni Vattimo (1998), apresentada pela professora e amiga Lea Freitas Perez (UFMG).

lenta e crescente, ou simplesmente a doação de algumas horas para conversas mais sistemáticas. Contudo, entre os jovens, foi necessário e possível desnaturalizar algumas representações acerca do pesquisador. A conquista da confiança, especialmente no que se refere à abordagem da sexualidade, se deu pelo relacionamento cotidiano, nas conversas na porta da igreja, no MSN, em atividades de lazer fora do templo, por meio dos chicletes e das balas “semeados” pelo etnógrafo. Para alcançar, minimamente, os objetivos da pesquisa, a confiança deveria ser um tanto maior nos casos dos informantes sobre sexualidade, de modo que se chegasse a detalhes que, talvez em uma observação rápida, não fosse possível aprofundar.

Caderno de campo

No trabalho de campo, o etnógrafo se porta como o sementeiro, personagem de uma das parábolas de Jesus Cristo, narrada aos seus discípulos. Ele semeia algumas relações visando estabelecer ali uma afinidade geradora de informações e dados. Contudo, essas tentativas são como sementes que caem no terreno do imponderável; além disso, iniciar ou dar continuidade à troca simbólica com alguns sujeitos pode ser uma tentativa frustrada. Não foram poucas as vezes em que iniciei um processo de troca com algum jovem que depois não foi para frente. Outros, depois de esclarecer as representações acerca do pesquisador, tornaram-se excelentes informantes. O tempo de trabalho de campo foi fundamental, mas o árduo trabalho de familiarização e aproximação foi o principal fator para que os sujeitos se abrissem para uma temática sensível em suas experiências sociais.

Bíblia. Lucas 8:5-8 e 15

5. Um sementeiro saiu a semear a sua semente e, quando semeava, caiu alguma junto do caminho, e foi pisada, e as aves do céu a comeram; **6.** E outra caiu sobre pedra e, nascida, secou-se, pois que não tinha umidade; **7.** E outra caiu entre espinhos e crescendo com ela os espinhos, a sufocaram; **8.** E outra caiu em boa terra, e, nascida, produziu fruto, a cento por um. Dizendo ele estas coisas, clamava: Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.” **15.** E a que caiu em boa terra, esses são os que, ouvindo a palavra, a conservam num coração honesto e bom, e dão fruto com perseverança.

Caderno de campo

Pautados na parábola da sementeira, os evangélicos consideram que, ao dar “algo bom” a alguém, é semeado “algo bom” na vida daquela pessoa. Por exemplo, a mensagem evangelística pode ser uma semente, o evangelismo a sementeira. Todavia, é bastante comum, entre evangélicos brasileiros, os trocadilhos, ironias, piadas, metáforas e o uso de termos bíblicos para se referir aos mais diversos aspectos e situações do cotidiano. Assim, os jovens utilizam o verbo semear e suas variações linguísticas em ocasiões como, por exemplo: “semeie uma passagem de ônibus para mim”, “semeie na minha vida comprando um salgado”, “semeie na vida dela e agora estou namorando com ela”, este último exemplo para se dizer que o jovem cortejou a jovem (caso de menino que gosta de menina) com tanta atenção, carinho e respeito que conseguiu namorá-la.

Despir-se da “autoridade etnográfica” é uma perspectiva metodológica e humanística de criar elos comunicativos entre diferentes sujeitos. Ao mesmo tempo a análise das condições do trabalho antropológico pode contribuir para uma hermenêutica da própria disciplina; assim, o método passa a ser um objeto da análise antropológica em todas as suas esferas e etapas. Despir-se da “autoridade etnográfica”, portanto, deve se estender a todas as

esferas do trabalho antropológico (pesquisador, nativo, comunidade de pares/profissional e teoria). Visto que há normas legítimas de apresentar o trabalho etnográfico, de ser recebido no ambiente acadêmico, bem como de usar teorias, para a intertextualidade entre o que foi visto e o que já foi dito por outros pesquisadores. Essas são algumas tensões da pesquisa que por vezes o jovem pesquisador se vê diante de disputas teóricas, hierarquias e rituais acadêmicos com os quais não sabe como lidar. Ao mesmo tempo em que ouve quem o orienta, se vê tentando a trilhar um caminho autônomo às vezes abalando algumas tradições acadêmicas. Porém, não percebo nisso um problema geracional, pois, como bem lembrado por Gilberto Velho (1980), “nem todos os jovens antropólogos são heréticos e nem os mais velhos defensores da ortodoxia” (*Ibidem*, p. 13).

Nesse sentido, a relação entre sujeitos não se limita ao contato realizado no trabalho de campo, mas pode se estender também à escritura, buscando manter uma relação entre sujeitos nativos, observadores e teóricos. Essa perspectiva parece relevante num cenário em que os antropólogos têm se debatido e indagado sobre a presença do autor e do nativo, como sujeitos, no momento da escritura. Todavia, pouco se avançou sobre a relação entre sujeitos no interior do meio acadêmico, desde as relações de poder que se criam em torno de temas e do uso de teorias mais ou menos legítimos (SILVA, 2006). Por esta razão, persiste um hábito hierárquico, especialmente no ato de escrever, que faz as perspectivas teóricas (clássicas e legítimas) operarem sobre o observador e as perspectivas teóricas do observador se sobreponem às perspectivas nativas.

A força da teoria pode se tornar, praticamente, a “verdade”, seja no campo ou na escritura da etnografia. Na percepção nativa acerca do etnógrafo: “aquele que [supostamente] sabe mais”, “o representante da universidade”, o “universitário” (diga-se, essas ideias estão cada vez mais oscilantes, contudo persistentes)²². Na política da citação em trabalhos

²² No Brasil, nas últimas décadas (1990-2010), cresceu o número de vagas no ensino superior e esse crescimento não foi acompanhado de uma maior qualidade por parte de muitos estabelecimentos de ensino. Mas, especificamente, a categoria “universitário” se midiaticizou em um programa de entretenimento – “Show do Milhão” – comandado por Silvio Santos, famoso apresentador e dono de uma das maiores redes de televisão do país – SBT –, conhecido ainda por distribuir dinheiro em seus programas. A cada programa do “Show do Milhão”, havia um novo trio de universitários que aparecia como possibilidade de “ajuda” aos participantes-jogadores, que iam ao programa a fim de ganhar um milhão de reais. Diante de uma dúvida dos participantes-jogadores, Silvio Santos os indagava: “Você pede ajuda às cartas, aos convidados ou aos universitários?”. Contudo, perante perguntas consideradas banais ou que deveriam, supostamente, ser de conhecimento de uma pessoa que chega ao ensino superior, o trio de universitários errava a resposta e levava o jogador-participante à derrota no jogo. A partir deste momento, passou-se a usar essa categoria de modo irônico no cotidiano. Quando uma pessoa não sabe alguma coisa, pode-se ironizar, dizendo: “Peça ajuda aos universitários”, tanto como símbolo de que eles têm algum conhecimento a mais, como de que, ao pedir a ajuda, há fortes chances de a resposta dada por eles ser equivocada. Trata-se de uma oscilação entre o imaginário de pessoas que possuem um

científicos, busca-se, o tempo todo e a cada momento, justificar, confirmar e respaldar a escrita em autores e teorias de prestígio com o intuito de tornar o trabalho do neófito legítimo; assim, por vezes, é comum um uso exagerado de conceitos que não se encaixam em todas as realidades (diga-se: “*habitus*” em Pierre Bourdieu, “configuração” em Norbert Elias, categorias importantes inclusive para este trabalho; trata-se da “força da teoria” sobre nós). Em suma, nativo, etnógrafo-escritor e teóricos devem interagir em um horizonte, mesmo que sinuoso, com suas particularidades e relevâncias, sem que haja sobreposição de umas sobre as outras. Por essa perspectiva, busca-se, utopicamente, humanizar todos os sujeitos no contato antropológico em campo e na escritura etnográfica, reduzindo a pretensa força da verdade advinda tanto da teoria consagrada quanto da escrita do pesquisador.

1.5. A Observação: em busca dos peixes

Em muitas ocasiões do trabalho de campo, fui entendido como aquele que quer analisar os comportamentos humanos, numa perspectiva de avaliação daquilo que é certo e daquilo que é errado. Essa perspectiva interfere no que é observado. Há inúmeras formas de alterar a cena diante dos olhos do pesquisador, como há também modos de observação em cenas sociais alteradas. A confissão de que a relação entre pesquisado e pesquisador é uma relação diferente daquela que seria possível acontecer sem este profissional é recorrente na antropologia, na sociologia e na história oral, dentre outras áreas, disciplinas e campos de conhecimento. Porém, diante de uma cena alterada, demanda-se atenção às outras vozes, falas e práticas que aparecem de forma mais espontânea, buscando compreender o que não é previsto nem pelo pesquisado nem pelo pesquisador.

Em uma situação em que fui assistir a uma partida de futebol com a família de bispos no Estádio do Morumbi, o bispo informou a um conterrâneo seu que eu iria ao jogo, pois precisava saber se ele era a mesma pessoa dentro e fora da igreja. Por essa fala, foi possível entender que, mesmo sendo coerente aos princípios da igreja no cotidiano, era inevitável a necessidade de evidenciar a coerência diante do pesquisador. Na ocasião, pretendia criar uma proximidade com ele a fim de conversar informalmente e, assim, ampliar meus conhecimentos sobre as práticas de socialização pautadas na fé cristã. Então, tornou-se

conhecimento mais rico e refinado, capital cultural, no sentido bourdieuseano, e a desconfiança de que os universitários não sabem, às vezes, bem nem o que estudam. Essa oscilação entre o imaginário e a desconfiança pode ocorrer no nativo tanto durante o campo como na leitura da etnografia.

imperativa uma atenção ao conjunto da cena para observar e compreender aquilo que estava embaixo dos meus olhos e não apenas o que era visível na linha do horizonte. Não se trata de buscar a verdade, mas de criar estratégias de entendimento acerca de um sujeito que tem significativa consciência dos efeitos da pesquisa científica.

Portanto, não era possível compreender a coerência – do dito e do praticado – apenas através da observação do bispo (não era isso que queria observar naquela situação, mas, entrando na lógica proposta por ele, instiguei-me no tema da coerência). Pude observar a força do processo de socialização da igreja e da família no cotidiano dos líderes da igreja, através de seus filhos que tomavam conta da cena. Descrevo o episódio:

Caderno de campo

Cheguei à casa dos bispos. Havia um clima de jogo – entusiasmo – no ambiente, comentários sobre os jogadores que entrariam em campo, horário do jogo, outras partidas. Fiquei na sala com as crianças conversando sobre escolinha e torcida de futebol. O bispo me apresentou a um rapaz conterrâneo seu, um discípulo do período em que fora bispo na capital de seu estado. “Esse é o Elias, da USP; está fazendo uma pesquisa sobre a Sara e vai ao jogo com a gente, pois quer saber se sou a mesma pessoa dentro e fora da igreja”. Isso era o que havia entendido sobre minha fala acerca da importância de convivência entre observador e observado a fim de compreender melhor as noções sobre socialização por meio do estilo de vida. No carro, o filho mais novo pulou no meu colo; a bispa falou “Não basta observar, tem que carregar o peso”, referindo-se mais uma vez à presença do pesquisador. Conversávamos sobre assuntos diversos e eu pensava se, de fato, era importante estar ali naquele momento. Creio que uma de minhas falas fora importante para minha aproximação da bispa, através de uma sugestão que fiz a ela. Mas até aí nada... As crianças, fora do assunto, cantavam músicas e canções entoadas na igreja. No caminho, entre os bairros dos Jardins e o Morumbi, fizeram aos pais algumas indagações em busca de uma melhor compreensão, especialmente sobre as conexões entre o cotidiano e a Bíblia. O filho mais novo perguntou: “Mãe, eu sou forte?”; E obteve a resposta: “Sim, você é forte como Davi”. Uma menção a Davi, um personagem bíblico. Comentaram sobre um livro com histórias bíblicas que estavam a ler naqueles dias. Durante a partida entre os times São Paulo e Sertãozinho, pelo Campeonato Paulista, a bispa achou que o filho havia falado uma palavra não adequada aos princípios cristãos e exortou o menino, afirmando que aquilo não seria uma postura de uma criança cristã. Porém, o menino, de fato, não havia falado o tal palavrão; havia sido incompreendido e a mãe pediu desculpas a ele, reforçando o princípio de uma linguagem “limpa”. Ao verem que um irmão havia feito algo considerado errado, dois outros irmãos davam opiniões ou convidavam os pais para resolver o impasse. A conclusão era quase sempre, tanto do lado das crianças como dos adultos, baseada em conhecimentos bíblicos e princípios cristãos. (...) Na volta do jogo, o Bispo me deixou em uma avenida próxima ao local onde moro. Hoje, encontrei-o na festa de aniversário de seu filho e me perguntou se tinha chegado bem em casa depois do jogo, pois se preocupara comigo, uma vez que considera a região perto do *Jockey Club* perigosa. Perguntou se havia ido a pé. Senti-me bem, pois demonstrava alguma preocupação comigo. Esse é o cuidado ensinado pela igreja aos jovens, cuidar do outro, se importar com o outro. Mas, também é esse tipo de cuidado que os jovens demandam do bispo, é também esse tipo de contato que almejam ter com ele.

Sobre minha participação nas atividades da igreja, poderiam ser descritos diversos episódios que tinham como finalidade estabelecer contato e obter informações em situações diversas que não aquelas mediadas por um gravador. Assim, não foram poucas as situações em que carreguei criança no colo, peso, cadeiras; ou em que ajudei a arrumar o ambiente,

encher balões e varrer o chão. Essas situações eram importantes para fazer contatos, trocar ideias sobre determinadas questões que ainda não haviam ficado esclarecidas ao pesquisador. Fui chamado algumas vezes para ajudar, pois estava à toa. A fim de evitar conflitos e ser considerado insubmisso e desobediente, atendia ao pedido, pois, recorrentemente, era identificado na categoria de “jovem da igreja”.

Em um dia de culto, fui advertido por uma jovem, pois conversava na recepção do templo com dois jovens batistas e uma jovem presbiteriana, que passavam pela Rua Augusta e resolveram entrar rapidamente no templo. Estavam a passeio e não pretendiam assistir o culto inteiro. A jovem da igreja informou que o pastor havia pedido para que ninguém ficasse na porta, e me pediu para levá-los de volta ao culto. Fiquei constrangido com a abordagem ostensiva diante de meus novos informantes, e continuamos a conversar na porta. Se por um lado, como pesquisador, perturbava o ambiente, por outro lado, por ser considerado um “jovem da igreja”, me inseria no *status* de jovem rebelde.

Nesse sentido, ao longo do trabalho de campo, busquei compreender quais tipos de informações eram possíveis de ser coletadas nos espaços a que tinha acesso. Durante os cultos, foi possível compreender melhor o programa institucional de socialização juvenil da igreja, através das músicas, das mensagens pastorais, vídeos e brincadeiras. A porta do templo era um espaço importante para o estabelecimento de contatos e “consolidação” de vínculos afetivos que transcendessem a igreja e a Rua Augusta, a fim de mapear as tensões não expressas do lado de dentro. Nessa direção, em espaços como casas, lanchonetes, pontos de ônibus, rua e internet, o tema sexualidade se pôs em evidência como um dos pontos de tensão existentes na juventude.

Entretanto, em nenhum dos espaços coletivos se tornava possível dialogar mais profundamente sobre sexualidade, tema que, se abordado por um jovem com frequência diante da comunidade de fiéis, parentes e amigos, pode torná-lo malvisto e interpretado como uma pessoa fora dos “planos de Deus”. Seriam coletadas poucas informações se o diálogo acerca da sexualidade ocorresse apenas no ambiente coletivo, uma vez que a readequação das informações poderia acontecer na perspectiva de apresentar coerência não apenas ao pesquisador, mas também àqueles que participam do mesmo processo de socialização. Foram importantíssimos os momentos de conversas pela internet em ferramentas de bate-papo, emails etc.

Email enviado para um jovem da igreja, com cópia para a orientadora

E aí Mano, beleza? Aqui é o Elias da USP, lá da pesquisa da Sara. Vou enviar a mensagem por email, pois enviar no orkut não seria legal. Na real, é para ficar anônimo mesmo, pois seu nome não aparecerá em nenhuma parte da pesquisa. A única referência será: Menino que gosta apenas de menina. Pois estou usando isso para os outros casos (menina que gosta apenas de menino, menina que gosta de menino, mas acredita ser possível gostar de menina; menino que gosta de menino). Saca? Bom, não sei se você ainda só gosta de menina. Essas coisas, como tenho visto nos dados do trabalho, nunca são óbvias. Se tiver mudado alguma coisa, depois me fale, isso também é importante, pois mostra a capacidade das pessoas transitarem por vários gostos. Aquilo que é fixo num momento, em outro, não é. Outros/as jovens têm mostrado essa dimensão. Mas a questão é a seguinte: estou colhendo ainda algumas informações para a pesquisa, pois preciso dar mais detalhes. Nas ocasiões que conversamos, há muito tempo atrás, você disse que via sites pornô, que a Emanuelli era um clássico para muitos meninos (isso é show, pois me deu muitas ideias, estou escrevendo um tópico sobre a importância do pornô na "educação sexual" de jovens, especialmente dos meninos). Nesse sentido, gostaria que me enviasse alguns links desses sites que você vê ou via para eu incluir como exemplo. Pode ser qualquer site de seu acesso: vídeo, texto, notícia, fotos, de qualquer gênero de seu interesse, revistas online. E, por último, se você já entrou em algum site com conteúdos gays, por gentileza, informe. Não vou achar você "marica" por isso. Sei que você é meio machista. Hahahahah [gargalhada]. É importante ter esta informação, pois pode ser uma referência também. E aí, está namorando de novo? Se recuperou do término? Abraço. Elias²³.

Resposta: Menino (gosta só de menina)

Bom dia. Respondendo as tuas perguntas: eu gosto SÓ de menina mesmo, não acho que isso vai mudar não. Quanto aos sites, sinceramente faz uns seis meses que não tenho entrado neste tipo de site, começo a pensar que isso é uma fase mesmo, rrsr [risos]. Mas, como exemplos posso te passar: www.pornotube.com.br, www.garotasdavan.com.br. Que eu me lembre, estes dois. Ah, nunca entrei em site gay não, mas já fui na Parada Gay 3 vezes. Como visitante, é claro =D. Bom, num estou namorando não, cara; tenho tido alguns relacionamentos muito corriqueiros [ficar], mas confesso que estou com um certo medo de começar um relacionamento sério de novo, "dói" muito quando acaba. Mais perguntas, estou por aqui. Abraços.

1.6. Navegação no cibercampo

Nos primeiros três meses do trabalho de campo, apresentou-se o desafio de transmitir a informação de que havia um observador na igreja, de criar proximidade junto aos fiéis e de “consolidar” relacionamentos que viabilizassem conhecer os jovens, entender o processo de socialização e investigar a existência ou não de tensões. O desafio era fazer isso em meio a um grupo grande e bastante rotativo. No início, entrava em contato com visitantes e, depois de poucas semanas, eles paravam de frequentar a igreja. Como não fui apresentado aos jovens oficialmente pelos dirigentes da igreja, o desafio ético de que soubessem que eram observados

²³ Devo acrescentar que determinadas ações do pesquisador em início da carreira no percurso da pesquisa tem como objetivo legitimar seu trabalho e, mais ainda, “mostrar serviço”. Ao longo desta escritura, tenho descrito e analisado as relações sociais entre sujeitos (etnógrafo e o nativo), mas se faz necessário apontar que essa relação é mediada por outros sujeitos. Além dos teóricos, há ainda os orientadores que cumprem um papel fundamental, podendo “assombrar” ou “iluminar” a socialização do orientando em seu percurso intelectual. O crédito dado pela orientadora a este pesquisador foi o sustento para a criação e o processo de experimentação. O processo de orientação é também um jogo de argumentação e contra-argumentação, de negociação de teorias, métodos e interpretações, um jogo em que cada sujeito busca evidenciar seus conhecimentos e ambos são socializados.

se tornava um incômodo permanente, já que me sentir autorizado a observar os jovens não poderia ser apenas uma autorização oficial do bispo, mas, sobretudo, dos próprios jovens.

Antes de ir, pela primeira vez, à Sara – Rua Augusta, realizei uma “varredura” na internet em busca de informações acerca desta denominação evangélica em seu site oficial, páginas de relacionamento (Orkut, Yahoo Respostas, Blog’s) e vídeos (YouTube). Mario Guimarães Jr. (1999) considera que, na antropologia, é necessário se atentar para o fato de “que os grupos que se formam no Ciberespaço não utilizam necessariamente apenas uma plataforma de sociabilidade, mas sim que criam seus espaços de sociabilidade pela conjunção de diferentes plataformas, de acordo com o contexto” (*Ibidem*). Nestas “buscas” (termo próprio do ciberespaço), foram encontradas algumas notícias sobre a igreja e vídeos de atividades, quase todos com jovens como produtores e/ou personagens. No caso do Orkut, foram encontrados depoimentos de jovens sobre a igreja, questões gerais sobre passeios, lazer, encontros, música, notícias, discussões sobre temas da atualidade etc.

Foi possível perceber entre os jovens três tipos de usos das comunidades no Orkut, a saber: identificação, diálogo e ferramenta de buscas. No primeiro tipo, o mais utilizado, os associados utilizavam as comunidades para uma auto-identificação em sua lista de comunidades adicionadas ao perfil. Assim, a comunidade revela quem é a pessoa ou como pretende ser vista pelas outras. Num segundo tipo de uso, os participantes se associam às comunidades para estabelecer um diálogo no interior delas, participando e propondo tópicos de discussão, com o propósito de dialogar com outros sócios, votar em enquetes etc. O terceiro uso diz respeito a uma ferramenta de busca de participantes, amigos que são associados, pessoas desconhecidas, temas, descoberta de outras comunidades afins etc. A comunidade funciona, então, como janela de diferentes encontros com sujeitos e conteúdos.

Isso permite que centenas de pessoas de estados e países diferentes façam parte das mesmas comunidades relativas à igreja e aos grupos de jovens; o diálogo perene, porém, ocorre mais dentro de cada perfil pessoal do que dentro das comunidades. Assim, os participantes utilizam as comunidades mais para se apresentar, evidenciar seus gostos e experiências, revelar-se aos demais “orkuteiros” de “alguma forma” (aquela que são ou querem ser vistos) e encontrar amigos e com esses estabelecer um diálogo mais perene.

Para estabelecer uma aproximação dos jovens, criei no Orkut um perfil em que adicionei as principais comunidades da Sara Nossa Terra e apenas um time de futebol, do qual sou torcedor. Esperando ser encontrado por amigos de minha rede pessoal e poder assim manter contato exclusivo com os jovens, elaborei um perfil de pesquisa, não um perfil em que

se revela o Elias que gosta “disso e daquilo”, que crê “nisso” e não “naquilo”, que participa de “uma” e de “outra” comunidade.

Inicialmente, esta discussão seria apenas uma nota; entretanto, na persistência em tornar a “aventura” (NUNES, 1978; CARDOSO, 1986) etnográfica um objeto de análise antropológica, considero importante refletir sobre a não-participação em outras comunidades do Orkut, naquelas que me revelariam aos jovens pesquisados. Essa estratégia pretendia não criar (ou inviabilizar) um diálogo em que eu também fosse objeto de observação profunda por parte dos “nativos”. Encobrir minhas “experiências de fé”, familiares, culturais, políticas e educacionais poderia ser entendido como uma prerrogativa metodológica. Porém, ao analisar essa postura, a lógica que fundamentava a ação tinha como objetivo preservar o cotidiano do pesquisador fora da etnografia.

Diante dos pesquisados, havia um pedaço de pessoa, um papel (quase) em branco, uma mente com poucas opiniões e posições evidenciadas (mesmo quando demandada), com alguns poucos sinais de socialização, sem as marcas da experiência de infância e juventude. Revelando apenas os movimentos do corpo, o tom de voz, ritmo, olhares, dois ou três pontos da minha história, um ou outro sorriso irônico, o que mostrava muito, mas não tudo. No trabalho de campo como etnógrafo e, sobretudo, como sujeito, pretendia não dar notoriedade às minhas experiências de socialização e reduzir as chances de ver minha vida pessoal objetivada na análise nativa. Essa medida tinha como pano de fundo o fato de que minhas experiências eram em grande parte dissidentes em relação ao que era observado no programa institucional de socialização da igreja. Pretendia não me inserir no circuito de dádivas, na socialização em que os jovens pesquisados estavam envolvidos, como veremos no capítulo 5.

1.7. Guia: usos e abusos do caderno de Campo

Como se faz um diário de campo? Esta pergunta parece um tanto colegial, porém, é uma grande dúvida que perpassa a cabeça de muitos antropólogos em início de carreira. O que fazer com as notas de campo? Como interpretá-las e articulá-las à análise? São questões que aparecem ao longo das etapas criativas da pesquisa. Jeanne Favret-Saada (2005) aponta que, para autores como Malinowski, o diário de campo era um espaço íntimo, de liberdade e reencontro consigo fora das horas de trabalho, “um espaço de recreação pessoal, no sentido literal do termo” (*Ibidem*, p. 158). Todavia, aqui, tanto o conteúdo como a apresentação das

notas de campo pouco se aproximam do que se pode observar no caderno de campo publicado pela mulher de Malinowski após a sua morte (MALINOWSKI, 1997).

O caderno de campo é imperativo na pesquisa etnográfica. É nele que se registra o processo de conhecimento sobre o grupo. O etnógrafo não pode confiar apenas na memória; ele necessita de “bilhetes e grifos” para a interpretação a ser realizada posteriormente, como aponta Vagner Gonçalves da Silva (2006).

“No diário de campo, o antropólogo procura registrar para si e construir, aos poucos e precariamente, suas observações, sua leitura dos sistemas culturais que investiga (parentesco, rituais, economia, organização social) além de registrar *insights* (rápidos clarões de sentido que repentinamente parecem fornecer as chaves com as quais as portas fechadas da cultura do outro se abrem), anotar dúvidas e perplexidades inconfessáveis. A utilidade do diário de campo reside, entretanto, menos na objetividade dos fatos observados e mais no que ele permite enxergar *através dele*: os fatos sob a forma como os ‘inscrevemos’ e os transformamos em ‘dados etnográficos’. (...) Afinal, se o que faz o etnógrafo é escrever, como diz Geertz (1978, p. 30), e o que escreve o etnógrafo são confissões, como observa Lévi-Strauss (1976, p. 47), é possível dizer que o diário de campo indica o papel da escrita no encontro (e confronto) de culturas e de grupos sociais que o trabalho de campo propicia” (*Ibidem*, p. 64).

É provável que muitos leitores deste trabalho se perguntem pela razão de colocar as notas do caderno de campo no corpo do texto. Poderiam intuir que gostaria de comprovar que “estive lá” em busca de legitimidade no interior da Antropologia enquanto campo científico. Tenho consciência desse efeito. Contudo, ele poderia ser alcançado e o é na maior parte das escrituras etnográficas, que promovem uma intertextualidade entre observação e análise de modo contínuo, sem destaque para o “material bruto” do campo. Porém, nos interesses desta pesquisa a intenção tangencia para dimensões outras ao apresentar uma escrita, de um ponto de vista geral, inacabada.

O trabalho intelectual de manipulação das notas do caderno de campo – escritas em uma pequeníssima caderneta de papel, na caixa de mensagens do celular, num caderno eletrônico, reescritas em um computador, lidas, relidas algumas vezes e reescritas ao longo da pesquisa, tendo repetido esse mesmo processo antes de trazê-las para a escritura do modo como lhes são apresentadas – faz parte do exercício de selecionar dados, aparar arestas e ajustar o foco. Contudo, o “trabalho redondo”, como são recorrentemente denominados aqueles estudos emoldurados por um modelo de apresentação científica bastante legitimada, pode envolver o sujeito estudado de tal maneira que se perdem outras dimensões da empiria. Essas formas legítimas de escrever estão baseadas em uma tradição acadêmica pautada pelo “gosto” (uma orientação socialmente construída) e pela tradição que possui autoridade em

classificar o que é o que não é objetividade. Com isso, não se trata de apontar uma tendência na qual os demais trabalhos devam se emoldurar. Todavia, este “experimento literário” (sem perder de vista as possíveis análises objetivas já sugeridas), busca estimular e ampliar a interatividade e o exercício interpretativo do leitor a partir das bordas e sobras que não foram interpretadas ao longo da escritura.

Segundo Teresa Caldeira (1988), o antropólogo, em seus textos, apenas inscreve processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes. Nessa polifonia, ele pode apenas representar sujeitos individuais e não papéis sociais. Essa perspectiva parece ser um caminho para nossa pesquisa, que não tem como objetivo reconstruir uma totalidade daquilo que foi observado em campo, mas estabelecer conexões de sentido entre o que foi visto em campo e os conceitos disponíveis na literatura sociológica e antropológica; promover a criação e a releitura de outras categorias de análise, tais como a juventude, a socialização, a festa, o gosto, a dádiva etc.

O etnógrafo pode evocar, sugerir, provocar, ironizar, mas não descrever culturas. Finalmente chega-se ao lado oposto da etnografia clássica: autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade; não analisa, apenas sugere e provoca. Com isto, a concepção do leitor muda radicalmente: ele não é mais aquele que se informa, mas deve ser agora participante ativo na construção do sentido do texto, que sugere conexões de sentido (*Ibidem*, p. 142 e 143).

O Ciberespaço e os avanços da comunicação permitem que várias janelas de leitura se abram e estabeleçam muitos desenhos interpretativos, de construção e apresentação de conteúdos. Em blog's, é bastante comum haver espaços para comentários e emendas ao texto. No entanto, é ainda um desafio para a antropologia possibilitar a interatividade entre escritor e leitor, mais ainda em casos de escrituras de trabalhos que têm como alvo títulos acadêmicos por meio de teses e dissertações. Nesse contexto, o escritor aparece, na maior parte das vezes, sozinho com sua própria verdade acerca dos nativos e com seu conjunto de citações de autores consagrados.

O que fazer com o caderno de campo? O que fazer com as informações e dados escritos nele? Busquei escrever muito desde os primeiros contatos, o que me permitiu, seis meses depois, ter uma ideia dos elementos mais importantes para os meus objetivos de investigação. Daí, ciente de que escreveria uma dissertação de mestrado, busquei elaborar uma proposta, que continha capítulos com as grandes discussões do trabalho, de modo que, ao fazer balanços constantes das notas do caderno de campo, eu pudesse inseri-las nessa

estrutura²⁴. Cada vez que inseria as notas de campo na estrutura ou mudava de lugar, já não era mais a mesma nota que havia sido escrita, lida e reescrita; era um novo conjunto de códigos e sentidos que se evidenciavam, chamando a atenção para as possíveis reflexões, formas confusas e incapacidade de o antropólogo, sozinho, explorar e aprofundar seus potenciais significados, janelas e *links*. Nesse sentido, o conteúdo da escritura permanece aberto e um tanto confuso, comprovando o que aponta George Marcus (1994) sobre os “textos confusos”, que

são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto aos modos de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores (*Ibidem*, p. 17).

1.8. Operação de Pausa

Gilberto Velho (1980) alerta que o fato de o antropólogo partilhar patrimônios culturais com os nativos não deve iludi-lo sobre as discontinuidades e as diferenças provindas de experiências específicas de socialização. Nesses termos, no encontro etnográfico, deve-se observar a complexidade institucional, a coexistência de tradições culturais que expressam visões de mundo diferenciadas e até contraditórias, que influam tanto no formato de oferta como no tipo de dado que é ofertado. Não menos importante é a tarefa de estranhamento do próprio antropólogo em relação às suas próprias experiências afetivas (FAVRET-SAADA, 2005) em campo e à sua socialização. Mas, para que tal empreendimento seja possível, é

²⁴ O procedimento de balanço das notas de campo seguiu o seguinte procedimento: Etapa 1: inclusão das notas de campo em tópicos criados a partir dos objetivos gerais da pesquisa e tópico do projeto (juventude, socialização e igreja evangélica); Etapa 2: subdivisão dos tópicos da Etapa 1 em novos tópicos a partir da diversificação dos dados. Nesta etapa formaram-se nove subtemas: a) agendamento da sexualidade juvenil; b) agentes da socialização; c) dados e informações gerais; d) estrutura de socialização; e) juventude, religião, conversão e transito religioso; f) outras tensões – liderança e comportamento cristão; g) sem classificação; h) temas – família, escola, trabalho, lazer, gosto cultural, mídia; i) urbano e mobilidade. Até a fase dois, as notas eram classificadas em tabelas na plataforma do editor de texto. Até este momento, incluí as notas em capítulos. Para a terceira etapa, utilizei o programa *NVIVO*, por conta do crescente volume de dados resultantes de transcrição de entrevistas, gravações de cultos, eventos e atividades observadas, filmadas, fotografadas e gravadas. Na terceira etapa, fiz subdivisões dos nove tópicos da segunda etapa. Como exemplo, cito o Tópico A. (Agendamento da sexualidade juvenil): a.a) casamento; a.b) família; a.c) ficar; a.d) gravidez; a.e) líder; a.f) mídia; a.g) namoro; a.h) noivar; a.i) orar; a.j) pornografia; a.k) prostituição; a.l) sexo antes do casamento; a.m) sexo depois do casamento; a.n) ato sexual; a.o) eventos. Contudo, não utilizei todas as ferramentas do programa *NVIVO*, fazendo a análise de forma manual. Imprimi cada uma das nove categorias e suas subcategorias e, conforme as temáticas gerais que desejava discutir, fiz a análise. O procedimento ocorreu da seguinte forma: 1 – Impressão das categorias em folhas de ofício com margem direita expandida; 2 – leitura e escrita de resumos e *insights* na margem direita; 3 – Seleção de trechos que evidenciavam melhor os significados atribuídos ao tema; 4 – Escritura dos capítulos e tradução dos significados atribuídos à estrutura simbólica da socialização.

necessário que cada pesquisador encontre uma forma de se familiarizar (ou se estranhar) com aquilo que foi interiorizado por ele, como fiz, escrevendo uma autobiografia, buscando compreender o que foi vivido por mim e o que foi observado em campo, as possíveis conexões e desconexões. Assim, creio que essa busca de renovação permanente do método etnográfico é, quase sempre, resultante da luta antropológica contra o etnocentrismo, seja do pesquisador em relação ao nativo seja do nativo em relação ao pesquisador.

Portanto, esta escritura é resultante do encontro etnográfico de um antropólogo de baixa idade, mas também de um antropólogo em processo de formação em seu ofício. No tocante às pessoas pesquisadas, não são apenas jovens; porém, independentemente da idade, são todas jovens nativas, pois a experiência de ser sujeito de uma pesquisa antropológica também lhes é recente. Nesse encontro, o etnógrafo estava construindo seu ofício de pesquisador ao mesmo tempo em que os nativos construam seus ofícios de pesquisados, pois não se pode ter dúvidas da capacidade que as pessoas nativas têm de moldar comportamentos, discursos, situações quando estão sob a mira do pesquisador, como já foi observado por outros antropólogos (ZALUAR, 2000; SILVA, 2006, dentre outros). Nas reflexões que tece e nas práticas que dispõe à observação do etnógrafo, o nativo se torna um intelectual e mediador de sua própria experiência social, mas também “refém” de uma análise antropológica, por vezes desumanizadora, mesmo que orientada por uma perspectiva utópica de humanização. O antropólogo hermeneuta se vê duplamente exposto. No campo, vê-se exposto à observação do nativo que lhe demanda minimamente certo engajamento em suas perspectivas. Imagina se eu fosse visto tomando uma “cervejinha” no bar ao lado da igreja, região da cidade de meu lazer, ou se fossem identificados os meus posicionamentos sociais em comunidades virtuais! Isso inviabilizaria parte da confiança, especialmente dos líderes do grupo. Segundo, vê-se exposto na escritura de seu trabalho, quando abre a caixa preta de suas experiências afetivas, analisando-as antropológicamente. Imagina caro leitor, o antropólogo com medo dos nativos! Mas não só deles, também de sua comunidade de pares/profissional! Medo de não manejar adequadamente uma literatura que está permanentemente disputando em torno de legitimidades científicas. O encontro etnográfico é um encontro entre diferentes sujeitos do saber, no qual cada um se revela em parte e não em sua totalidade. Por sua vez, a totalidade das culturas vividas pelos atores sociais e narradas pelos antropólogos (MAGNANI, 2009) é encontrada na articulação do fato social (LEVI-STRAUSS, 2003). Há momentos, no entanto, em que são compreendidas apenas algumas conexões de sentido entre

a experiência concreta de grupos e sujeitos e os conceitos disponíveis na literatura antropológica.

Assim, a ciência antropológica se diferencia das ciências naturais e exatas, pois se vê como parte constitutiva da construção do saber, que somente ocorre no encontro e na parceria dialética entre o “eu” e o “outro” (entre antropólogo, nativo, comunidade de pares/profissional e literatura). É, portanto, essa forma eclética de pensar conceitos e fazer literatura a grande contribuição da antropologia para as ciências e para si mesma. Assim, o encontro etnográfico pode ser visto como um encontro socializador que permite a renovação do próprio universo simbólico da antropologia bem como a socialização dos “neófitos”. Permitam-me concluir com o lúcido entendimento do mestre:

É por essa razão muito profunda, que se prende à própria natureza da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto, que o antropólogo necessita de experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação, antes do qual ele poderá possuir conhecimentos descontínuos que jamais formarão um todo, e após o qual, somente, estes conhecimentos se “prenderão” num conjunto orgânico e adquirirão um sentido que lhes faltava anteriormente (LEVI-STRAUSS, 1991, p. 415-416).

Capítulo 2 – Tempo de festa: o contexto da socialização

“Este é um tempo de festa / Este é um tempo de louvor
Pra celebrar aquele que primeiro nos amou
Transformou nosso choro em riso
Nos deu novas vestes de louvor
Prá celebrar aquele que primeiro nos amou
Nos tirou do império das trevas / E nos deu perdão e paz
Arrancou todas as feridas / Nos fez felizes demais
Festa, alegria / É uma dança de celebração
Ao único digno / Jesus, seu nome é Jesus
Festa, alegria / É um povo que se reúne aqui
Diante do trono do Rei / Do Rei dos reis
Seu nome é Jesus
Cantamos de alegria ô ô ô ...
Dançamos de alegria ô ô ô ...
Pulamos de alegria ô ô ô ...
Gritamos de alegria ô ô ô ...”
Compositora: Ana Paula Valadão – Ministério Diante
do Trono²⁵

2.1. Dia de festa: um sábado “típico” de jovens da Sara – Rua Augusta

Neste capítulo, pretendo refletir sobre o contexto da socialização juvenil na igreja evangélica. A seguir, descrevo um sábado “típico” de jovens da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta. São informações e dados coletados durante o primeiro ano de trabalho de campo, em observações de cultos e outras atividades, conversas com os jovens e pastores que permitiram reconhecer diferenças e regularidades na vivência de um sábado, dia em que ocorre o principal culto de jovens (Arena Jovem). Sem essa descrição, o leitor, ao final, se perguntaria: Como é a igreja pesquisada? Como é o ritual? O que os jovens fazem no templo e fora dele? Porém, ao concluir a leitura desse trecho, o/a querido/a leitor/a ficará com muitas indagações e mais dúvidas do que esclarecimentos, pois devo adiantar que essa descrição é parcial, atentando para introduzi-los/as aos problemas de pesquisa: estratégias e tensões no processo de socialização na igreja, com foco na interação entre os sujeitos (pastores, líderes de jovens, jovens líderes e jovens discípulos) e sobre a tensão em torno da sexualidade. O que está exposto nas próximas linhas não reflete a grandeza de fenômenos

²⁵ Esta música é de um grupo evangélico mineiro, chamado Diante do Trono, um dos principais na atual cena musical evangélica. Ela reflete o espírito “renovado”, pentecostalizado, festivo, da sociabilidade e da fé entre evangélicos brasileiros.

observados, pois cada um deles poderia ser um tema de estudo; além disso, parte dessas tematizações sobre cultos evangélicos já foi abordada por outros pesquisadores (Maфра, 2001, Mariano, 1999, Andrade, 2005, dentre outros).

Aos sábados, descendo a Rua Augusta a partir da Avenida Paulista em direção aos bairros dos Jardins, à noite, é possível encontrar um grande número de jovens aglomerados em frente à igreja. Neste dia da semana, ocorrem os cultos dos jovens chamados de Arena Jovem. A partir de uns 40 minutos antes do início do culto, observa-se a chegada dos jovens. Os jovens líderes e os líderes de jovens (adultos) chegam primeiro para desenvolver atividades organizativas, reunir seus discípulos e esperar seus visitantes. Alguns jovens chegam ainda mais cedo, por volta das 17 horas, para participar da Escola de Vencedores, um espaço de formação bíblica para novos convertidos ou evangélicos recém chegados a Sara. Os jovens vão se aglomerando desde a descida do ônibus, ou do metrô, até a igreja. Alguns vêm de casa, outros do trabalho ou de passeios vespertinos. Eles vêm de ônibus e/ou de metrô, não precisam andar muito entre o transporte e o templo. Os que vêm de carro são minoria. Eles se juntam ao longo do caminho e seguem trocando informações, contatos físicos, como tapas, empurrões, carinhos, falando alto, na maior parte das vezes são amigos e utilizam o contato físico como parte da sociabilidade. Uns vinte minutos antes do culto começar, a frente do templo fica lotada de jovens, alguns sentados na rampa de uma agência bancária, que fica ao lado do templo, conversam, cumprimentam-se com toques de mãos e abraços, alguns meninos mais animados pulam em cima uns dos outros. Ao chegar, em geral, vão até o interior do templo, colocam as mochilas e pertences em uma cadeira e retornam à calçada. Há jovens que vão com skate para a igreja; alguns deles vêm fazendo manobras desde a Avenida Paulista; mais recentemente, têm aproveitado a reforma das calçadas da avenida para fazer manobras; alguns aproveitam o fechamento do sinal para descer um trecho do quarteirão em frente ao templo. A maioria dos jovens passa nos banheiros, que ficam na entrada do templo e no subsolo, para fazer os últimos retoques no corpo, priorizando os banheiros do andar de cima pelo fato de terem um grande espelho. Alguns jovens meninos estão sempre preocupados com a arrumação do cabelo, desde os jovens com visual (ou estilo) “emo”²⁶ até aqueles que têm os cabelos raspados, passam no banheiro, arrumam as sobancelhas, retocam a maquiagem, reforçam o lápis preto em torno dos olhos, ajeitam o topete ou o *moicano*. No caso das meninas que se maquiavam, é preciso incluir o batom²⁷. Alguns jovens aproveitam o início do culto para vender alguma guloseima, mas, em geral, os jovens compram no final do culto, visto que estão com mais apetite e fome. Não há culto em que todos entrem sem que seja necessário alguém passar na porta e chamá-los. Às vezes, alguma pessoa passa gritando: “vamos entrar, vamos entrar, vai começar, vamos entrar”. Ironizam e brincam, no sentido de não parecer que estão tolhendo a liberdade daqueles que ainda se encontram fora do templo. Os jovens entram e se acomodam em uma das três fileiras do templo; quando se dividiam três equipes, cada uma ficava em uma fileira²⁸. No momento em que passou a haver apenas duas equipes, a fileira central veio a acomodar membros das duas equipes; cada lado do templo é enfeitado por cores de cada equipe, verde para Arena 1 e vermelho para Arena 2, antes cor preta para a equipe que se fundiu. Algum dos líderes de jovens vai ao púlpito, fala algumas palavras de ânimo e explica os motivos do culto, que todos estão ali para “adorar a Deus”, “conhecer mais a ele” e “sentir o toque dele” (sensibilizarem-se). Fazem uma oração explicitando novamente esses desejos e motivações, intercedem para que cada pessoa seja sensibilizada pelo

²⁶ Como lembra Raphael Bispo (2009), o universo “emo” não é homogêneo, mas cheio de tensões. Aqui, refiro-me àqueles que gostam de punk e rock, cantam e têm bandas com esses estilos e são conhecidos pelo grupo em função da significativa emotividade romântica. Alguns jovens se identificam como tais, outros são “acusados” por colegas devido ao estilo de se vestir e se comportar; nesse caso, as categorias punk, roqueiro e “emo” se confundem. Contudo, como pude observar, esses estilos mudam muito rápido, às vezes se apresentam como um estilo de final de semana ou de temporada. Durante a semana, alguns desses jovens precisam usar terno, roupas sociais, porque trabalham; ou simplesmente se cansam do estilo diário e adotam outros. Mas no tempo em que o estilo é vivido, ele possui centralidade na experiência de lazer. Enquanto a roupa social é o marcador do trabalho, da seriedade, do compromisso, o lápis preto no olho, nos finais de semana, compõe os rituais de lazer e expressa no corpo a transgressão ao modelo “formal” e “certinho” do trabalho executivo.

²⁷ Não entrei no banheiro das meninas. Pelo que me informaram, elas fazem quase o mesmo que os meninos: “coisas de meninas, a gente se arruma”.

²⁸ Equipes são grandes grupos de jovens liderados por um casal de adultos.

Sagrado. Em seguida um grupo de música assume os trabalhos, geralmente um violonista, um guitarrista, um baixista, um baterista, um tecladista, de três a quatro *backing vocals* e um cantor principal, responsável por animar os fiéis a cantarem com maior harmonia, contentamento e alegria. Os jovens são convidados a se deslocar de seus lugares em direção à frente; a maioria muda de lugar; muitos vão após a insistência de amigos ou de jovens líderes. Enquanto tocam as músicas, há um grupo de dança que coreografa as letras das músicas. As meninas reproduzem os mesmos passos dançados pelos dançarinos, enquanto os meninos pulam mais, fazem outros tipos de movimentos, diferentes dos do grupo de dança, e organizam constantemente uma *morche*²⁹. Depois de algumas músicas, um líder de jovens, pastor ou bispo, sobe ao púlpito e retoma os motivos pelos quais os fiéis estão ali, formula uma mensagem, em torno de três minutos, num tom profético, chamando as pessoas “tocadas pelo Espírito” (motivadas) a saírem de seus lugares e se dirigirem à frente a fim de receber oração. A maioria dos que vão até o altar, ajoelham-se, poucos ficam em pé e outros deitam o tórax no palco, colocando o rosto sobre o piso de carpete vermelho. Os pastores e líderes, entre os jovens, colocam as mãos sobre a cabeça de cada um, fazendo breves orações; em algumas situações, utilizam um óleo para ungir as pessoas, colocando um pinga nelas³⁰. Nesse momento, muitos jovens choram, pedem perdão pelos pecados cometidos ao longo da semana, fazem pedidos sobre as dificuldades da vida cotidiana, outros vão à frente para acompanhar novos convertidos, ainda inibidos diante das novas práticas de cultura da igreja. Durante a oração, o grupo de louvor prossegue nos cânticos em voz baixa e vão aumentando o volume conforme a oração é concluída; na conclusão, passam a cantar mais alto junto com a igreja, como se fosse uma apoteose. Os jovens são convidados a cantar junto com o grupo de louvor, parecendo que a oração é uma forma de reativar a relação com o Sagrado e a música uma expressão de uma relação estável e sem culpas. O grupo canta mais algumas músicas e, posteriormente, entra novamente um pastor ou líder de jovem dizendo sobre a necessidade de conquistar mais fiéis para o evangelho na cidade de São Paulo. O líder, durante a oração, às vezes, pede aos jovens para que apontem suas mãos em direção às suas casas, bairros, escolas, faculdades, trabalhos ou quaisquer outras localidades em que eles desejam que pessoas de seus convívios se convertam. Os jovens oram com muita ênfase nos termos, como “queremos ganhar São Paulo para o Senhor Jesus”, “essa cidade já está ganha”, “em nome de Jesus”, “profetizo a vitória, São Paulo já é do Senhor”. O mesmo líder, ou outro, sobe, durante o louvor, no palco e fala da importância de se louvar a Deus também com dízimos e ofertas; em alguns cultos, falam sobre a importância do Parceiro de Deus, outra modalidade de contribuição para a igreja; ressaltam a relevância dos projetos sociais, como creches e casas populares, além da aquisição de redes de TV e rádio para a difusão do evangelho. Em seguida, se canta uma música e as pessoas colocam suas contribuições em envelopes alocados nas cadeiras, caminham até o palco e depositam os envelopes em uma de duas cestas que são seguradas, aos sábados por jovens

²⁹ A *morche* não ocorre apenas na Sara. Ela é realizada em shows e apresentações musicais com um “som mais pesado” do tipo rock, num ambiente animado e com pessoas em estado de euforia. Reúne-se um grupo de pessoas em uma roda mais ou menos desorganizada, cada uma movimentando seu corpo ofensivamente e defensivamente em direção às outras pessoas, utilizando os cotovelos, as pernas e os pés. Os toques atingem as costas, o tórax e o abdômen; em outras palavras, se chuta, se bate, se empurra, se apanha e se acotovela. Trata-se de uma forma de sociabilidade, na qual o objetivo maior é a brincadeira em si, sem outras pretensões mais amplas, porém não deixa de ser um contato másculo entre os que participam, principalmente os meninos e as meninas “que curtem rock pesado”, especialmente porque muitos deles consideraram as agressões “coisa de menino”.

³⁰ O óleo é um elemento simbólico da cosmologia evangélica presente em várias passagens bíblicas (Êxodo, 30: 22-38; Salmos, 45: 7-8; Mateus, 2:11, dentre outras): “Está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da igreja, e orem sobre ele, unguendo-o com azeite em nome do Senhor.” (Tiago, 5:14). Seu uso não se restringe às igrejas da onda neopentecostal, mas também a muitas denominações tradicionais. O óleo é passado nas mãos, na testa, no topo da cabeça, em alguns casos colocado no lugar do problema e, em geral, utilizado em cultos e, por pastores, nos fiéis. Porém, o óleo não é mais um instrumento apenas do pastor ou sacerdote, mas “qualquer pessoa pode adquirir o seu por um preço bem baratinho”, como ironiza uma jovem entrevistada. Como pude conferir, há sites especializados em venda desse óleo, que pode variar de R\$ 1,65 (composição: Azeite de Oliva, Óleo de Flores Frescas) a R\$ 89,90 (sem especificação da composição, mas vem em uma embalagem em formato de uma pequena botija de porcelana acompanhada de embalagem (saquinho) para presente, indicando na propaganda “presenteie seu pastor e líder”). Na loja virtual, podem ser encontrados recipientes específicos, tais como miniaturas de chifres com óleo (De R\$ 37,90 por R\$ 29,90, na promoção) fazendo lembrança à unção de Davi (I Samuel, 16) e de Salomão (I Reis 1:39) como reis de Israel. A venda é respaldada por versículos bíblicos que acompanham cada propaganda (Óleo da Unção, 2010). Sobre elementos mágicos nas igrejas evangélicas cf. Oro, 1997; Mariano, 1999; Silva, 2006; dentre outros.

líderes e aos domingos por pastores ou líderes de jovens. Ao finalizar a música e a “entrega” dos dízimos e ofertas, as duas pessoas levantam os cestos em direção ao palco e o coordenador do ofertório, geralmente, se agacha e coloca as mãos sobre os cestos, solicitando ao Sagrado que dê prosperidade aos fiéis, multiplique o orçamento familiar, melhore as condições de trabalho e de salário; pedem também sabedoria na gestão daquele recurso para que a “obra do Senhor” seja multiplicada, ou seja, para que a infra-estrutura da igreja e do templo melhore para que possam abrir mais templos, pagar os honorários dos funcionários da igreja, responsáveis pela portaria, serviços gerais, assistência contábil, audiovisual, além de alguns pastores e bispos que trabalham em tempo integral na igreja. Após o término do louvor, alguém sobe ao palco e chama o mensageiro da noite; antes disso, diz que deseja saber se as equipes estão no templo: “quero saber se Arena 1 está aí?” Os jovens líderes, sabendo que serão perguntados, já iniciam as movimentações, alguns tentam animar a equipe, lembram as letras e melodias dos “gritos de guerra” e distribuem adereços. Ao serem chamados, levantam-se, estendem bandeiras e um bandeirão que encobre boa parte da fileira, balançam pompons (Arena 1) e dedos com o número da equipe (Arena 2) simbolizando também um “V” de vitória, gritam, sapateiam, batem palmas etc. Fazem tudo que possa produzir barulho e mostrar a animação da equipe na “disputa santa” com as equipes “rivais”. Ao serem perguntados “cadê o Arena São Paulo”, os participantes das equipes movimentam os braços como um pêndulo, ao mesmo tempo batendo palmas, de um lado ao outro; no final da movimentação, para cada lado, gritam “Arena” e jogam as mãos para cima e para o infinito; repetem esse movimento três ou quatro vezes e no último gritam “Jesus”³¹. Geralmente, o mensageiro do culto informa o tempo da mensagem, em torno de quinze a vinte minutos; contudo, é recorrente o prolongamento desse tempo. O aviso sobre o tempo serve para tranquilizar as pessoas, permitindo que possam se planejar psicologicamente. Quando o tempo ultrapassa, geralmente avisam: “já estou acabando”, mas reforçam que há uma última mensagem que não pode ser sonogada. A leitura da Bíblia (que raramente é carregada à vista, mas dentro de mochilas, bolsas ou bolsos de calças e blusas) é realizada pelos jovens em suas próprias Bíblias, em Bíblias de colegas ou no celular, *lap top´s* e *palm top´s*. As mensagens aos sábados giram em torno do tema família, comportamento cristão, moral, expressão do evangelho em diferentes ambientes, como escola, grupos de amigos, trabalho. Há alguns cultos em que são tratados temas mais específicos, como saúde, nutrição, condicionamento físico, psicologia, ministrados por pastores ou membros da Sara profissionais da área³². Os mensageiros, aos sábados, utilizam termos mais comuns ao contexto juvenil, chamando os jovens de “cara”, a fim de se aproximarem deles e tornar a mensagem mais significativa. Ao final da fala, o mensageiro chama as pessoas à frente e mais uma vez fazem uma oração parecida com a anterior. Ao encerrar, pedem apenas, aos visitantes, que fiquem na frente e, aos que estão no templo pela primeira vez, que se dirijam ao palco. Alguns resistem ir, mas os amigos que os chamaram ou os jovens líderes insistem para que se desloquem em direção ao altar. O coordenador desse momento mostra um pequeno livreto que será presenteado a eles. Quando todos os visitantes estão na frente, faz-se uma “oração de entrega”, em que as pessoas são convidadas a repetir as frases ditadas pelo pastor ou líder: “senhor Jesus, eu te recebo como único e suficiente salvador da minha vida. A partir de hoje minha vida não será mais a mesma...”. Trata-se de uma oração de conversão, de declaração, de adesão à fé em Cristo e no Evangelho, pois na Sara se acredita que, quando as pessoas ora essas palavras, cria-se uma conexão entre elas e o Sagrado; a partir desse momento, elas estão “salvas” por Jesus Cristo³³. Enquanto os visitantes estão de olhos fechados, uma

³¹Observei coreografia semelhante a essa em outros templos da Sara Nossa Terra, a saber: Belo Horizonte, Florianópolis, Goiânia, Palmas, São Paulo (Brooklin – Zona Sul), resultado de trocas realizadas em celebrações nacionais em Brasília e via internet.

³²Tentam com isso socializar não apenas para uma vida mais saudável, mas, sobretudo, para a possibilidade de conexão entre conhecimento científico e princípios de fé; afirma-se, com isso, a importância de ser um profissional “a serviço do Reino de Deus”, ou seja, ser ao mesmo tempo um trabalhador e um evangélico bem sucedido que use seus conhecimentos técnicos e religiosos para criar condições de melhoria de vida para outros fiéis e pessoas não-convertidas. A “qualidade da mensagem” é também um dos agregadores de valor da igreja e tem efeito atrativo sobre os jovens que vêm da periferia da cidade, onde muitos pastores não possuem uma boa formação, e encontram os pastores da Sara, considerados “mais inteligentes”, “atualizados” etc.

³³Em outras igrejas evangélicas, como Batistas, Presbiterianas, Assembléias de Deus, dentre outras, a abordagem para a “oração de entrega” ou “apelo” são distintas da Sara. Não se ora com todas as pessoas; apenas aquelas que se sentem sensibilizadas a “aceitar Jesus como salvador e senhor” de suas vidas são convidadas para que se dirijam à frente, quando é realizada uma oração mais ou menos nos mesmos termos. Pois consideram que esse momento depende de uma decisão da pessoa “aceitar” ou não o “apelo”. Em alguns casos, deixa-se que a

equipe de jovens líderes distribui faixas para duplas de pessoas e, ao finalizar a oração, quem coordena o momento informa a cada pessoa que naquele instante ela “fez a oração mais importante de sua vida” e que a partir daí “terá uma nova família”, solicitando que olhe para trás. Ao olhar, os jovens que estão na platéia levam as faixas com dizeres de boas vindas, aplaudem, gritam e assobiam. Alguns jovens que se dirigiram à frente ficam com uma fisionomia de surpresa e contentamento. Em uma esfera litúrgica de entusiasmo, os visitantes e “novos convertidos” são abraçados e convidados a se dirigirem à direita do palco, onde recebem o livreto e uma equipe de jovens líderes anota seus nomes e telefones para que a igreja entre em contato naquela mesma semana. Em seguida, algum pastor ou líder de jovens, ora solicitando ao Sagrado que proteja as pessoas no retorno aos seus lares, que as condições da vida cotidiana dessas pessoas melhorem e que a igreja se torne mais forte e conquiste mais fiéis. Ao concluir o culto, os jovens se abraçam, alguns se dirigem à recepção assumindo tarefas de vendas de guloseimas, a fim de angariar recursos para a própria passagem de retorno ou para a de seus amigos e discípulos. Vende-se também para juntar dinheiro para a equipe visando a ida de mais pessoas às viagens de acampamento e celebrações na cidade de Brasília – DF. Antes que as pessoas saiam e se dispersem, os jovens líderes tentam reunir rapidamente todos os membros de suas equipes e os respectivos visitantes. Ao juntar todos, distribuem enfeites e adereços. Fazem uma apresentação dos visitantes, perguntam os nomes, na maior parte das vezes cantam uma música: nome da pessoa + é legal, nome da pessoa + é sensacional: “Shayene é legal (duas vezes), Shayene é sensacional”. Mencionam o nome do jovem que a trouxe à igreja a fim de que ele seja reconhecido pelos demais como uma pessoa que “trouxe mais uma vida para Jesus”. As pessoas da equipe abraçam o visitante e explicam que vão fazer o grito da equipe; ensaiam uma ou duas vezes; alguém segura a letra da música em um cartaz e todos cantam juntos, bem alto. Cada equipe, num canto da igreja, espera a outra para cantar o seu grito e todos ouvirem. Os líderes de equipe (pastores e líderes de jovens) oram com os jovens, dão algum aviso. Geralmente, após esse instante, o pastor líder da equipe Arena 1 convoca os jovens líderes e seus discípulos (Timóteos, Doze) para uma breve reunião, a fim de confirmar os objetivos e “metas” da equipe e fornecer novas coordenadas de trabalho evangelizador. Os jovens líderes fazem pequenas rodas com as cadeiras no templo, oram e conversam com seus discípulos e visitantes, reafirmam os valores da igreja, objetivos e metas das equipes, reforçam avisos. Às vezes, é necessário que o porteiro e o sonoplasta dispersem os jovens, desliguem a aparelhagem de som, comecem a apagar as luzes e fechar às portas. Indo embora, os jovens sobem a ladeira da Rua Augusta para pegar ônibus na Avenida Paulista, Rua da Consolação, Avenida Nove de Julho etc. Quem mora no extremo Sul, pode descer a Rua e pegar à esquerda, cruzar algumas ruas dos Jardins e chegar na Avenida Nove de Julho; mas é mais comum fazerem um caminho mais longo que passa pela Avenida Paulista e pelo Masp, um museu de arte contemporânea, símbolo da cidade. Outros jovens se aglomeram no ponto da Rua da Consolação em direção aos bairros da Zona Oeste e cidades vizinhas como Taboão da Serra e Osasco; brincam uns com os outros; em algumas situações, é possível observá-los portando caixas de lanche, salgados e esfirras, compradas em lojas de *fast-food* da região da igreja; outros passam em um carrinho de cachorro quente localizado na Rua Frei Caneca com Avenida Paulista, aproveitam para conversar alguns minutos, fazer alguma reunião com os discípulos, como aquela realizada no final do culto no templo, porém com caráter ainda mais lúdico. Os jovens que moram na Zona Leste e nos bairros que vêm até a metade da Zona Sul costumam fazer o percurso de metrô para economizar tempo; alguns ainda pegam outra condução de ônibus para chegar ao bairro. Geralmente, os jovens andam em turmas de pelo menos quatro pessoas. Casais de namorados chegam ou vão embora sozinhos, pois os momentos de encontros afetivos ocorrem, majoritariamente, quando se tem tempo, fora das imediações do templo e dos dias de culto. A turma de jovens fica junta o maior tempo possível; alguns pegam ônibus até certo ponto com a turma, descem e embarcam em outra condução em terminais, corredores de ônibus, linhas de metrô e trem, usufruindo dos direitos adquiridos com o bilhete único, que permite a utilização de até quatro conduções durante três horas com a mesma passagem paga no primeiro ônibus, sendo que nos domingos e feriados o tempo expande-se para oito horas. Trocam mensagem no celular sobre fatos que se esqueceram de comentar e recebem ligações dos líderes. Ainda quando chegam ao lar, aqueles que têm internet, se comunicam, via MSN ou Orkut, com aqueles jovens com quem estavam até pouco tempo atrás. Alguns vão dormir na casa uns dos outros, outros ficam na internet durante a madrugada³⁴.

pessoa decida com o tempo se ela aceita ou não “Jesus”; assim, aceitar a Jesus não é um evento pontual, mas um processo.

³⁴ Aqueles que não têm internet banda larga esperam o horário de meia-noite para que possam utilizar a modalidade internet discada e, assim, economizar na conta telefônica, mas não é comum, aos sábados, terem de esperar muito, pois chegam em casa por volta desse horário.

Alguns, especialmente os meninos, relatam que aproveitam a madrugada de sábado para assistir, eventualmente, a um programa erótico que passa em um canal aberto de televisão ou mesmo para acessar conteúdos pornográficos na internet. Outros informam que antes de dormir lêem trechos da Bíblia e oram. Agradecem a Deus pelo dia, pelas experiências vividas e pedem perdão pelos pecados cometidos. Todos esses fatos (a sociabilidade, a socialização, o erotismo etc.) constituem os motivos que levarão os jovens a voltar à igreja no próximo sábado com uma fé mais firme ou mais abalada, necessitando repetir os mesmos processos de interação com os jovens, os líderes e o Sagrado. Ou ainda, todos esses fatos formam os motivos pelos quais alguns jovens não voltarão à igreja nem no sábado, nem no domingo, mas poderão voltar de vezes em quando, mudar de igreja ou não frequentar nenhuma igreja evangélica³⁵.

2.2. Hoje a festa é lá na minha igreja: provocações a um estilo de vida³⁶

Há dois tipos de festas na igreja. Algumas possuem referência direta na Bíblia ou são tradicionais no meio evangélico; outras, dirigidas para lazer e diversão, não perdem o foco da evangelização. Durante o trabalho de campo, observei duas celebrações de Natal (*Cantata de Natal*), ocorridas no final de semana anterior ao dia 25 de dezembro, com a participação de crianças e dos principais músicos da igreja, tanto adultos como jovens; uma celebração de ano novo (*Culto da Virada*), dirigida a toda a igreja até um pouco depois de meia noite, quando as pessoas saem do templo para ver os fogos na Avenida Paulista; para completar a noite, geralmente os jovens se reúnem numa outra festa organizada pelos líderes; duas celebrações de Páscoa (*Festa dos Tabernáculos*), em que é construído um cenário réplica do templo de Israel para que as pessoas passem por cada uma das três partes do templo e possam confessar pecados e receber o “toque” do Espírito Santo (serem sensibilizadas espiritualmente); participei também de treze ceias (*Santa Ceia – Culto de Ceia*), que ocorrem uma vez por mês, aos domingos, na qual as pessoas relembram a morte de Jesus Cristo, na perspectiva de reafirmar os valores e mensagens postas pelo evento da crucificação³⁷.

³⁵ No caso do acesso a conteúdos pornográficos não se pode generalizar, assim como não se pode generalizar que todos os jovens orem e leiam a Bíblia antes de dormir. O tema da pornografia será abordado no capítulo 4.

³⁶ Parte desse capítulo foi apresentada no 36º Encontro Anual do Centro de Estudos Rurais e Urbanos CERU-USP. O título referenciava-se na música *Festa no Apê* “imortalizada” na voz do cantor Latino. Agradeço às contribuições das colegas da UFRGS estudiosas da música expositora de comunicações e dos colegas do GPS importantes contribuições para a conclusão do trabalho.

³⁷ A ceia é composta por dois “elementos”: vinho (suco de uva) e pão (no caso da Sara, sem fermento). Sobre a “Santa Ceia”, Anelice Andrade (2005), em pesquisa sobre jovens evangélicos no litoral de São Paulo, fez uma boa descrição. Porém, na Sara, destacam-se os fatos de os participantes da igreja quebrarem o pão e trocarem os pedaços com os colegas, análogo ao que Jesus fez na ceia com seus discípulos, simbolizando partilha, comunhão e, principalmente, o modelo organizativo (um líder e doze discípulos) que analisaremos no próximo capítulo. Além disso, como observado por minha namorada, que foi uma vez ao templo comigo, na Sara “não se tem muito critério” de quem “toma” (participa) ou não “toma ceia”, até mesmo crianças costumam tomar, ou melhor, o critério é amplo, no sentido de que, como Jesus morreu por todos os seres humanos, não se proíbe as pessoas da participação. Em outras igrejas “tomar ceia” é apenas para aquelas pessoas já batizadas e “em comunhão com a igreja” (que seguem o programa institucional). Há pessoas que não tomam a ceia, por decisão própria, por “estarem em pecado”. Há aqueles que pedem perdão enquanto os elementos são distribuídos pela igreja. O pastor

Na Sara Nossa Terra da Rua Augusta, observei algumas festas da dimensão “lazer e diversão sem perder a perspectiva da evangelização”: duas festas chamadas *Arena Beats*, a mais conhecida da igreja, que atrai pessoas de várias denominações e lugares da cidade e do estado de São Paulo; uma *Arena Fantasy*, festa à fantasia; uma *Arena Country*, com pessoas vestidas de cowboy e com toro mecânico; duas *Arena Pulse*, uma comemoração do dia dos namorados (*Noite da Costela*)³⁸, algumas sessões de cinema para exibição de filmes ao final do culto. Na sequência, descrevo a festa *Arena Beats*.

Caderno de campo

Eram 23h00min horas, desci do ônibus na Rua da Consolação. O tempo na cidade estava bom, não chovia nem fazia frio. O trânsito de carros estava lento na Avenida Paulista, muitas pessoas passeavam pela calçada, vários estilos e estéticas, pessoas indo às baladas e espaços de lazer. Os estabelecimentos e pontos de ônibus estavam cheios. Virei à direita, na Rua Augusta, em direção aos bairros dos Jardins. Quando descia a rua, vi uma *van* que parou e descarregou, pelo menos, uma dúzia de jovens. Depois soube que eram da Sara da cidade de São Caetano do Sul – SP, região metropolitana de SP. Na calçada da Rua Augusta, em frente ao templo da igreja, havia uma grande aglomeração. Os jovens conversavam, cumprimentavam-se, esperavam seus convidados e falavam ao telefone móvel. Alguns iam e voltavam ao bar/lanchonete que há no quarteirão do templo, buscavam refrigerantes, sucos de açaí e energéticos. Por volta de meia noite, um pai saiu com seus dois filhos, que deviam ter no máximo 12 anos, e foram embora. Ele dizia aos jovens na calçada que dentro estava muito bom. As pessoas que passavam na frente demonstravam interesse e surpresa em saber o que acontecia. Um casal de menino e menina que voltava do cinema, localizado praticamente ao lado do templo, passou e ela indagou ao parceiro: “Que balada é essa?”. Ele respondeu: “É coisa de evangélico”, num tom e fisionomia de desprezo, movimentando um lado dos lábios para cima e mantendo o outro lado fechado, jogando uma sobrancelha para cima e outra para baixo, praticamente fechando uma das pálpebras. Alguns “gays” passavam e riam, alguns faziam comentários jocosos. Não eram respondidos pelos jovens da igreja. Alguns jovens que não estão muito habituados à região da igreja, ficam também surpresos com a quantidade de “homossexuais” na rua. Subi um pouco até a esquina para conversar com alguns jovens e fui interceptado por um carro importado. Os meninos que estavam dentro dele perguntaram-me que balada era; respondi: “*Arena Beats*. É do pessoal da Sara”. Interessados, perguntaram quanto custava. Informei-lhes e disseram que iriam estacionar e voltariam. Os três rapazes foram até a bilheteria, instalada na recepção do templo; imediatamente voltaram ao carro e foram embora, pois descobriram que era “festa de crente”. Será que deveria ter traduzido que Sara era sinônimo de “crente” antes de os rapazes descerem do carro? Ou que *Arena Beats* é um “movimento gospel” [ministério] que busca “alcançar vidas para o Senhor Jesus Cristo” por meio de festas com música eletrônica? Ou ter afirmado

ou bispo chama as pessoas à reflexão (“Por que tomar?” “Lembrar que Jesus morreu na cruz por nossos pecados”). Dessa forma, o sujeito reconhece e confessa o pecado, no mesmo instante “recebe o perdão” e “toma a ceia” e, assim, “joga o pecado nas profundezas do mar”. As dimensões do pecado, da confissão e do perdão serão analisadas no capítulo 5.

³⁸ Acompanhei a escolha do nome da festa em uma reunião dos organizadores. Um jovem sugeriu: “Costela! As pessoas vão lá para procurar sua costela”, fazendo menção à famosa costela de Adão. Todos riram e colocaram o nome. A festa foi realizada em um bar de um músico evangélico na região dos Jardins, alguns quarteirões da igreja. Um bar sofisticado pela região em que está instalado, um ambiente escurecido no qual, pude observar, praticamente todos entraram e saíram sem a sua Eva ou o seu Adão. Para entrar, todos tinham que arrumar um par (menino e menina), até mesmo o pesquisador. Nesta ocasião, apenas um de meus informantes, que se declarava homossexual, foi à festa, os demais não foram e evitaram o constrangimento do rito de ter que encontrar um par do sexo oposto. O fato de os jovens saírem sem a sua Eva ou seu Adão, refere-se ao fato de que, na perspectiva da igreja, encontrar a companheira(o) está dentro de um “agendamento da sexualidade” gradual, lento e, sob o ponto de vista dos pastores e líderes, não seria possível já sair do bar com a parceira(o). Assim, os jovens aproveitaram a festa e deixaram para arrumar a costela que preferiam em outra ocasião. Trataremos especificamente sobre o agendamento da sexualidade no capítulo 4.

que era “festa de crente”, mas seria divertido? Bom, quem está na noite é para se jogar. Descer do carro e dar de cara com o inusitado [“festa de crente”] fazia parte da programação noturna daqueles jovens, afinal, estavam dispostos a encontrar “qualquer coisa” na cidade, “desde que não fosse coisa de crente”, como reclamou um dos meninos. Uma dupla de meninos vendia bolo na porta da igreja para juntar dinheiro a fim de pagar o ingresso da festa. O critério para entrar na festa era ter mais de 16 anos e pagar o ingresso que era mais ou menos o mesmo valor da entrada em algumas baladas na Rua Augusta. A propaganda da festa era a seguinte: “O propósito do *Arena Beats* é levar um novo estilo de vida ao seguimento de entretenimento. Um sofisticado sistema de som, ambientes, luzes e decoração irão proporcionar aos presentes um clima de bom gosto e descontração sem drogas, álcool e violência, num ambiente tranquilo, saudável e seguro”. Na porta da igreja, aliás, nesse dia, na entrada da balada, com um gravador digital na mão e uma câmera fotográfica, interpelei cerca de 60 jovens, individualmente ou em grupo, antes que fossem para a festa. Fiz algumas perguntas breves, provocações e brincadeiras às pessoas (meninos – O e Meninas – A) tanto da Sara Nossa Terra – Rua Augusta (Sara – Augusta – SA) como de outras igrejas evangélicas (Assembléia de Deus, Quadrangular, Internacional da Graça, Bola de Neve Church, Sexxx Church, Batista, Presbiteriana, Igreja Cristo Vive, Comunidade da Graça, dentre outras, majoritariamente pentecostais). A maioria oriunda de bairros periféricos da cidade, algumas de outras cidades do interior do Estado. No contexto da festa, recebi outras provocações e piadas.

Transcrição

Elias: Qual o objetivo da festa? A/SA: A festa é um projeto evangelístico para acolher os nossos jovens. **Pastora/Sara – RMSP:** O objetivo é mostrar o lado cristão, sem preconceito. A gente convida e depois faz trabalho pós-festa. A sociedade pensa que a igreja evangélica é cheia de “não pode”, que “esse tipo de festa não é de Deus”. Fazemos porque o nosso mover é um mover de Deus. **O/SA:** Elias, você viu que o pessoal montou uma estrutura para competir com o mundo secular, ou até melhor. Vai dar tudo certo. **A/SA:** A gente quer mostrar um novo jeito de viver a vida. **Elias: O que você espera da festa?** **O/SA:** muita benção, explosão de alegria, amizade, gente de outras igrejas, uma galera bem legal. **O/Assembléia de Deus/Bairro Penha:** um dia diferente de evangélico, que eu posso pular, gritar, louvar a Deus do jeito que ele quer. **A/SA:** Que algumas pessoas se convertam. **A/SA:** Eu já vim no ano passado e espero que esse seja muito bom, para que as pessoas vejam que ser evangélico não é ser quadrado, que a gente curte a nossa balada, mas a gente faz tudo no Espírito, voltado para Deus. **O/Não-evangélico:** Eu gosto de música eletrônica, quero me divertir. A semana é muito pesada. É trabalho; é faculdade. Vim para me divertir com os amigos. **O/Não-evangélico/Bairro Ipiranga:** A gente está aqui em São Paulo e não tem mais nada para fazer, então tem que aproveitar a vida. O negócio é dançar e aproveitar. **O/SA:** Essa festa vai virar uma balada da Augusta, pois melhorou muito. A decoração, os DJ’s... Está bem melhor; vai ser da hora, cara. **Elias: Como ficou sabendo da festa?** **Quem te chamou?** **O/Quadrangular/Bairro Interlagos (O/Q/I):** Jesus. **Elias:** Jesus?. **O/Q/I:** Foi Jesus quem me contou na mente, em orações. **Elias:** [Gargalhada] E o que ele te contou? **O/Q/I:** Ele falou assim, “vai rolar uma festa” e disse que era para eu ir e adorar a ele, porque Jesus é tudo. **Elias:** Daí, você descobriu e falou com a galera? **O/Q/I:** Eu perguntei: “onde é essa festa, Jesus?”. Aí, ele me passou o endereço e eu vi. **Elias:** Valeu³⁹. **A/Sara – Brooklin/Zona Sul:** Eu fiquei sabendo lá na Sara [do bairro Brooklin]. Eu esperei três meses por essa festa. Lá na nossa igreja a gente também faz festa, festa tropical, que você [o pesquisador] foi, churrasco, a gente faz eventos bem legais. Agora eu vim aqui. **Elias: Como conheceu a Sara?** **O/SA:** Eu era da católica, tem uns três anos que me converti na Congregação Cristã no Brasil e, através dos dois [amigos que estavam pertos], eu conheci a Sara e agora estou frequentando aqui, vai ser ótimo, huhu. **A/SA – Ex-frequentadora da Bola de Neve Chuchu:** Eu conheci a Sara na outra festa; eu me encontrei aqui. **Elias: Você vai usar alguma droga aí hoje?** **A/SA:** Não, porque a nossa droga se chama Espírito Santo, vamos nos divertir com muito Espírito Santo, energético e água, muita água. **Pastora/Sara – RMSP:** Claro que não. Quando se diz que não é para usar drogas é para não destruir seu próprio organismo, sua psique, sua mente. Não é uma questão religiosa, mas de amor a si mesmo. Cada indivíduo sabe o que faz, nós pregamos os princípios de

³⁹ O jovem fez essas afirmações brincando [“de zoação”] e não que isso tenha ocorrido de fato. Segundo Maria Isabel Mendes de Almeida (2006, p. 148), “o ‘zoar de’ não faz sentido fora do ‘zoar com’ e a zoação não é possível individualmente. Neste sentido, a festa na igreja é um espaço propício para zoar, visto que ela se realiza com os amigos, novos e antigos conhecidos.

Deus⁴⁰. **Família:** *Ao ver um pai saindo do templo com sua filha no início da festa, perguntei:* O senhor vai levá-la embora? **Pai:** Vou levá-la ali no meu aniversário. **Elias:** O senhor confia de deixá-la numa festa dessas? *Provoquei-o e ele respondeu com muita convicção:* Claro, é a casa do Pai e a liderança aí é boa, de confiança. **Elias: Na festa, rola de namorar, ficar? A/SA.** Da outra vez, eu vi algumas pessoas se beijando, mas não eram pessoas que estavam na visão, eram visitantes, eles não entenderam a proposta. Foram poucos, vi dois casais. E na hora que eles começaram a se beijar, logo viram que não era espaço para isso. **A/SA.** Tem, tem gente que vem para namorar. Para isso tem as pessoas delegadas. Beijar, todo mundo beija, mas agarra-agarra não rola. Por mais que não pareça, é uma igreja. Quem quiser fumar vem fumar aqui fora, quem quiser beber vem beber aqui fora, porque lá dentro não tem. **Diálogos interessantes. Diálogo 1 – Dois jovens meninos da SA e eu. Elias:** Estão pensando em arrumar alguém aí na festa? **O/SA 1:** A gente não veio com esse intuito, mas, vai que acontece, será bem-vindo. **O/SA 2:** Se rolar, vai rolar um acolhimento, uma consolidação, uma célula. **O/SA 1:** Uma macro-célula!⁴¹ **Elias:** Vocês já ficaram com alguém nas festas ou depois delas? **O/SA 1:** Isso eu só respondo na frente do meu advogado... Lógico que já. **O/SA 2:** No metrô... **Elias:** Mas só ficar? **O/SA 1:** É... só e *bay-bay*, no dia seguinte não espere minha ligação nem espero a ligação dela. **Elias:** Por que você não está vindo mais na igreja? **O/SA 1:** Eu acho que não tem como você viver metade na igreja e metade no mundo; no momento, eu estou querendo viver no mundo. **O/SA 2:** Eles te colocam numa posição de liderança, de muita responsabilidade, mas você não tem como arcar com aquela responsabilidade, você ainda tem vontade de mundo. **O/SA 1:** Não adianta nada você dizer para o seu discípulo: não bebe, não beija, não fuma, não faz isso, se você faz tudo isso e, às vezes, até mais. **O/SA 2:** Eu não estou vindo na igreja, mas não caí total. **O/SA 1:** Não caiu, ainda. **O/SA 2:** Meus pais não são evangélicos e por isso a igreja ainda me prende muito, porque eu quero uma mudança na vida deles. Querendo ou não, houve uma mudança na minha vida, por isso eu quero que eles se convertam e venham para a igreja. **Diálogo 2 – Eu e três jovens meninos da Igreja do Evangelho Quadrangular da cidade de Campinas – SP. Elias:** Como descobriram a festa? **O 1:** Vimos no site e viemos. Somos da Quadrangular, mas não olhamos placa de igreja. O povo de Deus tem que estar todo unido. **Elias:** Vocês namoram? *Apenas um responde que sim e diz que irá se casar com a menina apenas depois de concluir a graduação. Elias:* Como é a questão da sexualidade na igreja de vocês? *Não havia perguntado nada sobre homossexualidade, contudo, o efeito da Rua Augusta e a presença da dissidência sexual nela parece ter sido a pólvora da resposta, ou, quem sabe, talvez meu próprio corpo, minha voz, pedissem uma resposta* **O 1:** A gente não condena ninguém, a gente vai à Bíblia, só que cada um tem o livre-arbítrio. Igual a gente estava comentando aqui. Aqui tem bastante cara com cara. Porque a gente mora numa cidade que não é comum ver homem com homem se abraçando, se beijando. Então, a gente fica meio assustado. A gente já tem uma cultura, a gente nasceu na igreja. **Elias:** Então, o que vocês pensam do que estão vendo? **O 1:** Eu não discrimino entendeu! Mas é complicado. **Elias:** Elas podem ser felizes? **O 1:** Todo mundo têm o direito de ser feliz, mas tem que mostrar na palavra [Bíblia] que a maior felicidade é Jesus, não é aquela felicidade camuflada. **Elias:** E a sua com a sua namorada também é camuflada? **O 1:** Minha felicidade é principalmente com Jesus. **Elias:** Então, se o cara tem Jesus e quer ir para a sua igreja, ele pode continuar com o namorado dele? **O 1:** Pode, com o tempo a igreja vai mostrar que na Bíblia não tem isso, mas é opção dele. Se ele quiser continuar... **Elias:** Mas aí ele não está com Jesus? **O 1:** Está com Jesus, se tiver Jesus no coração. **Elias:** Vai para o céu? **O 1:** Vai, se ele se arrepender e mudar de vida. **Elias:** Então, tem que parar de namorar o outro cara. **O 1:** A Bíblia condena, mas, na igreja, a gente não pode discriminá-lo. **O 1:** Eu conheço vários que foram para a igreja e ficaram normais. **Elias:** Então, o cara é anormal? **O 2:** Não. Tem igreja que tem várias doutrinas. Tem igreja que mulher não pode usar calça. Se ela vai de calça, eu não posso condenar a menina. Ela virá, vai gostar e entender a doutrina e entrar no clima. **O 3:** Sexo é um instinto, e nós somos animais. **Elias:** Fale por você. *Todos riem. O terceiro intercepta a conversa: O 3:* Eu não vou casar, não é por isso que eu vou ficar virgem para o resto da minha vida. **Elias:** Sobre os caras [homossexuais] você pensa o quê? **O 3:** Eu sou contra, totalmente contra, eu não posso ver um homem dando a mão para outro que eu sou totalmente contra [mostra que fica com nojo]. *Um dos colegas*

⁴⁰ No início da festa, um grupo de quatro jovens não-evangélicos afirmou que tinha fumado maconha “só para curtir mais”. Na portaria, algumas pessoas fumavam “cigarro comum” antes de entrar ou saíam para fumar na calçada. Um jovem, em cadeira de rodas, que dançara a noite toda, saiu à calçada e pediu para que eu o ajudasse a subir sua cadeira, dizendo: “irmão, vou fumar aqui, porque ainda não estou liberto do vício, mas Deus está me libertando”.

⁴¹ Os meninos utilizam termos da estrutura do G12, que analisaremos no próximo capítulo, para referir-se à possibilidade de ficar, namorar alguém.

cochicha: Ele é nazista. **Elias**: Você é meio nazista, né... **O 3**: Eu sou. Eu nem vou comentar para não me revelar [aponta para o gravador]. **O 1**: (*Dirigindo-se a mim*)⁴² E o que você tem visto? **Elias**: Tenho visto de tudo: gente que quer casar virgem, que deseja se guardar; que faz sexo e sofre vários conflitos; que faz e está feliz da vida, é evangélica, tem atividades na igreja, está exercitando a sexualidade e curtindo. **O 1**: Está exercitando a carne. **Elias**: Deste ponto de vista, está exercitando a carne e o espírito. **O 1**: Mas o que você pensa? O que você pensa? Assim é fácil, só você pergunta... Mas, então, fazer sexo antes do casamento pode? Você não acha que é pecado? **Elias**: Se a pessoa acha que é pecado tem que pedir perdão, se a pessoa não acha não precisa pedir perdão. **O 2**: E para você? Você pede perdão? **Elias**: Eu não peço perdão pelo que faço de bom. **O 1**: Mas também você curte essa coisa de Homossexualismo? **Elias**: Eu penso que eu não tenho nada a ver com o que a pessoa faz na cama, na rua ou em qualquer lugar a respeito da sexualidade dela. Cabe a mim garantir que ela tenha direito de expressar tudo o que ela quer e é, só isso, mais nada. **O 2**: Esses dias vi uma reportagem que dizia que os jovens evangélicos se casam com 19 anos por isso [para fazer sexo]. **O 3**: Então, tá, imagina que uma mulher chegue para você e diga: “Vamos?” Quero ver se você não vai? Vai falar: “Eu vou esperar completar a minha idade para eu casar”? **O 1**: Cada um tem seus princípios. **Elias**: Vamos para a festa?

Caderno de campo – continuação

Na entrada do templo, havia uma equipe passando um aparelho luminoso nos ingressos para que não fossem reutilizados, como ocorre em outros shows e casas noturnas não-evangélicas da capital. Como pude acompanhar na parte da tarde, as cadeiras do templo foram deslocadas para o mezanino por uma equipe de jovens mais atuantes na igreja, tornando o local de cultos uma “super lotada” pista de dança ao som de música eletrônica. O ambiente estava dividido em três partes: pista de dança, uma praça de alimentação e um *lounge* iluminado com luz negra que, além de escuro, dava um tom lilás ao ambiente, espaço para descanso durante as quase sete horas de festa. No local, tive a oportunidade de conversar e gravar depoimentos de jovens de outras Saras e denominações, de forma que apareciam relatos de semelhanças e diferenças entre as igrejas. A iluminação e a ornamentação eram de alta qualidade, com painéis luminosos, laser etc.. Os DJ’s são conhecidos no cenário da música eletrônica evangélica de São Paulo e começam a fazer sucesso no circuito de festas da própria Sara [capital, interior e outros estados] bem como em outras denominações⁴³. Como estava com uma câmera e um gravador nas mãos, mais uma vez fui tido como jornalista e convocado pela produção de um DJ a fazer uma entrevista com ele, sem mesmo saber se tinha algo a lhe perguntar ou qual a utilidade da entrevista para mim. Numa festa em outro templo da Sara, pude conversar com um DJ e o que eu queria tematizar na entrevista não era o que ele queria responder. Estava vacinado, mas cumpri o protocolo com seis ou sete questões; se fosse jornalista, teria resolvido a entrevista com apenas três. Descobri que ele tinha 29 anos, casado, membro de outra igreja da onda neopentecostal, era meu conterrâneo de Belo Horizonte. É DJ de festas evangélicas e festivais não-evangélicos e diz marcar sua “diferença nas baladas não-evangélicas o fato de não usar drogas, não ficar com várias mulheres e não beber”. Segundo ele, era muito deprimido e muito louco antes de se converter. Converteu-se lendo o livro *Ponto de Tensão da Conversão* do Pastor Caio Fábio presenteado por sua irmã e em seguida toda a família se converteu. Ele que se considera um “jovem”, mas já tem “tarefas e compromissos de adulto”: “a juventude não tem limite. O jovem evangélico precisa saber que nem tudo pode, fugir do conceito de que tudo está valendo, tem que experimentar para poder falar. Ser cristão tem que ser radical, deixar a vida velha e assumir uma nova vida”. Sobre o tipo de mensagem que deseja passar com seu trabalho de DJ, informa: “o Evangelho simples fala muito mais que o Evangelho muito complicado”, enfatizando as diferenças entre as igrejas neopentecostais e as tradicionais. Segundo ele, “dentro da igreja, há ainda um pouco de preconceito

⁴² Creio que foi a única vez que esclareci quais eram os meus posicionamentos acerca da sexualidade. Não eram jovens informantes diretos da igreja pesquisada e fiquei um tanto intrigado com o fato de um deles se assumir como nazista. Mesmo que seja “moda” dizer que é nazista, nesta questão não relativizo. Creio, no sentido da força da palavra, que precisava de uma intervenção, cautelosa, porém incisiva. Penso que o “relativismo cultural tem limite” quando se trata de violência (ZALUAR, 1999, p. 136).

⁴³ Mapeei algumas festas que esses DJ’s fazem para a Sara Nossa Terra nas igrejas da cidade de SP, interior e em Brasília. Por exemplo, as propagandas das festas da SNT do Distrito Federal informam a cidade de origem do DJ no sentido de conferir mais prestígio ao evento. Utilizam-se estratégias de Marketing virtual e impresso para divulgar as festas. Na Sara – Rua Augusta, semanas antes, foram exibidos vídeos promocionais da festa durante o culto de jovens (Arena Jovem) para motivar a compra e venda dos ingressos. Os vídeos são disponibilizados na internet para que os jovens os postem em seus perfis de Orkut, canais do Youtube e façam chegar o convite “ao povo de Deus” e às “almas perdidas”.

contra a música eletrônica, mas o que as pessoas olham mesmo é se você tem uma vida correta com Deus, embaixo do altar”. De volta à pista de dança. No templo-balada tocava música eletrônica, com mais de três centenas de pessoas dançando animadamente. A bispa, alguns pastores e líderes de jovens estavam em uma área vip. Outros pastores e líderes de jovens dançavam no meio da pista, junto com os jovens. Todos dançavam separados uns dos outros. Pessoas vestiam adereços: óculos de lentes coloridas, colares e pulseiras que brilham no escuro. Vi apenas um casal heterossexual que se dirigiu para um canto e se abraçava, se beijava com bastante animação. Mas a minha câmera, que havia emprestado a uma menina, cumpria o papel de dispensá-los. Até as cinco horas da manhã a pista ficou cheia; a maioria esperava o horário em que o transporte público voltaria a funcionar. Muitos ficaram até o desligar do som, outros, jovens líderes, ficaram para ajudar a limpar e arrumar o templo para o culto de domingo de manhã. No final da festa, três meninos combinavam de ficar com um grupo de meninas. Pedi para ligar o gravador e a história mudou completamente de sentido. Um dos meninos inicia: “Deus não te dá nada pronto. Ele te dá oportunidades. As meninas foram e voltaram duas vezes. Agora, se os caras não vão, amigo, ela, na sua mão, não vai cair”. Pergunto a ele: “Deus, então, moveu o coração delas?” Ele prossegue: “Uma atitude que é ligada aqui na terra é ligada no mundo espiritual. Então, as meninas estão a fim. Então, está ligado. Se for da vontade de Deus, já é!” Provoco: “É só pegar...” Ele retoma com os princípios da igreja na ponta da língua: “Não, Deus me livre, orar, orar, dechavar na oração [repetir muitas vezes, com fervor]”⁴⁴. Continuo a provocação diante da mudança de sentido: “Ora rapidão e já vai lá na menina”. Sagaz, ele responde: “Ora, vai lá e conhece a menina, paciência e virtude de Deus. É melhor um casamento bem fundamentado com a benção de Deus do que um relacionamento gostoso e safado”. Um dos três jovens completa: “momentâneo para suprir carências”. Desligo o gravador, dizendo: “Ah, não! Essa versão do gravador ficou muito artificial” [Risos]. Bom, a festa acaba por aí...

2.3. Arroz de festa: em busca de uma compreensão

Rita Amaral (2008) aponta que, desde Durkheim aos autores que o sucederam, as principais características tomadas sobre a festa, enquanto fenômeno social, são: a superação das distâncias entre os indivíduos, a produção de um estado de efervescência coletiva e a transgressão das normas coletivas. No desdobramento da tematização da festa, o filósofo Josef Pieper (1965) propôs, ao menos, doze características distintivas: “1) excepcionalidade, 2) espontaneidade, 3) a valorização de alguma coisa perdida, 4) a significância que repousa puramente em si mesma, 5) qualidade além de quantidade, 6) contemplação, 7) renúncia, 8) esbanjamento, 9) afeto, 10) fruição, 11) memória e, 12) afirmação do mundo” (citado por Amaral, 2008, p. 04).

De acordo com Amaral, a festa pode ser vista como “mediação entre os anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, o passado, presente e futuro, entre “nós” e os “outros”, revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura” (*Ibidem*, p. 05). Na festa e por meio dela, ocorre a mediação dos encontros culturais através da absorção e da ligação dos opostos tidos como inconciliáveis.

⁴⁴ Dechavar é uma gíria utilizada por alguns “maconheiros” para designar o ato de desfazer o fumo prensado para depositá-lo na seda que formará o cigarro de maconha.

Léa Freitas Perez (2002) considera que a festa é “um ato coletivo *extra-ordinário, extratemporal e extra-lógico*” (*Ibidem* p. 19). Segundo Célia Toledo Lucena (2008) a festa declara um momento diferente da vida, onde a dimensão do presente possui centralidade. Assim, o processo de fazer, esperar e chegar à festa, o culto e a balada, é tão importante quanto participar dela. Lucena lembra que a festa se opõe ao ritmo regular, rotineiro da vida. Talvez por isso, os bispos e pastores sempre lembram aos fiéis de que a ida à igreja não pode ser apenas um ritual. Ao dizer aos evangélicos, “você tem que se libertar dos rituais e deixar Deus te tocar do jeito que você nunca sentiu”, chamam a atenção, justamente, para alguns dos aspectos recorrentes da festa: excepcionalidade, espontaneidade, contemplação, renúncia, esbanjamento, afeto, fruição, etc. Neste sentido, alguns apontamentos teóricos de Margarida Maria Moura (2008) sobre festas parecem ser importantes para pensar o contexto da socialização dos jovens na igreja.

Segundo essa autora, “nas festas e celebrações *inversões* são de *praxe*” (MOURA, 2008, p. 34). Pode-se pensar que, por meio do culto e da balada na igreja, ambos tomados como festas pelos evangélicos neopentecostais, busca-se trocar noções tidas como hegemônicas acerca dos grupos “evangélico[s] que não a aproveita[m] a vida, que são quadrados”, por uma aparência mais integrada aos tempos modernos. Trocam-se as “músicas antigas”, os “corinhos” da harpa e do cantor cristão, hinos tidos como “do fundo do baú”, por músicas cada vez mais elaboradas do ponto de vista tecnológico e difundidas pela indústria cultural evangélica. Invertem-se as gestualidades, que se tornam mais expansivas e emotivas.

Moura lembra que, na festa, “uma sensualidade mais desabrida se manifesta; no olhar, no toque, na proximidade física, nos meneios; a relação com os santos e as divindades são mais íntimas; estes são tocados, vestidos, beijados e até acariciados” (*Ibidem*, p. 34). Não é por menor razão que o corpo neopentecostalizado coreografa as canções meticulosamente. As mãos sobre o coração e os dedos entranhados na pele, os abraços sobre o próprio corpo como se abraçasse a Jesus, expressam o desejo de que a mensagem da música entre no corpo, que, por razão de ser festa, no próximo dia pode “voltar tudo ao normal” e a mensagem já não mais fazer sentido e ser apenas uma lembrança⁴⁵.

“As festas e celebrações promovem o *exagero*” (*Ibidem*, p. 35). Exagera-se no discurso de marketing da festa. Exagera-se no volume das músicas, nos pulos, na alegria e nos gritos. Assim, na balada, reduz-se a ritualística dos predicativos de Deus, sem, contudo, se

⁴⁵ Segundo Marcel Mauss (1979), a expressão do sentimento por parte do sujeito obedece a uma linguagem e, em sua natureza social, expressa ao mesmo tempo aquilo que sente para a comunidade e para si mesmo.

deixar de mencioná-lo como motivo maior da celebração. Talvez, o exagero em afirmar que ele está ali, faz parte do próprio exagero da “fé”, ou seja, “a certeza de coisas que não se veem” (Hebreus 11:1). Balada na igreja, música eletrônica, louvor remixado, são novidades tão estranhas a alguns evangélicos mais tradicionais ou pessoas não-evangélicas que seria difícil ver que “Deus está na festa”. Na verdade, as pessoas buscam ter fé que ele está ali. Insisti-se nisso até que se torne verdade e as pessoas sintam que ele está.

“Lugares de *licença* são também as festas e celebrações” (*Ibidem*, p. 36). Contudo, essa licença na igreja é restritiva. Nas baladas, as performances mais estranhas são licenciadas e o sermão se torna um breve monólogo ou testemunho de vida, sem, contudo, permitir uma aproximação incisiva entre corpos solteiros ou o uso de drogas. Na falta dessas licenças ou pela existência delas é que se transgride. Assim, a igreja tenta mostrar que nem tudo pode ser festa (drogas e agarra-agarra) e o jovem dissidente (por exemplo, que fica) busca em outros momentos festejar (licenciar) aquilo que não é institucionalmente licenciado, como no caso dos jovens na porta da balada que planejavam ficar com as meninas. Moura aponta que por meio de um micropoder interno ou da “polícia pública” (pastores e jovens líderes), busca-se evitar as dissidências, “mas parece também evidente que o potencial está dado para o aparecimento de tais condutas, que estão parcialmente suspensas, aparentemente suspensas ou totalmente suspensas das regras do comportamento do dia-a-dia” (*Ibidem*, p. 36).

“Nas festas e celebrações, passa-se do exagero e da licença ao *abuso*, que é o atributo extremado do uso” (*Ibidem*, p. 37). Elas têm por características não acabar, podendo se alongar pela noite e pelo dia. Pode-se ver isso, por meio da música que persegue o evangélico em toda a sua vida, no trabalho, em casa, que ela extrapola os limites do culto e da balada tornando-se um dos principais mecanismos de simbolização da vida evangélica.

Para Marcel Mauss (2003), a dimensão coletiva da festa se exprime não apenas pela pluralidade de seus participantes, mas porque ela é uma atividade do grupo e é o grupo que a manifesta. Por assim ser, ela expõe os sistemas de troca, as hierarquias e os conflitos. Léa Freitas Perez (2002) considera que a festa é uma “re-ligação”, um momento de operar ligações. Por isso, esses mesmos bispos e pastores lembram que a igreja evangélica não pode ser vista como “religião”, pois a “re-ligação” com o Sagrado deve extrapolar os limites do tradicionalismo evangélico e do ritual.

Nessa direção, as práticas de cultura vivenciadas pelos jovens pesquisados dentro e fora do templo da igreja, vistas como festa, nos permite pensar a instauração de novas práticas socializadoras, outros modos de viver a juventude e a fé, baseados, sobretudo, no lazer e nas

performances emotivas. Nesses aspectos, Lucena (2008) lembra que, por meio da festa, pode-se pensar e interpretar a sociabilidade, pois ela é sempre um espaço para analisar as relações, passagens, conflitos, igualdades, diferenças e trocas. A festa, em seu sentido mais amplo – os aspectos festivos –, não apenas aquela relacionada aos eventos realizados pela igreja (cultos e baladas), mas também presente na circulação dos jovens pela região da Rua Augusta, pode expressar as hierarquias, as trocas simbólicas e a constituição de novos e velhos modos de julgar a experiência de ser jovem e ser evangélico, bem como de pensar e viver as experiências sociais na esfera afetivo-sexual.

2.4. A igreja nas encruzilhadas da cidade

José Machado Pais (1990) aponta existir um contato permanente entre a sociologia da juventude e a sociologia do lazer, considerando “que quem não quiser falar de lazer deve calar-se se sobre juventude quiser falar” (*Ibidem*, p. 591), pois é por meio do lazer que as culturas juvenis adquirem maior visibilidade e expressão. Para esse autor, a sociabilidade estimula uma série de trocas simbólicas por meio das quais se afirma e reafirma um reconhecimento social, uma competência específica de aquisição e exteriorização dessa competência, dedicação de tempo e esforços, podendo ser traduzidas na posse de capital econômico, cultural e simbólico. Na sociabilidade entre jovens, as transgressões se manifestam com recorrência; contudo, são de natureza diferente, variando segundo o grupo social e os sujeitos, resultantes de processos distintos de socialização. Os diferentes tipos de transgressão (e afirmação) normativa expressam a diversidade de modos de ser jovem e diferentes modos de se posicionar “(ou nós, investigadores, os podemos posicionar) relativamente aos universos de valores e normas que poderão ser mais específicos das gerações adultas, e isto num domínio – como o do lazer – onde se suporia uma homogeneidade de comportamentos juvenis” (*Ibidem*, p. 644). Assim, as culturas juvenis não podem ser analisadas sob a ótica da anomia, despossuídas de normas, pois os jovens, como observados na igreja, ora aderem ao programa institucional de socialização da igreja e de outras instâncias sociais, ora produzem suas próprias normas e lógicas de organização de seus processos de socialização.

Em pesquisa sobre práticas culturais entre jovens evangélicos na periferia de Belo Horizonte (GOMES, 2006), observei que as interações sociais entre eles ocorriam por meio de “intercâmbios” (uma igreja visita a outra num sábado e em outro recebe a visita), eventos

comunitários de evangelização, apresentações de grupos de louvor em outras igrejas, atividades de alimentação (festivais de sorvete, cachorro quente, tomar refrigerante na lanchonete), dentre outras atividades. O culto era o lazer do sábado à noite, que se estendia no formato de amizade e grupos que iam às casas uns dos outros para assistir a filmes, ensaiar músicas, ficar nas esquinas do bairro para conversar e passear juntos. Neste caso, observei uma sociabilidade bastante local e uma luta da igreja para que os jovens não se dispersassem em atividades, mesmo que evangélicas, em um raio territorial grande e distante do bairro. Pensava-se que, conforme o jovem se afastasse do raio da igreja, se afastava também do universo simbólico dela.

A escritura bíblica informa que o caminho cristão é estreito e árduo, enquanto o caminho da perdição é largo e mais atraente (Mateus 7: 13-15). Em São Paulo, há denominações evangélicas que focam seu trabalho com maior ênfase na juventude, promovendo de forma organizada e profissionalizada espaços de lazer para atrair e manter jovens em seus programas institucionais de socialização. São os casos da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Bola de Neve Church, Renascer em Cristo, dentre outras. Todas essas igrejas buscam tornar o caminho cristão mais atraente e divertido, além de afastar a possibilidade de o jovem percorrer o “caminho largo”. Segundo relatado por jovens de outras denominações, suas igrejas, de acordo com seu próprio modo e tempo, têm buscado se adaptar às práticas de cultura atrativas a eles.

Na contramão da pesquisa em Belo Horizonte, procurei investigar uma igreja localizada em uma das “centralidades” paulistanas (FRÚGOLI JR., 2000). A Rua Augusta, onde se localiza a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, é frequentada por turistas brasileiros, estrangeiros e por certa população de camada média da própria cidade, todos interessados nos estabelecimentos de lazer (bares, cinemas, museus, feiras, lojas, livrarias, dentre outros) que estão ali instalados, não obstante sujeitos periféricos também andem ali. Os fluxos de pessoas e de interesses nessa região não são homogêneos, concentrando-se grupos em determinados quarteirões, formando “pedaços”, “manchas”, “trajetos” e “circuitos” de lazer muito variados (MAGNANI, 2005; MANTESE, 2007)⁴⁶. A partir da observação etnográfica sobre a igreja lá instalada, classifico a Rua Augusta em, pelo menos, duas partes. Essa divisão ocorre precisamente no cruzamento com a Avenida Paulista, via conhecida

⁴⁶ Carolina de Camargo Abreu (2007) investigou o circuito de música eletrônica e os trajetos dos jovens desta cena cultural a partir da Galeria Ouro Fino, localizada na Rua Augusta (Trecho 02), um espaço de serviços de

nacionalmente, por conta de eventos políticos e culturais que ali acontecem, tais como a *Parada do Orgulho Gay* e a *Virada do Ano Novo*.

O Trecho 01 da Rua Augusta que sai do “centro velho” da cidade e chega à Av. Paulista, incluindo suas adjacências, possui grande número de bares, restaurantes, padarias, casas de shows, além de prostíbulos. Nos dias em que o tempo da cidade está bom, quente, ou em que a chuva não está muito forte, aumenta o número de pessoas que andam tranquilas do final da tarde, adentrando a noite, até o amanhecer⁴⁷. A cerveja nos bares é um importante ingrediente da noite; bebidas baratas são consumidas e divididas em grupo. Prostitutas e seguranças tentam convencer os jovens meninos de entrar nos prostíbulos por meio de promoções: “ganhe duas cervejas”, “vamos conhecer a casa!”. Observei e conversei com jovens frequentadores (não evangélicos) de duas casas de prostituição. No interior delas, há alguns adultos e até senhores de cabelos grisalhos, mas, nas noites de sexta-feira e sábado, predominam jovens meninos de classe média, tanto de bairros nobres como da periferia de São Paulo e RMSP. Bem vestidos, universitários ou recém formados no ensino médio, andam em grupos, em média, entre três a seis meninos. Muitos não são frequentadores assíduos da Rua Augusta, vão apenas para conhecê-la. Segundo um jovem da cidade de Guarulhos – RMSP: “a gente ouve falar muito da Augusta, por isso a gente veio conferir se é boa mesmo”. Na porta dos bordéis, negociam entre eles e com os seguranças preço e performances: “Tem mulher boa aí dentro?”, perguntam ao segurança. “Vamos ver se você é homem mesmo?”, interpelam-se; “loucura!”, dimensionam o tamanho do exagero do lazer⁴⁸.

O passeio na cidade é um teste de masculinidade e se formaliza no interior do prostíbulo, entre amigos, onde é avaliado aquele menino com “melhor pegada” (toca com maior convicção no corpo da prostituta), quem atrai mais a mulher, quem bate com mais “jeito” na bunda dela, quem é mais desinibido ou possui espírito de liderança na contratação e negociação do valor do serviço sexual, dentre outros. A maioria dos que entram no prostíbulo não consuma a penetração nas prostitutas e nem gozam, pois entrar lá já um exercício do

música, moda, cabelo, vestuário, tatuagens, agência de DJ’s, ponto de encontro daqueles que produzem música e vão às *ravers* e baladas da cena eletrônica.

⁴⁷ Meteorologia não tem sido um fenômeno social investigado com profundidade na cidade de São Paulo. O fato de o “cidadão” ter que carregar na bolsa guarda-chuva, roupa de frio, protetor solar e (ironicamente) bote portátil, porque, respectivamente, pode chover, fazer frio, sol e ter inundações, tudo no mesmo dia, é algo que transtorna a vida urbana na cidade, implicando em formas distintas de fluxo urbano de acordo com o tempo. A Rua Augusta é um exemplo disso. Não é à toa que a Região da Avenida Paulista receba o apelido de “praia dos paulistanos; fez sol, a Augusta fica cheia”.

⁴⁸ Em relação aos adultos nos bordéis, a especificidade da “ida” dos jovens meninos expressa, tal como já posto por Karl Mannheim (1968), que o fato de diferentes grupos etários viverem a mesma situação histórica não implica numa experimentação idêntica, pois cada qual vive um momento específico em seu ciclo vital.

sexo, pois ele é performatizado publicamente para os amigos por meio de olhares, toques, risos, piadas que expressam desejo e erotismo. Assim, entrar num prostíbulo constitui parte do ritual de andar na Rua Augusta em busca de diversão e prazer no exercício de interesses específicos; por exemplo, no desses jovens em testar a masculinidade e a virilidade⁴⁹.

Na igreja, não encontrei jovens que diziam frequentar os prostíbulos, até porque, se o dissessem, poderiam não ser bem vistos, já que os jovens são tidos como aqueles que possuem maior vigor sexual. Os registros “já fui” e “já entrei” marcam o histórico do sujeito, tendo em vista o valor social do teste de masculinidade, e caracterizam uma fase e um momento da vida que não devem se alongar. Os meninos assumidos “heterossexuais” da igreja faziam piadas sobre as casas de prostituição, brincavam acusando um ao outro de frequentação. Relatavam ter curiosidade, mas o medo de serem vistos e ou o fato de terem interiorizado a noção de interdição à prostituição como pecado os impediam de ir aos prostíbulos, especialmente aqueles da Rua Augusta por sua proximidade com a localização da igreja⁵⁰. A noção que predomina entre os jovens da igreja, especialmente os da periferia, no primeiro contato com a Rua Augusta, é de que a rua é caracterizada pelo Trecho 01. Seria o “caminho largo”, que possibilita a transgressão e o desvio dos “planos de Deus” e dos parâmetros de lazer da igreja.

O Trecho 02 localiza-se entre a Avenida Paulista até a metade de uma das regiões mais nobres da cidade, Jardins. Nele e em suas adjacências, há bares e restaurantes mais caros e sofisticados, lojas de marcas da moda internacional, além de apartamentos de luxo⁵¹. O templo investigado está no Trecho 02, há dois quarteirões da Avenida Paulista, local por onde passam, em frente, pessoas que circulam prioritariamente no Trecho 01, indo a um cinema ou a um bar instalados nas laterais do templo evangélico. Entre esses transeuntes, estão muitas pessoas de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo, cujo maior número não se interessa pela igreja e, como foi observado em diversas ocasiões, faz comentários jocosos contra a igreja e

⁴⁹ A noção de ritual em Victor Turner (1987) é de interesse desta escritura, pois, para o autor, ritual é uma performance transformadora que expressa as principais classificações, categorias e contradições dos processos culturais nos quais os sujeitos estão imersos. Por mais que a festa contenha aspectos ritualísticos, não me alongarei nas conexões de sentido com esse conceito. Na análise do material empírico, seguirei a lógica conceitual que a festa permite.

⁵⁰ Assim, observei que o contato com certos “prazeres dissidentes” (Díaz-Benitez e Fígari, 2009), majoritariamente, ocorrem por meio da audiência a conteúdos pornográficos criando outros rituais de exercício do sexo, em maior grau, em espaços mais privados e individualizados.

⁵¹ Adultos frequentadores da Rua Augusta há mais tempo, ou moradores da região, informam que parte do comércio mais “glamouroso”, antes ali instalado, se deslocou para os shoppings “finos” e para a Rua Oscar Freire, que cruza com a Augusta mais no final do Trecho 02. Assim, a Rua Oscar Freire agrega valor à simbolização do trecho.

os jovens que a frequentam, como se fosse uma resposta à resistência das igrejas evangélicas aos seus gostos e estilos de vida.

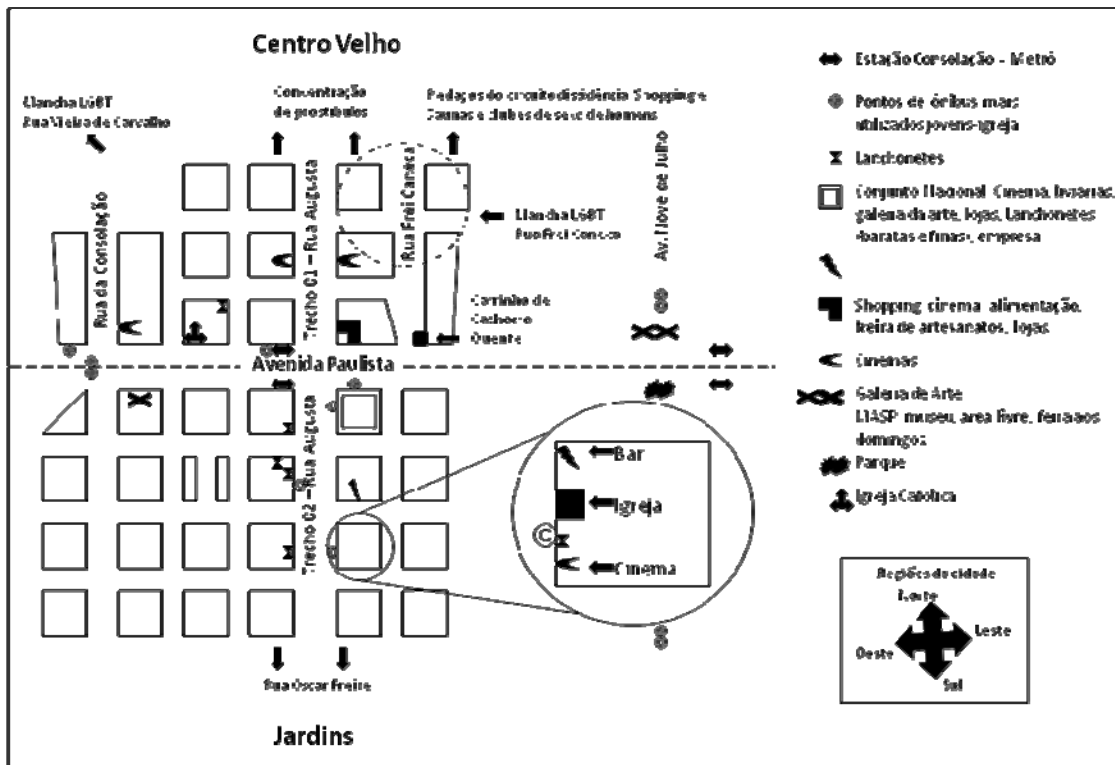
Ronaldo Almeida (2004) aponta que a distribuição espacial de templos das igrejas evangélicas na cidade de São Paulo pode correr de acordo com um perfil de sociabilidade e gestão administrativa da denominação⁵². Nessa direção, os interesses da Sara Nossa Terra parecem se cruzar com o perfil da rua, pois a denominação se interessa (não só, mas original e principalmente) por um público de classe média, empresários e jovens, o que faria expressar um estilo de vida moderno (não “careta”), diferenciando-a de outras denominações evangélicas.

Caderno de campo

Ontem à noite, andei na Rua Augusta, da igreja até o centro da cidade, junto com um jovem de gosto de mesmo sexo que frequenta a Sara. Ele contava a sua experiência sexual fazendo inúmeras alusões aos estabelecimentos que estão naquela região. Explicou que entendia a rua da seguinte maneira: Trecho 01: inferno e Trecho 02: céu. O inferno era representado pelos bares, prostíbulos e baladas; o céu, pela nobreza e riqueza visíveis nos restaurantes mais caros e frequentados por pessoas com maior poder aquisitivo. Essa mesma noção está presente também na fala de uma jovem estilista, não-evangélica, que foi ao templo, meses atrás, vestir os jovens para um desfile que aconteceu numa das festas. Segundo ela: “A (Rua) Augusta vai do luxo ao lixo”. Sábados anteriores levei minha namorada à Rua Vieira de Carvalho para conhecer outro “território gay” de São Paulo, mais popular. Por volta de meia noite, eis que passa por nós esse mesmo jovem acompanhado de um “amigo”. Informou-me que tinha ido ao culto e que, naquele momento, estava “passeando um pouco”. Seguindo sua lógica, na mesma noite ia do céu ao inferno; em outras ocasiões, declarava ter feito movimentos contrários (à tarde, “dissidências” e, à noite, culto).

⁵² Ronaldo Almeida (2004) utiliza como dado empírico a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Assembléia de Deus.

Mapa: Trechos da Região da Rua Augusta



Peter Fry (1982), concordando com Roberto da Matta, considera que a cultura brasileira tende a classificar os fenômenos sociais e as coisas em termos de oposições binárias, tais como caxias/malandro, casa/rua, pessoa/indivíduo etc. Fry considera que, tendo ou não um caráter dualista, classificar as pessoas em “personagens sociais”, é um modo de controle da experiência social, bem como de redução da sua ambiguidade (*Ibidem*, p. 109)⁵³. Nesses termos, a igreja ficaria no pólo céu, combinando tanto suas perspectivas evangelizadoras de “levar mais pessoas para o céu” como de se aproximar de um público que circula no céu urbano, a classe média. Contudo, ao contrário dos adultos da igreja, em sua maioria de classe média e média alta, os jovens, majoritariamente, são de classe média baixa, oriundos da periferia da cidade, de bairros que, por vezes, estão há uma hora e meia de distância do templo.

⁵³ O espaço urbano da sexualidade no qual a igreja se localiza é estratificado a partir de linguagens, hábitos e gostos culturais. Os fluxos dos prazeres dissidentes e seus sujeitos na região da Rua Vieira de Carvalho, Rua Augusta, Avenida Paulista, Rua Frei Caneca, dentre outros espaços, não perdem de vista os marcadores sociais de diferença (cor, classe, etapa da vida, gênero) que, por sua vez, servem tanto para demarcação como para a “transgressão erótica” dos fluxos urbanos e dos sujeitos (SIMÕES, 2004; BRAZ, 2009).

Mãe de menino da igreja: A igreja lá é fina, né? Tem gente muito sofisticada lá. Quando o (nome suprimido) começou a ir lá, eu achei ruim com ele, porque a gente ouve falar muito mal da (Rua) Augusta. Tem prostituição, gay, tudo mais. Mas vi que lá ele estava seguro. Eu falo para a meninada daqui da rua ir lá, mas acho que eles não querem nada com Deus, não. Gostam mesmo é de ficar aqui na esquina.

Pude ir às casas de alguns jovens e observar que as polarizações entre Trecho 02 e Trecho 01 se colocavam de forma próxima em relação ao bairro e ao centro. Os jovens eram prestigiados pela família, irmãos e amigos por frequentarem uma igreja “sofisticada”, transformando-os em *outsiders* num lar de estabelecidos (ELIAS, 2000), ou em relação aos jovens de suas antigas igrejas ou de seus bairros. O percurso bairro sentido centro (Rua Augusta) não é tranquilo, pois alguns pais e mães estranham o fato de seus filhos passarem a madrugada na rua ou mesmo de circularem em espaços de sociabilidade GLS, fazendo com que os jovens tenham que desconstruir preconceitos em relação à rua no interior de suas próprias casas para que a circulação seja concedida e menos tensionada. Alguns jovens, por exemplo, ocultam a circulação no Trecho 01, transmitindo a noção de que circulam apenas no céu da cidade e da Rua Augusta.

Os estranhamentos com o gosto de mesmo sexo (beijos gays, carícias, vestiário e sociabilidade) na rua devem chegar em casa com certa neutralidade para que o próprio percurso na cidade não seja objeto de estranhamento na família. Assim, em casa, os jovens de gosto de sexo oposto precisam lançar mão de argumentos que lhes confirmam certo distanciamento da dissidência. Busca-se evidenciar para a família certa segurança não apenas em relação à violência da grande metrópole, mas uma *segurança de gosto*, em que os fatos de ir a uma “igreja que tem gays” e de andar numa “rua que tem gays” não o tornarão “gay”, nem o farão remodelar o seu gosto afetivo-sexual. Para que o lazer seja outorgado pela família, dispõe-se de certo instrumental construtivista moral da sexualidade (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2004, 2009). Em outras palavras, os sentidos do jogo são conhecidos (BOURDIEU, 1996b) e a argumentação psicologizante sobre “homossexualidade” é utilizada para a viabilização da mobilidade urbana e do trânsito religioso⁵⁴.

⁵⁴ Marília Sposito (1994) já mostrou que ruas e praças da cidade são ocupadas por incontáveis agrupamentos coletivos juvenis a partir de combinações peculiares de marcadores sociais e culturais de diferenças. A “violência sem significação”, às vezes na forma de zoação, surge como “parceira inseparável dessas manifestações, que ora se exprimem nos bairros periféricos, ora se deslocam para o centro da cidade” (*Ibidem*, p. 162). A Rua Augusta é um espaço de tensão e não está imune à violência, em todos os seus sentidos. Contudo, diante do predomínio da diversidade cultural e das manifestações dissidentes que ali imperam, determinados tipos de violência precisam ser colocados no “armário”, por exemplo, a homofobia.

O encontro do jovem evangélico de gosto afetivo-sexual de sexo oposto com o de mesmo sexo na Rua Augusta estimula também aquela *explosão discursiva* (Foucault, 1988) sobre sexualidade. Encontrar-se com o “outro” é um fenômeno no qual o jovem evangélico precisa pensar e negociar seus julgamentos sobre fé e gostos afetivo-sexuais, sobre os seus e os dos “outros”. A mobilidade espacial influi diretamente na formação das categorias de pensamento desses jovens, que assume ou não os princípios da igreja. O gosto afetivo-sexual de mesmo sexo é considerado uma dupla dissidência (temporal e modular) a partir dos parâmetros eclesiais e é assimilado pela maior parte dos jovens. Porém, no encontro com o “outro”, durante a circulação na região da igreja, são provocados a pensar modos de se relacionar com os sujeitos e suas práticas dissidentes. São levados a construir modos de coexistência de visões de mundo e gostos afetivo-sexuais distintos no mesmo espaço urbano. A espacialidade da Rua Augusta não é só disputada para evangelizar, mas para o lazer e a sociabilidade, que tem, em si, um sentido final (SIMMEL, 2006).

Nesses aspectos, a própria espacialidade da rua é educativa, pois a visão fantasmagórica do “homossexual” como um “outro”, que só existe nas piadas e interdições bíblicas, dá lugar a um olhar “afetivo” sobre o sujeito, aquele que se quer “ganhar para Jesus” ou aquele que é “parceiro” na ocupação do mesmo espaço de lazer. Para alguns jovens, assim como para alguns etnógrafos, a “experiência afetiva” (FAVRET-SAADA, 2005) torna-se objeto de análise para compreender a dissidência do “outro”. Nesse caso, o modo de julgar se baseia não mais em um “homossexual” idealizado, mas em um sujeito que ama, tem carinho e é erotizado, “assim como eu”. Contudo, essa dimensão “afetiva” de encontrar a “homossexualidade” pode ser repulsiva (“gay, não quero ver nem perto”), inclusiva/desfocamento (“Acho que Jesus quer todo mundo, só isso. O resto é resto”), acolhedora (“relaxa que Deus vai fazer a obra”) ou pragmática (“fui à *Parada Gay* sem problema”)⁵⁵.

2.5. Corpos em festa

Na disponibilização de atividades, a igreja indica qual lazer deve ser praticado e como deve ser vivido. As festas na igreja, para além do objetivo evangelizador de ampliar o

⁵⁵ Uso o termo pragmático, sob a possibilidade de rasurá-lo brevemente a partir de outras construções teóricas acerca da formação social do gosto afetivo-sexual na igreja evangélica. Neste caso, penso naqueles jovens da

“rebanho de ovelhas” (fiéis), visam evitar que os jovens (seus corpos) circulem nas baladas da cidade e ampliem seus referenciais sobre sexualidade, drogas etc.; ou seja, planejam evitar a circulação no “inferno” da cidade. Buscam ocupar o tempo dos jovens com atividades que sejam “divertidas, saudáveis e baratas” para que eles “não sintam necessidade de ficar no pagodão da esquina”, como relatou uma pastora ao se referir aos estabelecimentos de lazer da região da Rua Augusta.

Na festa na igreja, dança-se individualmente. Não se observam muitos casais de sexo oposto dançando espontaneamente juntos. Em uma festa junina, observei que os jovens passaram a dançar em duplas de meninos com meninas apenas depois que os bispos dançaram também e no momento da quadrilha. Mesmo em pares, persistia a distância maior entre os corpos, os troncos distanciados e o quadril intencionalmente empinado para trás, informando que os órgãos sexuais não estavam encostados. Uma dança diferente daquela observada por Daniela Alfosi (2007), em uma casa de forró universitário paulistana, onde os corpos ficam juntos, os rostos colados e as pernas intercaladas, fazendo movimentos calorosos e cheios de “chamego”.

Nos cultos, a polarização de gênero fica mais evidente. As meninas dançam as coreografias das músicas, enquanto os meninos pulam uns nos outros. Durante o trabalho de campo, observei apenas um menino de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo que dançava e fazia *morche* com outros meninos. O “ingresso” para ele participar do ritual era o fato de que apenas um amigo sabia de sua dissidência, além disso era “discreto”, não apresentava no corpo marcas da dissidência. No caso dos meninos de gosto afetivo-sexual de sexo oposto, o contato corporal com os outros meninos seria um reforço à noção de que ele tende a se erotizar por meninos. Nesse sentido, o contato corporal, como um pular nas costas do outro, é uma permissão implícita aos meninos assumidos “heterossexuais”, que não dão margem à desconfiança sobre seus gostos ou que têm testemunhos corporais de que são de fato “heterossexuais”: tais como falar grosso em tom grave, andar sem muito cuidado ou rebolando, ter no histórico afetivo interesse por mulheres, comprovado na forma de relacionamentos ou práticas eróticas.

Assim, as danças dos meninos da igreja também compõem a ritualização dos testes de masculinidade. A dimensão festiva do contato corporal entre eles compara-se à entrada no prostíbulo no caso dos jovens que circulam no trecho 01. Assim como entrar no prostíbulo é

igreja que vão à *Parada Gay* para “ficar com meninas” e vender coisas com o propósito de ganhar dinheiro para seus grupos de jovens da igreja.

algo passageiro, um evento importante, exagerado, espontâneo, extraordinário, mas que não deve durar, fazer *morche* também é algo passageiro; conforme amadurece, o jovem se distancia dessa modalidade de ritualização e dimensão do lazer. Por isso, os jovens meninos mais velhos até dançam, mas não pulam constantemente, nem “ralam seus corpos” nos outros com tanta frequência⁵⁶.

Nas festas com música eletrônica, as pessoas podem dançar, na maior parte das vezes, sozinhas, sem que haja contato intenso entre os corpos. Balançam-se os braços junto com os ombros para trás, para a frente e para os lados; alguns passos com os joelhos; as articulações do corpo são exercitadas sem a necessidade de outro corpo para sustetar ou acompanhar o passo. Assim, a música eletrônica, mais que apenas um gosto majoritário entre os jovens da igreja, calha para duas propostas da igreja: primeiro, a de apresentar à sociedade e ao campo evangélico como uma igreja moderna, que rompe com os “usos e costumes” tradicionais da igreja evangélica brasileira e, segundo, a de possibilitar que os corpos se exercitem na dança sem que haja contato e possíveis erotizações, principalmente entre os jovens assumidos “heterossexuais”⁵⁷.

⁵⁶ A escritura deste capítulo, bem como a realização do trabalho de campo, foi inspirada no estudo de William Foote Whyte (2005), *Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Como se trata de uma inspiração e não de uma cópia de modelo, nunca pretendi fazer a descrição etnográfica com a mesma densidade de seu trabalho. Contudo, observar “peixes graúdos” (pastores), “peixes miúdos” (jovens) e mais de um grupo (Meninos na igreja e Meninos no bordel) ordenaram metodologicamente meu distanciamento e aproximação do tema e possibilitou fazer outras conexões de sentido e pensar as dimensões culturais no interior de cada um dos sistemas. Pelo debate sobre o livro de Whyte no Getese, amplia-se minha dívida simbólica (MAUSS, 2003) com a profa. Marília Sposito. Este é o *being here* e o *library fieldwork*, discutido por Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 24-25), que debati no primeiro capítulo e que apresento aqui como dado empírico, tão importante na socialização dos jovens pesquisadores.

⁵⁷ Juarez Dayrell (2005) considera que a música é central na formação de alguns estilos de vida entre jovens, possibilitando a criação de espaços próprios com certa autonomia do mundo adulto. Além disso, “a música oferece aos jovens a possibilidade de conjugar a trama de um caminho de busca existencial com os signos de uma pertença coletiva” (*Idem*, p. 37). Segundo Setton (2009a), a música, na socialização juvenil, tem a dupla missão de congregar jovens e quebrar os laços que os unem ao grupo. Ela pode articular o jovem a um grupo de referência, que possibilita uma socialização coletiva, mas também cria caminhos para um diálogo interno formador de subjetividades, importante no difícil processo de emancipação para a idade adulta. Como pude observar, há jovens que gostam mais de forró, pagode, sertanejo, punk, rock, funk, rap, samba, MPB, dentre outras, do que de eletrônico. Majoritariamente, gostam de música evangélica tanto de cantores individuais como de grupos de louvor. Há uma polêmica sobre se ouvem ou não “música do mundo” (não-evangélica); combina-se que entre os dissidentes afetivo-sexuais há maior ocorrência dos que ouvem “música não-evangélica”. Porém, encontrei dissidentes que apenas ouvem música evangélica com o seguinte argumento: “se foi Deus que criou a música, não podemos profaná-la”. Neste caso, por exemplo, trata-se de um jovem em processo de reversão da dissidência para o agendamento da sexualidade proposto pela igreja. Assim, tanto aqueles jovens que consomem música apenas para ouvir, quanto aqueles que a produzem de forma cantada, tocada ou dançada têm a música como dimensão social central da expressão de seus gostos culturais, no sentido bourdieusiano (2008), e do modo de se apresentarem como sujeitos, ou seja, quando a pessoa diz “eu gosto” de tais músicas, estilos musicais, pode revelar também o “quem sou eu” ou o “como quero ser visto”.

A festa com música eletrônica entra na estratégia de afastamento dos corpos. Busca-se criar redes de amizades e vínculos mais fortes entre socializadores e socializados, no sentido de apresentar uma visão mais lúdica dos primeiros, aproximando-os dos exercícios corporais festivos (dançar) daqueles realizados pelos jovens. Busca-se criar certa proximidade entre os sujeitos a fim de possibilitar o diálogo futuro sobre outros aspectos da vida e também sobre a sexualidade.

O baixo número de jovens que ficam ou namoram no espaço das festas tem três razões: primeiro, porque, mesmo em dias de baladas, persiste a noção de que o templo é um espaço privilegiado do sagrado, reforçada pelo objetivo evangelizador implícito às festas e cultos. Assim, se o jovem “fica”, “dá mal exemplo” às pessoas recém chegadas à igreja e visitantes, que poderão pensar que o “ficar” compõe o padrão cultural da igreja. Entre aqueles jovens que “ficam”, é possível perceber a não pretensão de fazer da dissidência uma militância. Até mesmo porque alguns deles têm dúvidas se é correto ou não ficar, não pelo fato de a igreja avisar, mas porque não interiorizaram a norma como algo plausível, nos termos de Peter Berger (1985). A segunda razão é o fato de estarem sob a observação de uma liderança “boa” e “de confiança”, como indicou o pai da jovem. Pois o menino ou a menina que mostram estar interessado ou interessada em “ficar”, ou ficam no “agarra-agarra”, chama para si a necessidade de se inserir no circuito de cuidado da sexualidade disponível na igreja. Por essa razão, em festas e cultos, não se observa jovens da Sara, mesmo aqueles que namoram, trocando carinhos ou toques corporais mais intensos. A terceira razão é aquela que assume a transgressão como elemento do prazer. Segundo uma jovem entrevistada, o “escondido é mais gostoso”.

Segundo Pais (2006), o risco pode ser usado para o sujeito “transcender a natureza anódina do cotidiano”, pois valoriza o jovem que se confronta com ele. Nesses aspectos, a transgressão revela um desejo de fuga da conformidade e “a propensão ao risco é também efeito de comportamentos socializados que reproduzem uma resistência rebelde à adversidade” (*Ibidem*, p. 12). Ao contrário de enfrentar o programa institucional de socialização da igreja, assume-se a interdição como parâmetro para transgredir e se conquistar mais prazer, tal como os meninos que entram nos prostíbulo onde têm medo de serem vistos por conhecidos. Por isso, os jovens, em suas dissidências afetivo-sexuais, na

busca do prazer, mantêm o caráter festivo das práticas de sociabilidade com a suspensão das regras predominantes na igreja⁵⁸.

O tempo de lazer disponível na igreja é uma modalidade realizada coletivamente e sob o cuidado dos socializadores. A igreja empurra ainda mais para o privado as dimensões da sexualidade, tanto de meninos como de meninas, independentemente dos gostos afetivo-sexuais. Por isso, os jovens que ficam, fazem a “ficação” majoritariamente, por exemplo, dentro do metrô ou em ruas próximas ao templo, mas com menor circulação de pessoas da igreja, ou ficam com pessoas em seus respectivos bairros, escolas, faculdades, trabalhos. Nesse sentido, as interações físicas, mesmo aquelas permitidas pela igreja, são colocadas na clandestinidade. Pois se os jovens se beijam, muitas vezes nos cultos e nas baladas da igreja, incitam a conexão: “se eles estão naquele fogo todo na igreja, imagina como não estão fora”, como relatou uma jovem líder.

O culto festivo e a festa balada comunicam aos jovens evangélicos, não evangélicos, da igreja e de outras, a possibilidade de “ser jovem e ser evangélico” ao mesmo tempo, possuir um lazer, como qualquer outro jovem da cidade, combinado a uma experiência de fé. O processo de socialização se constitui no jogo combinatório de adesão e resistência, de inserção, de uniformidade e de dissidência, que, no caso dos jovens, parece ser mais visível pelo fato de ser o momento da vida em que as instâncias socializadoras se esforçam com mais empenho na formação dos indivíduos.

2.6. A evangelização do secular: um processo de hibridação

Para finalizar este capítulo, retomo a música inserida na epígrafe. A festa expressa alegria e gratidão àquele “que primeiro nos amou”, que retirou o cristão da tristeza, do caminho largo, deu perdão e paz. A vida sofrida do cristão, o choro de lamento e o ascetismo religioso têm sido trocados por risos, gritos de júbilo, danças e cantos cada vez mais intensos e entusiasmados, profissionalizados num mercado economicamente rentável pela indústria cultural evangélica⁵⁹. As “novas vestes de louvor” desta vida transformada (neopentecostalizada) se manifestam por meio de uma fé “extravagante”, para utilizar uma

⁵⁸ Pais (2003) e Dayrell (2007) mostram que os “jovens de hoje” caracterizam-se pela reversibilidade, transitoriedade e experimentação intensa. Dayrell aponta que, para muitos jovens, a socialização ocorre no movimento e no trânsito entre os espaços e tempos institucionais distintos (obrigação – fruição; sacrifício – prazer etc.).

expressão da pastora australiana Darlene Zschech (2003). Aqueles cristãos do coração neopentecostalizado “não se contentam com pouco”, aprendem a “exigir seus direitos”, nos termos do Bispo R. R. Soares (2000), da Igreja Internacional da Graça de Deus, a serem “cabeças e não caudas” (Deuteronômio 28:13); por isso, a vida festiva pode ser extravagante, exagerada: para mostrar que são “felizes demais (da conta)”. Os panfletos evangelizadores, que eram distribuídos nas ruas, têm sido trocados por mensagens em vídeos, via redes virtuais de relacionamento, TV etc. Mais do que isso. A expressividade festiva, tatuada no corpo do cristão, é o próprio panfleto evangelístico da “nova” igreja evangélica brasileira, por meio do qual se diz “é gostoso ser evangélico” ou “ser evangélico não é sinônimo de ser careta”, capaz de pentecostalizar até o catolicismo.

A celebração a Jesus ocorre por meio da “dança de celebração”, que pode ser coreografada no culto por um “corpo de dançarinos” ou por um “balé”, pode ser encontrada no rebolado contido - considerado, muitas vezes, vergonhoso - de uma senhora ou de um senhor ou de um jovem, ou nas palmas vibrantes, dirigidas ao céu (Deus – “Rei dos Reis”) ou desajeitadas de alguém desafinado. A festa evangélica é para todos; existindo alguma tensão, podem procurar outra denominação que combine com o seus perfis. A festa globaliza a igreja: “hoje a festa é sua, hoje a festa é nossa, é de quem quiser, de quem vier”, na música de natal da Rede Globo de Televisão. O ditado, popularizado entre diferentes denominações, “evangélico não bebe, mas come bem”, ironiza e distingue um estilo de vida que se forma em torno da sociabilidade festiva, que planeja a fixação das disposições de *habitus* valorizadas pelo programa institucional de socialização evangélico. Contudo, uma sociabilidade que não escapa das tensões do contato com processos divergentes de simbolização do social por meio de outras instâncias socializadoras, tais como a cidade (rua), a mídia, a família, a escola, o trabalho.

Pelo fato de que “Deus não olha placa de igreja”, as baladas evangélicas têm evidenciado, principalmente entre os jovens, certa disposição interdenominacional do ponto de vista da movimentação dos sujeitos entre as igrejas⁶⁰. A interdenominacionalização faz circular símbolos da cultura evangélica entre as igrejas e aponta para a hibridação das

⁵⁹ Empresas, produtores de música, imagens e eventos, iluminação, segurança, DJ’s, cantores, instrumentistas, dançarinos, designer’s visuais, produtos e ambientes, dentre tantos outros.

⁶⁰ Ariana Rumstain (2007) aponta que o circuito de “balada do Senhor” tem forte caráter interdenominacional. Marcos Arcaño Assis (2005) denomina como “trânsito por dentro” o trânsito dos evangélicos, em contraposição ao campo dos católicos, que transitariam “para fora” do catolicismo. Assim, em sua análise sobre o trânsito religioso entre jovens mineiros, Assis confirma a tendência constatada por Ronaldo Almeida (2004) na qual os pentecostais seriam o seguimento religioso que mais recebe fiéis de todos os seguimentos religiosos.

disposições de *habitus* do evangélico. Assim, a dimensão urbana, na cidade ou em meio virtual, torna-se importante componente da construção das categorias de julgamento do jovem evangélico. Não só os pulos, as danças e os gritos de alegria chegam às outras igrejas, mas também novas sensibilidades, afetos e modos de julgar a vida social podem ser formulados na mobilidade, no lazer e na sociabilidade festiva. Não menos interessante é observar polifonização dos modos de julgar as dissidências afetivo-sexuais a partir do encontro com a “homossexualidade” no interior da igreja e na Rua Augusta⁶¹.

A igreja evangélica tem dado o seu “jeitinho” para transformar o caminho estreito do cristianismo em um ambiente “mais legal e mais divertido” do que outros espaços de lazer. Essa dimensão festiva não é recente, mas, sim, sua configuração atual. Não é de hoje que os evangélicos realizam festas, campeonatos esportivos, gincanas, “encontros de panelas” (almoços coletivos), congressos, dentre outros. O que se destaca é o processo de *evangelização do secular*. Os estilos musicais que antes poderiam ser vistos como profanos (rock, axé, funk, eletrônica, calypso, lambada, rap etc), pois discrepavam do louvor comunitário ascético e sisudo ou limitado ao sertanejo, são trazidos para o interior da igreja (estabelecimento e conjunto de pessoas) sob novas letras e vozes, nas mãos ou nas discotecagens de “vidas transformadas pelo Evangelho”⁶². Neste caso, não se evangeliza apenas os sujeitos, mas também a música e a festa, resultado, inclusive, da evangelização dos sujeitos que chegam à igreja com formações culturais as mais variadas, híbridas, como por exemplo os DJ’s que fazem emergir entre os jovens “nascidos no Evangelho” novos parâmetros de ministérios eclesiais e sociabilidades⁶³, contribuindo para a ampliação das referências culturais que compõem a socialização desses sujeitos.

Na verdade, a igreja resolveu aprofundar as consequências da noção de dom. Assim, fundamenta a pergunta-argumento dos militantes da hibridação, por exemplo, musical, que, em si, sinaliza a resposta: “se foi Deus que deu o dom, porque dizer que esse ou aquele estilo é profano se por meio dele a mensagem do Reino de Deus é transmitida?” questiona, protesta e responde um DJ. Assim, o “novo estilo de vida no seguimento de entretenimento” tido como

⁶¹ Dado o limite de uma dissertação, em paralelo a essa escritura, escrevo um artigo sobre a reconfiguração dos modos de julgar a dissidência de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo entre jovens meninos assumidos “heterossexuais” com a “homossexualidade” [sujeitos e práticas] na igreja e na Rua Augusta.

⁶² Inúmeras músicas seculares têm sido evangelizadas no formato de paródias, fenômeno que merece maior investigação, pois revela componentes espirituais dos evangélicos brasileiros, principalmente, a ironia e o deboche.

⁶³ Nem sempre a ampliação de referências culturais ocorre por meio da circulação na cidade ou nas as igrejas. Como pude observar em Belo Horizonte (GOMES, 2006, 2007a, 2007b), os jovens músicos se referenciavam, dentre outros, em um grupo australiano [Hillsong], por meio do contato com conteúdos de internet.

de “bom gosto”, comparável às próprias baladas da Rua Augusta, se legitima no campo evangélico (mas também para a família e outros sujeitos com a afirmação da distinção: “descontração sem drogas, álcool e violência, num ambiente tranquilo, saudável e seguro”).

Néstor García Canclini (2008) entende que a hibridação se dá por meio de “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Gustavo Lins Ribeiro (*Ibidem*, p. 214) aponta que esses processos são estruturados por relações de poder que não ocorrem em vazios históricos e sociológicos. García Canclini aponta ainda a ocorrência de uma “hibridação restrita”, decorrente da relutância de grupos e sujeitos em interiorizar outras formas de hibridação que possam descaracterizá-los.

Nesse sentido, a igreja incorpora a dimensão festiva contemporânea da *cultura pop*, sem abrir mão daquilo que lhe é fundamental, sua mensagem evangelizadora, seu programa institucional de socialização. Contudo, como lembra Ribeiro, “todo particularismo é híbrido” (*Ibidem*, p. 205) e mesmo aquilo que a igreja afirma como particular de sua cosmologia é também híbrido. Sua mensagem fundamental, tanto para a vida financeira como para a sexual, não é a noção *in natura*, mas o produto de trocas e de interconexões com aspectos culturais atuais marcados pela psicologização, dentre outros.

O espírito festivo não é uma exclusividade de uma ou outra denominação da onda neopentecostal, mas é parte das marcas distintivas da “nação brasileira”: “viver e não ter a vergonha de ser feliz” (GONZAGUINHA, 1982). A pentecostalização no meio evangélico e a evangelização do secular nada mais são do que o abasileiramento do estilo de vida cristão, que estava silenciado pela europeização dos cultos. É até mesmo possível falar em carnavalização da igreja evangélica, não apenas pelo aparecimento de blocos de carnaval evangelizados, mas sobretudo pelo encontro da igreja com a cultura secular, que põe em xeque certo ascetismo corporal, dando novos significados e coreografias ao “samba” (estilo de vida).

Para utilizar as boas metáforas de Ronaldo Almeida (1996) e Renato Ortiz (1994), respectivamente, o processo de “universalização do reino de Deus” ocorre simultaneamente à “mundialização da cultura”. Esse espírito festivo das igrejas evangélicas brasileiras é articulado às práticas culturais nacionais e internacionais, fazendo com que a música e os eventos festivos possuam caráter transnacional. A rede de troca simbólica se tornou tão porosa que, na experiência de fé cristã, a denominação do fiel perde parte do domínio de socialização. O trânsito de fiéis entre igrejas no que diz respeito a eventos festivos, bem como

o acesso a conteúdos midiáticos (livros, DVD's, vídeos) contribui para a penetração da *cultura pop evangélica* em todo canto e lugar. A isto, os protestantes históricos não estão imunes, pois muitos de seus jovens também estão antenados nesses fenômenos e disputarão (aliás, em muitas igrejas evangélicas, já disputam) referências culturais a partir do contato com as práticas e noções culturais do neopentecostalismo, como o já fizeram outras vezes, por exemplo, com a introdução de palmas e “músicas mais agitadas” nos cultos ⁶⁴.

Os cultos e as baladas da Sara Nossa Terra – Rua Augusta remetem à noção de cosmopolitismo, tendo em vista as articulações supra e transespaciais da cultura que é vivenciada ali, chegam à internet e são replicadas em outros templos, seja no interior de São Paulo ou na filial de Lisboa – Portugal, seja em outras denominações. Por meio da festa, a igreja revela seu interesse político-evangelizador de atrair a classe média, o jovem habitante urbano e quem mais queira entrar. Para se inserir num cenário de socialização competitivo, percebe-se a necessidade de que seu programa de socialização seja híbrido e plural, ao mesmo tempo homogêneo e heterogêneo, enlatado e personalizado, afirmando-se o fundamental na diversidade. Seguindo as pistas de Ribeiro (2008), na análise sobre a cosmopolítica, pode-se pensar que muito do mal-estar e mal-entendido que o cosmopolitismo provoca entre as denominações evangélicas se relaciona com a sua ambiguidade, seu modo peculiar de unir diferença e igualdade, secular e valores bíblicos, ou seja, com o seu modo de fazer a festa (trocas, símbolos, noções etc.). Assim, a igreja pesquisada fica com “um pé na igreja e um pé no mundo” a fim de conciliar valores fundamentais, historicamente construídos, com a diversidade de práticas disponíveis na esfera cultural mais ampla⁶⁵. Nesse contexto, a diversidade de práticas culturais evangélicas tem sido catalisada com maior eficiência por meio dos jovens. É nessa conjuntura que ganha força a hipótese de que os evangélicos podem elaborar disposições híbridas de *habitus* (SETTON, 2009b).

⁶⁴ Prefiro não usar o termo *gospel*, mas evangélico. O primeiro termo é uma importação imposta pela indústria cultural evangélica mais rentável e, sobretudo, pela mídia secular, que denominou rapidamente o fenômeno, minimizando a potencial interferência local sobre o importado. Penso que o termo cultura pop evangélica reflete o tipo de hibridação realizada, por exemplo, por músicos e pastores que se tornam verdadeiras estrelas do *Show Business*, transformando cultos em lazer e o lazer em entretenimento. Assim, o que é produzido na igreja evangélica não é algo particular que merece um nome específico, mas parte de um fenômeno mais geral, que se exemplifica no par Michael Jackson/Madonna e no par André Valadão/Aline Barros, versão evangélica brasileira, em torno dos quais se montam grandes estruturas cênicas e musicais, redes de fofoca, intrigas, interesse midiáticos e comerciais, criação de verdadeiros fã clubes etc. Nestes casos aparentemente menores há mais assimetrias do que dissimetrias.

⁶⁵ Tenho ciência que este termo incomodará parte dos nativos, especialmente os pastores, pois se utiliza este termo para acusar os dissidentes e mostrá-los de que não é possível ser um “Crente Raimundo”, “um pé na igreja e um pé no mundo”, na cobrança de coerência aos princípios fundamentais da igreja.

A igreja transcende a divisão templo e casa, púlpito e platéia, sendo representante de si mesma; se une às demais denominações quando lhe convém; por exemplo, na preservação da criminalização da escolha da mulher em fazer o aborto ou no combate à cidadania LGBT. Afirma sua independência na interpretação da Bíblia, ao mesmo tempo em que é consumidora da cosmologia fundamental da igreja evangélica brasileira, principalmente no tocante ao agendamento da sexualidade. Assim, vale quase tudo quando se trata de “ganhar São Paulo” para o Senhor Jesus. Nesse sentido, tal como ocorre no caso da hibridação, a cosmopolitização da igreja é uma cosmopolitização restritiva, pois visa abrigar a diversidade cultural, jovens emos, rockeiros, grafiteiros, patricinhas, playboys, filhinhos de papai, manos da periferia, DJ’s, homens feminilizados, mulheres masculinizadas, desde que com a possibilidade de integração mínima ao programa de socialização. Assim, a neopentecostalização do evangélico se caracteriza pela minimização do programa socializador e pela focalização do essencial para que se possa alcançar a adesão e transformar a vida do fiel em festa evangélica.

Capítulo 3 – Pastores e ovelhas: os sujeitos da socialização no aprisco do Senhor

Caderno de campo (Goiânia Brasil)

Na semana passada, fui à cidade de Goiânia para proferir uma comunicação acadêmica. Resolvi fazer algumas fotografias e conversar com os jovens da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra daquela cidade. O tema do culto era o Reggae. Passaram um vídeo e cantaram músicas de Lázaro, um cantor baiano. No vídeo, Lázaro relata sua conversão e diz: “Eu me lembro quando me converti, comecei a congregar, Jesus arrancou a maconha, arrancou a cocaína, arrancou a bebida, mas o cigarro ficou. Eu não conseguia largar o cigarro e um dia disse para aquele pastor dali, o Pastor Samuel. Eu disse: Pastor, não consigo largar o cigarro! Então, eu vou dar um tempo de ser crente. Quando eu conseguir parar de fumar, eu volto. Ele disse: ‘Não, Lázaro, continua sendo crente, continua na igreja, pode continuar fumando, vamos orar. Mas eu disse: ‘Mas, pastor, as pessoas vão falar mal do senhor’. Ele disse: ‘Lázaro, não tem problema. Eu arrisco meu cargo por causa de uma ovelha. [Aplausos] Existem algumas ovelhas que, para serem salvas, alguém tem que se arriscar. Alguém tem que se arriscar. Para a gente terminar, em segundo lugar, quando uma ovelha está na boca do leão essa ovelha não ora por casa grande, não que isso seja pecado, essa ovelha não pede prosperidade. Essa ovelha só ora pedindo: ‘Deus, levanta alguém para me ajudar, levanta alguém valente para me arrancar dessa situação. Eu conheço o peso das garras do leão porque fui uma ovelha que o leão tentou acabar com minha vida, mas Deus levantou alguém com coragem para ir lá e matar aquele animal feroz e resgatar a minha vida e hoje eu estou aqui’”⁶⁶.

3.1. A Visão G12 na igreja evangélica: 12, 144, 1728 e assim por diante

Neste capítulo pretendo refletir sobre o modelo de organização da igreja e pensar o lugar ocupado pelo jovem no discurso e nas práticas eclesiais.

Caderno de campo

A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Rua Augusta, São Paulo - possui um casal de bispos (um bispo e uma bispa), pastores da rede de adultos e da rede de jovens (homens e mulheres, heterossexuais,

⁶⁶ Cf. Lázaro. *Testemunho e Louvor*. Feira de Santana. Alpha Midia, 2008. CD e DVD. Acompanha livreto. O cantor é evangélico, natural da Bahia, ex-integrante das bandas Cão de Raça e Olodum. Em setembro de 2008, assisti ao depoimento do cantor na Sede da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra da cidade de Goiânia – GO. Particpei de um seminário sobre gênero e sexualidade na Universidade Federal de Goiás (UFG) e aproveitei para visitar o templo da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra daquela cidade, com o objetivo de ampliar minhas percepções acerca dessa denominação e de promover um exercício de familiarização e estranhamento, como já abordado no capítulo 1.

casados). Além disso, são assessorados por líderes que ainda não foram consagrados pastores – denominados aqui de “líderes de jovens” –, mas que desenvolvem atividades muito semelhantes às aquelas desenvolvidas pelos pastores já consagrados e, até mesmo, pelos bispos. O casal de bispos dessa igreja tem pouco contato com os jovens e demais fiéis da igreja. Seus encontros acontecem apenas durante os cultos, visto que além do tempo investido na administração da igreja no Estado de São Paulo, bem como na participação no Conselho Nacional de Bispos, os bispos são demandados para viagens às cidades do interior, a outros estados e eventos. O casal de bispos de SP é discípulo do casal de bispos presidentes da Sara–Brasil, Robson Rodovalho e Lúcia Rodovalho. Além disso, na Visão G12, este último casal possui outros doze casais discípulos. Cada casal/discípulo dos bispos reproduz a mesma visão para mais doze discípulos. Até o presente momento, são 144 pessoas envolvidas. Os pastores e líderes de jovens observados e entrevistados para esta pesquisa – três pastores (dois homens e uma mulher) e três líderes de jovens (duas mulheres e um homem) – estão entre os “doze” (e outros sinônimos: discípulos, diretos, tímóteos, ovelhas) dos bispos, reproduzindo, por sua vez, a mesma lógica junto aos jovens. Os bispos realizam com esses pastores e líderes reuniões coletivas (discipulado coletivo) e conversas pessoais (discipulado individual) a fim de que todos compartilhem a mesma visão. O mesmo é ensinado aos fiéis para que repliquem as mesmas ações e conteúdos de acordo com as necessidades dos seus doze discípulos. Assim, a partir dos “doze” dos bispos e dos doze de cada um dos seus discípulos, chegar-se-ia a uma meta de 1728 membros e assim por diante. A visão G12 é uma perspectiva típico-ideal, podendo ocorrer casos em que pastores e líderes possuam mais e outros em que tenham um número menor que doze discípulos, observação válida também em relação aos jovens líderes. Trata-se de uma perspectiva que, funciona mais no caso do topo da hierarquia da igreja do que no dos jovens. Nem todos os jovens conseguem ter 12 discípulos para se chegar à meta de “1728 e assim por diante”, pois há que se considerar as dificuldades no recrutamento de mais gente para a igreja, por conta das resistências de muitas pessoas ao modelo de fé evangélico, de organização da vida e de posicionamentos culturais, bem como das relutâncias a mudar de tradição religiosa. Em geral, os bispos trabalham menos com os novos evangélicos do que os pastores e líderes, uma vez que estes é que realizam o trabalho eclesial de discipulado, quase sempre voltado para pessoas que já estão socializadas na maior parte dos princípios cristãos.

O cenário descrito acima refere-se ao modelo G12, difundido pelo pastor colombiano Cezar Castellanos Dominguez a partir de 1991, inspirado em um sistema similar adotado nas igrejas sul-coreanas lideradas pelo Pr. David Yonggi Cho, que propõe uma fórmula geométrica de multiplicação dos membros da igreja, uma espécie de multiplicação celular. Pequenos grupos de 12 pessoas, denominados “células”, formam a igreja. Idealmente, quando uma célula chega a 24 membros, se divide em duas de 12 membros, que deverão atingir o número de 24 e tornar a se dividir e assim sucessivamente. No Brasil, o movimento chegou em meados da década de 1990 com o Pr. Rennê Terra Nova. Posteriormente, o Bispo Robson Rodovalho, líder nacional da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, abraçou o modelo do G12 e passou a ser um dos líderes do movimento de igrejas em células no Brasil, reagrupando evangélicos que estavam dispersos em torno da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, como foi o caso dos bispos, de alguns pastores e fiéis de São Paulo e de outros vindos do Centro-Oeste, do templo pesquisado.

Segundo Ari Pedro Oro (2008), essa tendência de organização eclesial tem alcançado as denominações históricas e renovadas brasileiras e se espalhado pelo pentecostalismo latino-americano, impactando diretamente o formato de sociabilidade evangélica. Contudo, lembro

que o modelo G12 não passou por um processo tranquilo ao ser implantado no Brasil. Márcio Argachof (s. d.), evangélico, autor de *G12: O fruto do engano no Corpo de Cristo*, monografia amplamente divulgada, aponta que essa visão tem “esquartejado” o corpo de Cristo, gerado um “clima de guerra” entre lideranças, fiéis e denominações. O autor considera que os pastores engajados nessa visão faltam com o interesse de “cuidar das ovelhas diretamente, deixando isto a cargo dos respectivos líderes de células”; denuncia “as pressões da liderança por multiplicação de suas células, o que nem sempre ocorre com facilidade, fazendo com que a pessoa seja tachada como infrutífera e problemática” (*Ibidem*, p. 10).

Conclui:

Mas, devido a todas as heresias do G12 que relatei acima, tenho que ser firme neste momento dizendo: NÃO quero a “visão do G12” (ou qualquer movimento semelhante) em minha vida e muito menos na minha família, pois a maioria de suas doutrinas não tem embasamento bíblico, sendo assim mero engano, e não uma visão dada por Deus, visto que contraria sua própria Palavra. Causa-me arrepios a maioria das práticas do G12 que fartamente expus neste material. (*Ibidem*, p. 77).

No meio evangélico, certo “terrorismo” em relação a fenômenos emergentes constitui reação recorrente. Foi assim com a primeira onda pentecostal e com a onda neopentecostal. Como notei em outros trabalhos, já houve muita resistência a formatos mais extravagantes de música evangélica; grupos de louvor e bandas foram acusados, da mesma forma, de se desviarem dos propósitos do “Reino de Deus” (GOMES, 2006, 2007a, 2007b). Hoje, eles se tornaram modelo de produção musical em um mercado que se diversifica cada vez mais, além disso, cada igreja tem seu próprio modo de consumir o que é produzido e combinar estilos musicais. Assim, como relatado por Oro (2008), tem ocorrido uma expansão da visão celular por todos os cantos; observo, porém, que ela não ocorre de forma homogênea; por vezes, é apenas uma inspiração e não se efetiva nos termos originais, pois existe sempre a necessidade de se aplicar os princípios e os métodos de acordo com a realidade vivida em cada denominação ou comunidade de fiéis⁶⁷.

A Sara Nossa Terra cresce paralelamente à chegada da Visão G12 no Brasil. Pode-se dizer que ela foi uma das protagonistas dessa disputa em torno da consolidação do modelo e da influência sobre as demais igrejas. Sua militância por essa visão ainda persiste, aproximando-se ainda mais do modelo típico-ideal. A ênfase no modelo pode modificar de

⁶⁷ Por exemplo, a Igreja Batista da Lagoinha e a Oitava Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, ambas da capital mineira e influentes no universo de suas denominações, inspiram-se no modelo sem utilizar a fórmula geométrica dos 12. As células e grupos de comunhão, respectivamente denominados, formam redes de amizade e convivência, que se tornam extensões do templo. Essa necessidade tem a ver com o tamanho das igrejas.

templo para templo, de estado para estado, mas a inspiração continua a mesma. Algumas alterações foram realizadas visando especializar o tipo de cuidado dispensado aos fiéis participantes; a fase da vida, por exemplo, tornou-se um elemento importante de agregação dos membros das células.

Entrevista

Pastora (Líder de jovens): No início, o movimento de células era formado por grupos de todas as idades. Não existia o departamento infantil, a Arena Kids, Arena Jov., adultos, casais. A minha filha cresceu vindo nos grupos que a gente dirigia. Todo mundo participava junto. As comunidades, por um tempo, negligenciavam a departamentalização que existia na igreja tradicional; eu me incluo nisso. Acreditávamos que era bobagem: “Não, vamos todo mundo viver Atos, todo mundo junto. Põe uma tenda e busca Deus...”. A gente achava ótimo era aquele culto de quatro horas, cinco horas. Meu Deus, como é que a gente fazia isso? Hoje, não. Nosso culto é de uma hora e meia. Depois, tivemos que departamentalizar. Por quê? Aquilo que a criança precisa aprender não dá para entender em um culto de adulto e o jovem precisa de seu próprio espaço. Acontece uma seleção natural. Nossa célula começou conosco, veio um casal que chamou outro casal, que chamou outro casal, e assim foi. Uma série de casais e nós acabamos formando uma equipe de casais⁶⁸. Você acaba procurando seu igual. Quando se tem filhos, normalmente a pessoa se relaciona com casados que também têm filhos, e isso é uma coisa que meio que acontece naturalmente.

O modelo G12 é um projeto institucionalizado voltado para a administração dos recursos humanos da igreja. Se o leitor achar os termos estranhos, devo alertar que o uso tem o propósito de evidenciar que há lógicas empresariais que orientam o modelo. Segundo um jovem líder, trata-se de um método de “marketing” muito utilizado em grandes empresas, às vezes denominado de trabalho em rede. É um programa de noções e práticas sociais que busca organizar a interação entre líderes da igreja e fiéis com o objetivo de ampliar o “Reino de Deus” e o “corpo de Cristo”, enfim, a igreja.

Carolina Farfrán (s. d.) lembra que 12 é um número significativo na Bíblia, possui um lugar profético e histórico, tendo o grupo dos 12 discípulos de Jesus Cristo como referência. A Visão G12 tem por objetivo cumprir o “novo mandamento” da evangelização: “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Marcos, 16:15). Assim, a Sara atua em duas frentes: em uma primeira, com a comunicação de massa, via emissoras de TV e rádio; e, em uma segunda, mais importante, por meio da Visão G12. No plano institucional, o jovem é considerado um dos principais sujeitos do “ide”. O “mundo” do jovem é a sua casa, seu ambiente de trabalho, sua escola, espaços de sociabilidade e lazer, o bairro de moradia e a própria região da Avenida Paulista e da Rua Augusta, onde se localiza o templo. “Toda

⁶⁸ O termo “equipe” designa também a reunião de células.

criatura” é composta por familiares, colegas, amigos dos ambientes de convivência e transeuntes do centro turístico da cidade⁶⁹.

As metas dos jovens de multiplicação celular são maiores do que as dos adultos. A forma de conduzir as células também se distingue entre os dois grupos. Os jovens incluem em suas atividades de célula passeios, encontros em casa, festas e participação em eventos no templo. “Pressiona-se” pouco os adultos por considerar que eles têm menos tempo e mais compromissos profissionais e familiares. Os jovens, por vezes, têm uma agenda fora das atividades da igreja maior do que a dos adultos, pois trabalham, estudam e namoram. Esse fato, porém, é minimizado pelo argumento pastoral de que os jovens são mais “transformadores”, “têm mais pique”, “mais energia que os adultos”. Tal como aponta Karl Mannheim (1968), a igreja considera que as gerações mais novas são mais sensíveis às transformações sociais, considerando-se os jovens como potencialidades mais abertas do que os adultos, já comprometidos com a conservação da cultura interiorizada.

Na visão celular, o líder pode ser qualquer fiel, que é “desafiado a sonhar com uma igreja cheia”, a “cuidar bem das pessoas”. A igreja disponibiliza um espaço de formação de líderes, chamado “Escola de Vencedores”, onde ensina princípios básicos do evangelho e métodos de condução das células a fim de atrair outras pessoas à vivência do Evangelho. Com propósito semelhante ao da presente pesquisa, Flávio Sofiati (2006), ao estudar a Pastoral da Juventude da Igreja Católica, considera que a instituição, metodologicamente, busca levar o jovem a refletir sobre sua própria missão evangelizadora, para que ele seja o principal responsável por sua formação e exemplo para outros jovens. Na Sara, os jovens são formados em um processo que valoriza o exercício contínuo da liderança sobre outros jovens. Como bem lembrado por um jovem: “Aqui, se aprende fazendo”. A partir dessa noção, os jovens líderes são prestigiados segundo o cumprimento das metas de crescimento das células. Para isso, lança-se mão de uma série de estratégias para atrair, socializar e manter a pessoa na igreja. Transcrevo um documento, fornecido por um jovem informante, que me explicou o funcionamento da metodologia de seu trabalho junto aos demais jovens⁷⁰.

⁶⁹ A Sara – Brasil tem um programa de contribuição financeira, chamado *Parceiros de Deus*, que objetiva financiar a compra de rádios e canais de TV para divulgar o evangelho. Possui um canal de TV e uma emissora de rádio chamado *Gênesis*. A outra parte dos recursos é aplicada em assistência social. Em São Paulo, por exemplo, financia um pequeno orfanato.

⁷⁰ Objetivamente, esses espaços e eventos são: 1 – *A Célula* é o grupo de 12 pessoas que se reúne fora dos cultos para estudar a Bíblia. 2 – *O Encontro com Deus* (Revisão de Vidas) é um evento que ocorre periodicamente em finais de semana, onde os novos convertidos ou evangélicos que ainda não participaram, vão a um sítio e há um processo litúrgico intenso de revisão de planos de vida; geralmente, é o espaço no qual ocorre o batismo de novos convertidos ou o re-batismo de evangélicos. 3 – *O Reencontro* é um novo momento para reafirmar valores

Transcrição de documento para líderes de discípulos

Ganhar (Paixão): 1 – orar todos os dias por três pessoas novas. 2 – Telefonar e ou encontrar com estas pessoas e convidar para a célula, Arena, Encontro, Macro-célula, etc. **Consolidar (Dedicação):** 3 – Telefonar para saber notícias pelo menos três vezes por semana; 4 – Marcar uma visita (encontrar em casa ou em outro lugar); 5 – Quando a pessoa for pela primeira vez à célula, recepcioná-la de forma especial. 6 – Depois de duas ou três presenças na célula, instruí-la como Líder em Treinamento com festa e explicar na frente de todos as funções que a pessoa terá daquele momento em diante, dando a ela a sua meta que será participar do próximo Encontro com Deus (Revisão de Vidas). 7 – Deixar com a pessoa o telefone pessoal e todos os horários das atividades da igreja. 8 – Ao levar a pessoa para o Encontro com Deus: a) ficar no mesmo quarto que ela; b) tratá-la de forma especial; c) Providenciar mensagens e enfeites tanto para o quarto do Encontro quanto para o quarto da pessoa em casa; d) fazer pessoalmente o correio, ligando para os pais convidando-os para a recepção do filho na chegada do Encontro na igreja; e) ao chegar do Encontro, ligar no dia seguinte, sem falta, para saber como a pessoa está; f) levá-la para a escola de vencedores. **Treinar/Discipular (Paciência):** 9 – Acompanhar o futuro líder na primeira aula da Escola de Vencedores e, caso necessário, assistir às aulas com ele, até que se firme; 10 – Na primeira célula após o Encontro, instituí-lo como Co-Líder (CL) da célula com festa e explicar na frente de todos suas novas funções e dizer que sua meta será ir ao Reencontro; 11 – Continuar as visitas semanais, estudando com ele o livro de Consolidação (Pós-Encontro), orar com ele para terminar a visita e pedir que ele ore; 12 – Levar o CL com você para visitar e evangelizar uma vez por semana para que possa aprender como fazer; 13 – Passar como tarefas diárias a leitura de dois capítulos da Bíblia e 10 minutos de oração, supervisionando semanalmente as tarefas; 14 – Nas visitas semanais, ensinar o CL a orar por três amigos e convidá-los para irem à célula, ao Arena, ao Encontro, etc.; 15 – Trazê-lo consigo na Semana da Santificação entregando-lhe a lista de alvos de oração para levar para casa; 16 – Marcar a data para abrir a sua célula e orar com ele por isso; 17 – Sentar-se perto dele nos cultos e, caso falte a alguma atividade, ligar e/ou visitar imediatamente para ver o que aconteceu; 18 – Ir com ele ao Reencontro para dar a assistência que precisar. **Enviar (Maturidade):** 19 – Ungi-lo líder após o Reencontro e acompanhá-lo no primeiro dia da nova célula. 20 – Antes do dia da célula, sentar-se com ele e estudar o manual de células explicando, detalhadamente, como funciona a célula; 21 – Promovê-lo para a Célula de Discipulado e começar a fazer com ele os 40 minutos de “formatação da Equipe”.

Caderno de campo

Durante o trabalho de campo, fui visto, diversas vezes, por amigos e pesquisadores que passavam em frente ao estabelecimento da igreja. Alguns cumprimentavam, perguntavam o que eu fazia lá. Outros, dias depois, diziam que tinham passado lá e tentado olhar recorrentemente para ver se me viam. Às vezes, ficava na calçada conversando com esses colegas e, não menos comum, era o fato de jovens da igreja pensarem que eu estava evangelizando e convidarem meus colegas para entrar. Praticamente todos rejeitavam o convite. Não me engajei na perspectiva de ser um jovem líder, mas em certa ocasião levei uma amiga, nordestina, doutoranda da área de saúde da USP, que se ofereceu para ir comigo ao culto do Arena Jov., pois ela mesma, ainda sem frequentar uma igreja, se considerava evangélica. Na ocasião, ela vivia “lutas” na área afetiva, pois tinha terminado um relacionamento de muitos anos. Ao entrar com ela no templo, um jovem líder, com brilhos nos olhos, disse-me com intenção de me prestigiar: “Está multiplicando, é isso aí!”, pois ele sabe do esforço que é levar uma pessoa na igreja. Logo, encaminhou minha amiga para uma jovem, que insistiu para que fosse à frente dançar com os outros jovens. Lá foram elas. No final do culto, minha amiga estava encantada com a igreja. Durante a semana, recebeu ligações da jovem líder que a tinha acompanhado no culto. Em poucas semanas, já ia dormir na casa da líder, lanchavam e conviviam juntas. A líder seguia à risca o sistema de cuidado documentado pela igreja. Foi convidada a ir ao Encontro com Deus. Cheia de tarefas e dúvidas, resistiu

iniciais no Encontro com Deus. 4 – A *macro-célula* é a reunião dos líderes de várias células, que é conduzida por um macro-líder, geralmente com mais experiência. 5 – A *Arena Jov.* é o culto dos jovens da igreja, mas também pode ser entendida como o ministério que agrupa todas as células de jovens. Observei tensões existentes na institucionalização da Visão G12 entre os jovens, concernente à formação de líderes, metas a serem cumpridas, tempo investido e prestígios resultantes do cumprimento das metas. Contudo, como já mencionei anteriormente, optei por refletir especificamente sobre a sexualidade como ponto de tensão no processo de socialização juvenil na igreja.

por alguns dias em dar a resposta, mas diante da insistência de sua nova líder, cedeu e foi. Pude observar seu retorno, com uma aliança no dedo que simbolizava uma aliança com Deus. As fotografias que me mostrara, junto às suas novas amigas, revelavam um êxtase em seu sorriso, dizia sentir uma “tremenda paz”. Durante a semana que se seguiu, continuava encantada e cada vez mais envolvida com a igreja. Chegou a levar uma amiga também da USP, mas esta não se firmou. O tempo foi passando. A dedicação aos estudos, o medo de andar sozinha na metrópole paulista e, o mais significativo, o reenlace com seu namorado fizeram com que ela parasse de ir à igreja, saindo do circuito de cuidado em que havia se inserido. Naquele momento da vida, o que ela mais precisava era da companhia de outras pessoas; respostas de fé e conforto para enfrentar os problemas do cotidiano, isso ela encontrou no sistema de cuidado ofertado pela jovem líder.

A inserção do novo membro na Sara Nossa Terra, bem como a formação de novos líderes de células ocorrem através do que se denomina por “escada da liderança”: ganhar (paixão), consolidar (dedicação), treinar/discipular (paciência) e enviar (maturidade). Outro jovem informante constata que, nesse processo, “a cada cem jovens que vão à Sara, apenas um chega ao quarto degrau da escada (enviar)”. Como se pode observar, a jovem líder que acompanhou a minha amiga conseguiu subir apenas dois degraus dessa escada. Por meio da sua “paixão” pela vida da outra, buscou cuidar para que ela retornasse à igreja. Por meio da “dedicação”, cuidou para que ela se sentisse acolhida e se integrasse às atividades propostas pela igreja. Certamente, a jovem líder foi prestigiada. No final dos cultos, reúnem-se as células em grandes equipes, apresentando os visitantes e mencionando quem os levava, quem são seus líderes, pois aqueles que levam mais pessoas tornam-se referência de sucesso na evangelização entre os demais jovens.

A jovem líder disponibilizou um tipo de cuidado à minha amiga que a fez ficar na igreja por algum tempo, sentir conforto para encontrar caminhos de saída dos problemas vividos. Ou seja, não foi um pastor que fez esse trabalho de apoio evangelizador, mas uma jovem, mulher, universitária, migrante, que combinava com as mesmas características da minha amiga. Ponderados os respectivos registros de desigualdade entre as experiências sociais que as duas jovens possam ter percebido no “encontro evangelizador”, os registros convergentes foram importantes para que houvesse uma “afinidade eletiva” (WEBER, 2004)⁷¹ entre ambas, favorecendo uma aproximação e uma familiarização inicial que viabilizasse o projeto da igreja e seus projetos pessoais, de cuidar e ser cuidada. Assim, reunir a igreja em células a partir da confluência de certos registros das experiências sociais dos sujeitos (jovens, adultos, casados, crianças, estudantes, empresários) visa favorecer a existência de

⁷¹ O conceito de “afinidade eletiva” é utilizado por Weber para analisar a afinidade entre puritanismo e capitalismo, entre racionalização da vida e da ação humana. Segundo Michel Löwy (2004), esse conceito aponta uma relação dialética estabelecida entre duas configurações sociais e culturais não redutíveis à determinação causal direta ou influência no sentido tradicional.

familiaridades iniciais que aproximem esses sujeitos na perspectiva de que eles se insiram no circuito de cuidado da igreja como líderes e discípulos. Em suma, a Visão G12 é uma forma de *sociabilidade outorgada*, que não visa apenas ampliar o número de fiéis da igreja, mas fornecer um instrumental metodológico para a vivência do Evangelho, no qual os sujeitos se socializam socializando outras pessoas.

3.2. Os pastores e as ovelhas no aprisco do Senhor⁷²

No Brasil, percebe-se que a atuação de pastores evangélicos, especialmente pentecostais, tem promovido e consolidado uma cultura evangélica de massa, por meio de programas de televisão e rádio, jornais, periódicos, megashows, cruzadas evangelísticas, músicas etc. (CORTEN, 1996; FRESTON, 1993; MARIANO, 1999; SIEPIERSKI, 2001). Concomitantemente, ampliaram-se os mecanismos de difusão dos saberes específicos pastorais, tais como métodos, possibilidade de interpretação da bíblia, acesso a dicionários em grego e hebraico que possibilitam o contato com as escrituras originais da Bíblia, acesso a cursos de teologia ou cursos rápidos de treinamento de lideranças (MARIANO, 1999). Os saberes evangélicos têm sido divulgados das mais diferentes formas, principalmente pelas mídias (TV, rádio, internet, etc), ferramentas que gestam o entusiasmo evangélico⁷³. Junto a isso, tem ocorrido uma espécie de pentecostalização das celebrações e métodos de organização inclusive das igrejas do campo protestante brasileiro, inspirando diretamente o catolicismo, por meio da Renovação Carismática Católica (MARIANO, 1999; SOFIATI, 2009; SOUZA, 2005), que seria uma reação às igrejas evangélicas.

⁷² Há uma tradicional canção evangélica que ilustra de modo emblemático a relação estabelecida entre o pastor e suas ovelhas, baseada no texto bíblico que se encontra no livro de Ezequiel 34: 12. A canção de Oséias de Paula, bastante conhecida no contexto evangélico brasileiro, diz: “Eram cem ovelhas, juntas no aprisco / Eram cem ovelhas que amante [ao invés de amante, também é usado “o pastor”] cuidou / Porém numa tarde, ao contá-las todas / Lhe faltava uma, lhe faltava uma e triste chorou / As noventa e nove deixou no aprisco / E pelas montanhas, a buscá-la foi / A encontrou gemendo, tremendo de frio / Curou suas feridas, pois logo em seus ombros / E ao redil voltou / Essa mesma história, volta a repetir-se / Pois muitas ovelhas, perdidas estão / Mas ainda hoje, o Pastor Amado / Chora tuas feridas, chora tuas feridas, e quer te salvar”. Há ainda uma forma humorística de cantar essa música fazendo a contagem regressiva no ponto que se refere às “noventa e nove” ovelhas. Assim: “As noventa e nove, as noventa oito, as noventa e sete, as noventa e seis, as cinquenta, (...) as trinta e cinco (...)”. Em geral, as próprias pessoas que a cantam, nesta versão, se irritam com a repetição e desistem no meio da cantoria. É importante lembrar que esse tipo de utilização humorística da música é realizado, sobretudo, por jovens e em momentos descontraídos, tais como festas, viagens, passeios. Não só na Sara Nossa Terra, mas também em outras denominações evangélicas pentecostais ou tradicionais.

⁷³ A exemplo disso observa-se a entrada dos bispos da Sara Nossa Terra no Twitter: <http://twitter.com/fecomraza> (Bispa Gisela Sanches, da SNT – São Paulo) e <http://twitter.com/bpalucia> (Bispa Lúcia Rodvalho, líder nacional da SNT), em que oferecem ensinamentos, mensagens e versículos bíblicos que visam orientar a conduta de seus “seguidores” (termo da plataforma do Twitter).

O campo evangélico brasileiro possui forte traço cismático: se não há sintonia entre os membros e pastores ou entre os líderes da igreja, promove-se a separação⁷⁴. A ruptura entre as igrejas, antes pelo viés teológico e de interpretação da Bíblia (MAFRA, 2001), pode ocorrer pela existência de tensões relacionadas à hierarquia, à autoridade dos pastores, às interações sociais e aos métodos adotados, ampliando a lista de novas denominações e igrejas. Pastores podem romper com as ovelhas de seu aprisco e passar a pastorear outras ovelhas, e ovelhas de um aprisco migrar para outros apriscos na busca de um tipo de alimento ou espaço que lhes sejam mais favoráveis, como pode ser observado também no interior da própria igreja através do trânsito dos jovens entre as equipes do Arena Jov. A ruptura evangélica pode ocorrer em função da busca de maior liberdade e poder não gozados no grupo anterior, da procura de métodos mais eficazes de manipulação do Sagrado, por exemplo, via teologia da prosperidade (MARIANO, 1999), ou da busca de melhor interação afetiva com sujeitos de outros grupos⁷⁵. Ou seja, "qualquer um pode mudar de uma (religião) para outra sem que o mundo caia" (PRANDI, 1996, p. 3).

Seguindo o raciocínio, Lísias Negrão (2005) considera que o processo de secularização no Brasil não ocorreu plenamente, persistindo elementos mágicos em cultos religiosos. Nesse sentido, outros autores (MARIANO, 1999; MACHADO, 2007; ORO, 1997) confirmam esta persistência do mágico em algumas denominações evangélicas. Nesse contexto, os pastores figuram como responsáveis pela coação do Sagrado (WEBER, 1999); certamente, não como agentes exclusivos, pois, como argumentei anteriormente, no protestantismo, os saberes específicos dos profissionais do Sagrado podem ser apropriados pelos fiéis, constituindo uma espécie de sacerdócio leigo. Todos os crentes podem, de algum modo, realizar funções sacerdotais, antes prerrogativas restritas aos sacerdotes do templo de Israel.

⁷⁴ O cisma evangélico é condizente com a tendência reformista (NOVAES, 1998), podendo ser visto como um desdobramento da maior autonomia alcançada pelo cristão protestante na sua relação com o Sagrado desde a Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero, no século XVI. A partir da Reforma, o cristão passa a ter em suas mãos o peso de sua própria salvação. Ele é sujeito do processo de salvação e da interpretação das "Sagradas Escrituras", viabilizada mediante a tradução, em diversas línguas e dialetos, e a divulgação por todo o mundo. Lutero, segundo Karl Marx, "venceu a servidão pela devoção, restaurou a autoridade da fé e libertou os homens da religiosidade externa, porque interiorizou a religiosidade nos homens" (*Citado por CÉSAR, 2006, p. 275*).

⁷⁵ Alexandre Brasil Fonseca (1998) constata, na literatura evangélica, certo incômodo de alguns autores com essa espécie de "toma lá dá cá" da teologia da prosperidade. Em certa ocasião, ouvi de um pastor presbiteriano que, na teologia da prosperidade, o evangélico "tenta dar uma gravata (método de imobilização corporal na região do pescoço) em Deus, dizendo 'me dá, que essa benção é minha' ou então coloca o dedo na cara de Deus e diz: 'Ei, Senhor, eu determino essa vitória'". Trata-se de uma crítica ao método de contato com o Sagrado. Os típicos acreditam nos milagres espirituais, mas consideram o método teológico da prosperidade mais agressivo e focado nos bens materiais.

Caderno de campo

A Sara estimula a aproximação de práticas sacerdotais entre bispos, pastores e líderes, mesmo em uma estrutura organizacional bastante determinada e piramidal. O prestígio do cargo e a posição na hierarquia eclesial modificam o tipo de contato que os líderes da igreja têm com os fiéis. Jovens e adultos, líderes e pastores podem ensinar os conteúdos bíblicos a outras pessoas, podem ser pastores de outras ovelhas em um cenário em que um é pastor do outro, de cima para baixo.

A partir de Max Weber (1999), entende-se que o sacerdote chama para si a autoridade para executar uma tradição sagrada e distribuir bens de salvação. Assim, os pastores evangélicos se empenham para que os costumes, os valores e as crenças sejam interiorizados (BERGER, 1985) pelos fiéis como algo evidente e inegável. Os sacerdotes-pastores buscam ratificar, o tempo todo e a cada momento, o peso da autoridade atribuída por seu cargo e função; assim, na Visão G12, tal prática tende a se replicar no sentido da base da igreja.

De um lado, Weber sugere que os sacerdotes instruem os leigos em uma racionalização ética; de outro, Peter Berger aponta a religião como impulsionadora de parte importante da ação humana na construção do mundo. Assim, os pastores protestantes são portadores de certa autoridade social em suas práticas socializadoras. Ao transmitirem regras, condutas, modos de vida, o “*nomos*”, esses pastores propõem aos evangélicos condicionamentos éticos sistematizados, ou, ainda, formas de conceber o mundo, uma cosmologia para diferentes esferas da vida. Por sua vez, os evangélicos têm o dever de construir suas realidades objetivas a partir de um programa institucional disponível tanto em situações de culto, quanto em encontros individuais ou na busca “autodidata” de encontro com o Sagrado por meio de orações e leitura da Bíblia (Palavra de Deus).

O termo “pastor”, aplicado à comunidade de fé, origina-se da metáfora do pastor de ovelhas. Há uma passagem bíblica, relevante para os evangélicos, que relata a história ocorrida em um ambiente rural, no qual um pastor perde uma de suas ovelhas e sai à sua procura até encontrá-la. Pretendo lhes regatar essa história – na minha versão, atualizada, com sotaque mineiro e certa dose de humor, pois ela pode ser (e é) narrada de outras maneiras em situações de culto, pregação, discipulado – uma vez que, a partir dela, penso eu, é possível estabelecer algumas conexões de sentido com as práticas socializadoras vividas na igreja investigada.

Historinha

Estava lá o pastorzinho, cuidando de suas cem ovelhas, quando, de repente, ao contá-las, percebe algo diferente. Assustado, diz: “Uai, falta uma. Gente! Não é mesmo, falta uma. Onde é que essa menina foi parar?” O pastorzinho, mais que depressa, juntou as noventa e nove restantes no aprisco e saiu à procura da ovelha sumida. Procurou, procurou; nada de achar. Procurou, procurou, até encontrar. Encontrou-a gemendo e tremendo de frio, suja e maltrapilha. E falou para ela: “Aqui, minha filha, não fica assim, não, é gente cuidando de gente. Aqui, vamos embora comigo!”. O pastorzinho, mais que depressa, cuidou de suas feridas, limpou-a, colocou-a nos ombros e levou-a de volta ao aprisco para junto das suas irmãzinhas. Ao chegar lá, disse: “agora você está boazinha, ‘faz um jóia’” (versão minha)⁷⁶.

Nesse sentido, o pastor cristão é compreendido como aquele que cuida das pessoas, dos evangélicos, dos fiéis, em suma, das ovelhas. A igreja é entendida como um grande rebanho de pessoas que compartilham o mesmo aprisco Sagrado, noções e práticas, o que Peter Berger (1985) chamaria de “dossel sagrado”, um *nomos* que acolhe os sujeitos e permite-lhes atribuir significações às experiências sociais. O pastor evangélico não é considerado o dono das ovelhas, pois o “único” dono seria Deus. Por seu compromisso com o Sagrado, busca cuidar do rebanho para seu legítimo dono como se as ovelhas fossem suas. Ao perder uma ovelha, ele pode ser colocado em situação de constrangimento diante do dono, especialmente, ser considerado infiel e desobediente ao compromisso de cuidado assumido.

Caro leitor, permita-me apresentar-lhe uma nota sobre o filme *Babel*, um drama sobre as teias que configuram formas de relações afetivas, sociais e políticas entre sujeitos em diferentes cantos do mundo.

Caderno de campo

No filme *Babel*, há um episódio em que uma babá mexicana, sem ter com quem deixar o casal de filhos de seus patrões norte-americanos que haviam viajado, resolve levar as crianças ao casamento de seu filho no México. Ao voltar, é barrada pela polícia de fronteira; seu sobrinho, condutor do carro, acelera e foge da barreira. O jovem sobrinho deixa a tia com as crianças no deserto. Desesperada, a babá sai à procura de ajuda e se perde das crianças. Logo ela e as crianças são encontradas. As crianças voltam

⁷⁶ O sotaque mineiro na tradução literal seria: “Uai, falta uma. Gente, né mês, falta uma. Ondié que essa menina foi pará?”, “Aqui, mha fia, num ficassim não, é gente cuidan di gente. Aqui, vumbora cumigo”, “agó cê tá boazin, ‘faz um jói’”. As frases “genti cuidando de genti” e “faz um jóia”, fazem referência a um candidato, evangélico, a prefeito na cidade de Belo Horizonte – MG (QUINTÃO, 2008). A fim de se destacar na campanha eleitoral, reforçou seu sotaque e utilizou esses slogans. Esse formato de campanha agregou votos, levando-o ao segundo turno das eleições. Porém, um artista famoso, apoiador de seu adversário, em vídeo disponibilizado na internet, ironizando suas frases de efeito, desconstruiu sua estratégia, chamando-o de ruim ator (CAVALCANTE, 2008). O que tinha atraído votos foi desconstruído tornando-se piada entre a população, contribuindo para sua derrota no segundo turno, o que reforça o preconceito sugerido pelo candidato vitorioso de que não era confiável um jovem político de 33 anos administrar a cidade. A população, principalmente os jovens, passou a utilizar as frases de efeito do candidato evangélico em brincadeiras e zoações em bares, portas de igrejas, escolas etc. No momento em que escrevi essa história, estava muito tocado por essa situação eleitoral de minha cidade e pelas piadas criadas por meus jovens amigos mineiros que vinham a São Paulo. Cada pesquisador tem formas próprias de mobilizar seus conhecimentos. Talvez, eu revele, aqui, não só a minha jovialidade, mas também as fontes do fato de que os *insights* de pesquisa, tal como a relação entre pastor e ovelha ser de “gente cuidado de gente” e a tendência na história bíblica ser todo mundo “fazer um jóia” ao final, são oriundos de diferentes fontes.

para a casa dos pais e a babá é deportada. Em sua penúltima cena, a babá, diante do oficial da imigração, diz o que havia ocorrido, mas que amava aquelas crianças como se fossem suas filhas; mesmo assim, lhe é negado pelos pais e pelos Estados Unidos da América a permanência no posto de trabalho e no país⁷⁷.

O pastor deve se esforçar para manter as ovelhas no aprisco sob um universo de símbolos sagrados. Demanda-se dele ousadia e autoridade que garantam a permanência das ovelhas ao alcance do seu cajado. Contudo, possíveis inovações e ousadias não podem chegar ao descontrole, como no caso da babá mexicana, que, ao tentar manter as ovelhas juntas, diante de suas necessidades pessoais, ousa tanto que acaba dispersando-as ou invertendo os princípios do trabalho. É permitido ousar, mas, na igreja evangélica, é necessário ousar com moderação e o parâmetro de moderação é o conteúdo bíblico, ou as suas interpretações legitimadas pela instituição⁷⁸, como veremos principalmente nos próximos capítulos.

Assim, na lógica evangélica e, principalmente, na Visão G12, “gente cuidando de gente” é atributo de todos, dos pastores e dos fiéis que têm o “chamado” para cuidar dos outros e de si mesmos. Cabe ao evangélico (pastor ou fiel) ampliar o número de fiéis e cuidar para que permaneçam “na casa do Senhor por longos dias” (Salmos, 23:06) e que repliquem com tais pessoas o processo socializador desenvolvido consigo. Cuidar, proteger, alimentar, juntar, procurar, limpar, curar, carregar são tarefas do ofício pastoral. Seguir, acompanhar, compartilhar, obedecer compõem os deveres do ofício de ovelha. Ser pastor e ovelha, pastor e fiel, líder e discípulo são registros que devem se entrecruzar nas experiências sociais do evangélico. Essa interdependência de ofícios ocupa a experiência do sujeito na responsabilidade de ser referência de conduta para os outros e para si mesmo, de ser socializador do outro e de si mesmo.

A interação entre sujeitos pastores e os sujeitos ovelhas é o fundamento para que a socialização na igreja aconteça. Na Visão G12, ela possui um caráter organizado e sistemático, o que não impede que os sujeitos pastores e ovelhas personalizem seus ofícios, lembrando-os que não “ousem demais”⁷⁹. Nem sempre os sujeitos têm dimensão dos aspectos que compõem as tramas da interação social; em outros casos, há uma intenção facilmente

⁷⁷ O *insigth* para essa discussão surgiu quando assisti ao filme *Babel*, por indicação da Profa. Kimi Tomizaki, para a disciplina *Sociologia da Educação II*, ministrada por ela; na qual fui monitor.

⁷⁸ Essas ousadias podem ser, por exemplo, no caso da sexualidade, uma calorosa recepção aos dissidentes de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo; no entanto, se um pastor “aceitar a homossexualidade” como uma manifestação legítima, poderá ser considerado por outros evangélicos como “falso profeta”, como observado por Marcelo Natividade (2008) nas acusações recaídas sobre as “igrejas (evangélicas) inclusivas”.

percebida e bem planejada. A igreja busca refletir, frequentemente, sobre o modo como irá desenvolver o seu papel socializador e os conteúdos necessários para um maior sucesso, através de reuniões nos diferentes níveis de hierarquia, encontros estaduais e nacionais. Os jovens são estimulados a criar estratégias de fortalecimento dos vínculos sociais entre eles, favorecendo a prática plena do estilo de vida cristão⁸⁰.

Caderno de campo

Na mesa do jantar, os meninos comentavam sobre sonhos, como o diabo atormenta a vida deles, que o espírito da pessoa sai do corpo à noite; alguns comentários destoantes até do que prega a igreja evangélica. No caso deles, a conclusão final era “evangélico-pentecostal”: consideraram que esses fenômenos são batalhas espirituais⁸¹, uma espécie de duelo entre as forças espirituais do bem contra o mal, cristãs contra não-cristãs, celestiais contra infernais. O líder do grupo alicerçava a conversa dizendo: “por isso que o crente deve orar e ler a Bíblia”. Comentaram sobre o momento devocional, que têm costume de fazer antes de dormir ou quando acordam. O jovem líder informou aos seus discípulos que lia a Bíblia toda em seis meses, apontando a diferença de sua postura em relação com a dos demais evangélicos que programam a leitura da Bíblia para os 365 dias do ano. Ele buscava a todo o momento dar algum exemplo positivo da sua vida profissional, pessoal e espiritual, mostrando casos de superação, milagres e esforço próprio. O testemunho é uma constante no cotidiano deles. Contar casos positivos parece servir como referência de uma prática que deve ser incorporada pelos demais. O jovem, que nos hospedava naquela noite em sua casa, disse que indicava para seus discípulos assistirem os programas evangélicos que passam de madrugada na televisão. “Eles, às vezes, me ligam de madrugada para pedir, ‘líder, me ajuda, estou deprimido’; então, eu mando ligar a TV e ouvir a pregação, até porque não dá para ficar conversando horas de madrugada. Daí, eu oro e peço a Deus para fazer a obra, para que através do pastor na televisão, Deus faça a obra”.

Como visto acima, seja em um templo da igreja ou em uma mesa de jantar, a hierarquia líder e discípulo, pastor e ovelha estão presentes. A célula é, então, esse ambiente institucionalizado para a socialização das categorias de julgamento dos fiéis. Mais do que isso, a célula é o ambiente para o compartilhamento de um modo de cultura evangélica: por exemplo, a tentativa de ler a Bíblia inteira durante um ano ou de compartilhar impressões

⁷⁹ No capítulo 5, observa-se um modelo de cuidado autônomo em que os jovens oferecem visões de mundo para os outros jovens a partir de suas “visões cruzadas” acerca das experiências sexuais, por vezes vistas como “ousadas demais”.

⁸⁰ Os conteúdos dos discipulados coletivos (com os “doze” discípulos de cada líder) e individuais (líder e discípulo) giram em torno dos temas: amor ao próximo, relacionamentos entre líderes e discípulos cristãos e sociedade, como evitar orgulho exagerado, egoísmo, suportar os defeitos das pessoas. Os conteúdos ministrados variam de acordo com o período, para atender às demandas daqueles que frequentam a igreja. Tanto nos cultos como nos discipulados individuais, incentiva-se os fiéis a serem líderes em todas as áreas da vida, tanto espiritual como secular. Nos termos da igreja, significa ter bons resultados na vida profissional, escolar, familiar, sexual etc. Ser líder na vida afetiva é dominar os desejos e os prazeres sexuais reservados ao casamento e delimitados por um gosto afetivo-sexual por pessoas do sexo oposto. O líder (o cristão) deve ter “domínio próprio”, ou seja, impor os princípios bíblicos e eclesiais ao seu estilo de vida e experiências sociais.

⁸¹ Deve-se considerar que a Sara Nossa Terra, como lembrado pelo bispo de São Paulo em uma das entrevistas, prioriza falar mais sobre o céu do que sobre inferno, o que significa falar mais de possibilidade de condutas do que das interdições que levam à “morte do espírito”, à condenação final. Certamente, isso não quer dizer que em todas as igrejas da Sara e entre os seus membros ocorra essa percepção, pois as origens dos sujeitos são diversas. A respeito de “batalha espiritual”, “guerra espiritual” Cf. AUBRÉE, 2002; MARIANO, 2004.

sobre conteúdos cristãos observados na mídia, os quais, de algum modo, podem servir para reafirmar os laços de fé e estruturar as condutas.

As tecnologias de informação e comunicação potencializam o estreitamento de laços e vínculos sociais entre os líderes e discípulos. Estabelecem-se contatos permanentes através da telefonia móvel e da internet⁸². O ambiente virtual favorece a continuidade da interação social iniciada no templo. Se, por um lado, os pastores da grande mídia utilizam a TV, o rádio e a internet para a socialização, os jovens utilizam essas ferramentas ora para garantir a ampliação de seus conhecimentos bíblicos, ora para conduzir seus discípulos a conteúdos que julgam importantes, ora para sua própria sociabilidade e socialização de outros aspectos da vida. Esta última forma de uso é que pode gerar pontos de tensão com os outros, como se poderá observar no capítulo 4⁸³.

Jesús Martín-Barbero (1995) lembra que os meios de comunicação não são meramente um fenômeno comercial de manipulação ideológica, mas um fenômeno antropológico a partir do qual as pessoas constroem o sentido de suas vidas. Observando os dados do campo, pode-se considerar que a interação entre os sujeitos da socialização não se resume apenas aos contatos entre pastores/líderes e discípulos da igreja. O contato que um televangelista (pastores que pregam na TV) tem com o telefiel (pessoa que assiste aos seus programas) é uma forma de interação social intencional e direta⁸⁴. Nesse sentido, o sujeito que prega não conhece cada pessoa que o assiste; às vezes, tem apenas a noção do perfil do público; mas sua intenção é criar mais um espaço de socialização das condutas dos fiéis. Por sua vez, o telefiel estabelece um vínculo social com o televangelista, dedicando-lhe tempo de audiência e orientando parte de seu estilo de vida por meio do conteúdo acessado na mídia.

Constata-se a existência de uma ação no sentido de modernização dos métodos de socialização que transcendem os métodos diretos tradicionais, tais como ir à igreja. Os sentimentos de urgência e imediatismo de nosso espírito de época refletem nas igrejas

⁸² Email, salas de bate-papo (MSN, Skype), dentre outros.

⁸³ Maria da Graça J. Setton (2009b), no estado da arte sobre juventude (SPOSITO, 2009a, 2009b), propõe que as pesquisas sobre TIC's poderiam "observar as condições e propósitos de utilização destes recursos culturais ou suportes materiais nos vários segmentos sociais" (p. 78) e "os usos imponderáveis que expressam a riqueza da dinâmica das forças sociais das sociedades imersas na cultura midiática" (p. 79). Tendo ciência dessas indicações, considero que, nos termos deste capítulo, apenas cabe a menção à importância das TIC's para a sociabilidade e socialização dos jovens evangélicos.

⁸⁴ Não pretendo me prender aos tipos-ideais, tais como formal e informal, sistemático e difuso (TRILLA, 1985), geralmente aplicados para formas escolares, midiáticas etc. Considero que algumas formas de socialização possuem intenção e formalidade, tais como: uma mãe olhando seriamente para seu filho na mesa do jantar pode dizer muito sobre o comportamento que ela demanda dele. A respeito do tema mídia e religião Cf. GUITIÉRREZ, 2006; FONSECA, 2000; ORTIZ, 1980.

evangélicas (e são refletidos por ela) formas variadas de pastorear e de ser pastoreado, de socializar e de ser socializado. Os espaços de sociabilidade vão do templo da igreja às redes virtuais da internet e da telefonia. A ovelha pode ser pastoreada e, no ofício de pastora, pode pastorear outras ovelhas, seja via telefone, audiência e acesso à TV, rádio e/ou internet. Entretanto, não é homogêneo o modo e o uso das ferramentas e conteúdos. Entre os jovens pesquisados, diferentemente do caso narrado acima, poucos relataram assistir a programas evangélicos que passam na TV aberta, preferindo os conteúdos de internet, principalmente por conter um *menu* mais amplo a ser articulado ao seu próprio gosto. Quando relataram assistir a programas evangélicos, mencionaram aqueles dirigidos especialmente aos jovens, como é o caso dos programas da *Bola TV*⁸⁵ de Neve Church, que apresentam esportes radicais, eventos de moda, festas etc. O cuidado de alguns em afirmar que assistem a determinados programas evangélicos na TV, principalmente aqueles que apresentam “aspectos mágicos” (copo d’água, correntes de oração, exorcismos etc), aparece nesses jovens como desejo de distinção cultural (BOURDIEU, 2008). Esses programas apresentariam um modelo de ser evangélico antiquado, “careta” e “ultrapassado”, o que revela, conseqüentemente, a demanda por novos formatos de pastoreio menos ostensivos, mais lúdicos, antenados em aspectos geracionais e culturais.

3.3. Para convergir o argumento

Caderno de campo

O templo da igreja estava escuro; jogos de luzes formavam um clima de balada no culto de sábado dos jovens da igreja. No meio do louvor, a bispa sobe ao palco para “ministrar uma palavra” aos jovens: “Jovem, ontem você era apenas uma possibilidade. Mas, hoje, você é uma realidade. Você existe. Deus te chamou no ventre da tua mãe. Se você está nesta igreja é porque você tem um chamado. Você não tem um chamado para morrer nas drogas. Você não tem um chamado para morrer na miséria. Você não tem um chamado para ser desempregado. Você não tem um chamado para ser o último da fila. Você não tem um chamado para sofrer. Você tem um chamado para ser um anunciador de boas novas. A palavra de Deus diz que aquele que obedece ao Todo Poderoso, aquele que acredita na palavra de Deus, aquele que acredita nas promessas de Deus será colocado como cabeça e não como cauda. Estará por cima e não por baixo. Empréstará e não pedirá emprestado. Isso quer dizer que, apesar de muitas vezes você não gostar de sua história, você tem um chamado. Deus mudou a tua sorte. Deus te trouxe para uma igreja que acredita no poder de Deus. Quando você ora, Deus muda a tua sorte. Quando você se humilha, Deus te exalta. Quando você abre a sua boca e clama, Deus responde. Quando você crê nas promessas do Senhor, ele muda a tua casa, a tua família. Você tem um chamado. Valorize o fato de hoje você existir, porque houve um dia em que você não existia. Mas Deus ordenou vida. Você tem vida. Escuta jovem. Você não pode mudar o teu passado. Você não pode mudar a cor da tua pele. Mas hoje você pode escolher o que você vai ser no futuro. A vida pode dar certo mesmo que ela tenha dado errado muitas vezes, até o dia de hoje. Você tem que receber esta palavra no teu coração. Nós podemos mudar a história de São Paulo. Você pode mudar a história da tua casa e da tua família. Sabe por quê?

⁸⁵ Bola de Neve Church é uma igreja evangélica, fundada em São Paulo, em 1993, por pessoas interessadas na prática de esporte. Ela tem um programa de televisão chamado *Bola TV* no qual apresenta fiéis que praticam esportes radicais, dentre outras atividades culturais, sempre concluídas com uma mensagem evangélica.

Porque você não vai olhar para atrás, porque você tem um chamado. Quantos creem nisso? (os jovens falam alto: “amém”). Então, você vai cantar para Deus: Eu tenho um chamado. Mas você vai cantar de coração. Você vai deixar as lágrimas saírem dos seus olhos. Lágrimas de desabafo. Se disseram que você nunca seria nada, você tem um cha-ma-do. E quem é chamado de Deus é chamado para ser mais do que vencedor em toda e qualquer circunstância que se levantar contra você! (Grupo de música começa a cantar: “A estrada é muito longa, vou continuar...”). Muitos jovens estão com as mãos nos corações. Inclusive o pesquisador se emociona com o clima do culto, tanto no momento em que está com a câmera nas mãos quanto no momento da transcrição. A ministra desse momento do culto fala em outras línguas (glossolalia). A música prossegue.

As mensagens da igreja aos fiéis são pautadas não apenas pela Bíblia, mas também por certo psicologismo, evidente, por exemplo, na máxima proposta pelo Bispo Robson Rodovalho, líder nacional da denominação: “terminar bem é mais importante do que começar bem”, buscando estimular esperança ns fiéis para o sucesso e a vitória, tanto no mundo espiritual quanto no terreno. Diferentes autores (LEWGOY, 2007) apontam a recorrência de certo discurso psicologizante na religião. Trata-se de psicologização que pode se configurar em um veículo de moralização, um dos meios mais bem explorados de conhecimento da noção de Pessoa, por construir, concomitantemente, no seu mais acabado corolário e na sua mais abstrata ordem de legitimação (DUARTE, 1986). Segundo Alexandre Brasil Fonseca (1998), a leitura de livros com recortes psicológicos entre evangélicos de camadas médias, como no caso da igreja pesquisada, tem como objetivo a busca de resposta para os problemas cotidianos na combinação de fé e razão. Rubem Amorese (1995), autor evangélico, incomodado com o fenômeno, afirma que tem ocorrido certa “Lair-Ribeirização da fé” e que “as palavras passaram a ter autonomia em si mesmas”, invertendo posições de poder entre o crente e Deus⁸⁶.

Essa reformulação interpretativa da experiência de fé, denominada de teologia da prosperidade, visa fornecer, nos termos de Bourdieu (2008), um novo modelo de disposições de *habitus* para o cristão, no qual ele é o principal protagonista no sucesso em todas as esferas da vida. Assim, denominar como “auto-ajuda” ou “Lair-Ribeirização” essa fusão entre fé e psicologismo é uma forma de disputar e questionar os princípios da socialização das igrejas evangélicas da Teologia da Prosperidade. Observando o trânsito religioso no Brasil, Ronaldo Almeida (2004) aponta que o pentecostalismo é a vertente que mais recebe fiéis de todas as

⁸⁶ Lair Ribeiro, brasileiro, é classificado como autor de “auto-ajuda”. É muito lido e criticado por aqueles que possuem gostos culturais tidos como mais refinados. Essa comparação com a teologia da prosperidade evidencia os modos de julgar e hierarquizar práticas culturais e crenças na disputa do campo evangélico.

religiões e o protestantismo é uma das que mais doa fiéis aos pentecostais⁸⁷. Não menos concreto é o fato de o próprio bispo Robson Rodovalho ter transitado da Igreja Presbiteriana para uma comunidade da onda pentecostal, mobilidade observada também entre jovens encontrados no meu trabalho de campo. Essa tendência confirma a eficácia do encanto pentecostal, por meio de sua mensagem, modelo de organização da vida e das práticas de cultura na atração de fiéis.

Na Sara Nossa Terra, a partir da Teologia da Prosperidade ou da cosmologia do perdão, não importa se a pessoa tem um comportamento fora dos padrões valorizados pela igreja, se possui vícios, se vive alguma dissidência sexual; antes, a igreja considera mais importante o fato de ela estar sob os signos sagrados e poder, com o tempo, decidir o seu destino a partir do programa institucional da igreja⁸⁸.

Nessa estratégia de tolerância relativa ao erro, não só está implícita a lógica de que a pessoa pode ser perdoada, mas também o fato de que a igreja se localiza no interior do campo religioso em disputa por fiéis; assim, combinação “fé e razão”, ou fé e psicologização, a tem levado a compreender que as pessoas têm tempos distintos e é necessário respeitá-los. É o termo da “paciência” presente na Visão G12, a fim de que os fiéis permaneçam sob o signo do Sagrado e possam, tão logo sejam incorporados, expressá-lo em seu estilo de vida, como em relação às dissidências sexuais.

Quanto a esses aspectos, as práticas de socialização da igreja são ideologicamente orientadas para atender as demandas de seus fiéis, tendo como argumento a noção de “cuidar de gente” e das ovelhas. Uma jovem líder lembra, via MSN, que “a bispa Lúcia diz que um líder de verdade tem que ler pelo menos um livro por mês”. Institucionalmente, o fiel é estimulado a ler, a se escolarizar e a adquirir mais conhecimentos para fortalecer o argumento bíblico, suas práticas socializadoras consigo e com os demais. Não é menos proposital haver uma pequena livraria logo na entrada da igreja pesquisada, nem menos referencial jovens afirmarem que desejam seguir carreiras na área da administração, recursos humanos e psicologia, inspirados nas demandas do trabalho de socialização na igreja⁸⁹.

⁸⁷ Ronaldo Almeida e Paula Monteiro (2001) e Almeida (2004) descrevem o trânsito religioso em São Paulo, apontando o pentecostalismo como receptor típico de todas as religiões e o catolicismo como doador típico de fiéis para todas as religiões.

⁸⁸ A cosmologia do perdão será abordada no capítulo 5.

⁸⁹ Tenho como referência a fala de três dos principais informantes, bem como de um líder. Devendo observar que, entre os pastores, há profissionais das áreas de psicologia, filosofia, administração, engenharia, economia empresarial e de eventos; é nessas pessoas que os jovens se referenciam.

Entrevista

Elias: Qual o tema, área ou situação que mais te incomoda nos jovens da igreja?

Líder de Jovens (Mulher): Hoje, por exemplo, eu estou estudando sobre o namoro, pois acho que é o que mais pega. ‘Namora ou não namora? O que eu faço para achar a pessoa certa? O que eu devo observar? E quando namorar, eu faço o quê? A gente, que vem do mundo, como é que namora? A gente fica, a gente beija na boca, transa e está tudo certo... E quando eu me converto, eu faço o quê?’ Hoje, o tema que eu estou estudando para estudar com eles é isso, estou com a minha bolsa pesada, já preparei um monte de livros que estão lá em casa, já para ver tudo isso.

Elias: Como você seleciona esse material?

Líder de Jovens: Internet, peço às pessoas, vejo com psicólogos. Na verdade, eu comecei hoje sobre esse tema. Eu estava pensando no tema e vendo o problema. Hoje, em casa, separei os livros que a gente (ela e o marido) tem para ler sobre esse foco. E já pensei na (nome suprimido - psicóloga), já pensei em psicólogos, já pensei em algumas pessoas que podem ter material para me fornecer e ajudar.

Com essa literatura, a igreja tenta cultivar em seus fiéis seu plano cultural, bem como estabelecer convergência de interesses com as demais matrizes socializadoras. Como observado na fala da bispa citada acima, a igreja visa evangelizar todas as esferas da vida dos jovens; por isso, o tema “relacionamento familiar” possui centralidade no trabalhado de socialização, assim como o de sexualidade. Os jovens são incentivados a levar seus pais, mães e amigos à igreja para visitas e possíveis conversões. Mas, para além do desejo de “levar mais pessoas ao céu”, busca-se nessas conversões o estabelecimento de maior sinergia e coerência entre os projetos socializadores da família, da igreja e do grupo de amigos. Presenciei, inúmeras vezes, os “mensageiros da palavra” no púlpito perguntando aos jovens se seus pais eram convertidos. Em geral, mais da metade, cerca de 60%, diziam que não eram. Assim, a igreja aposta na militância do próprio jovem para que ele mesmo possa ajudar na articulação entre as instâncias socializadoras.

3.5. O lugar do jovem no argumento da igreja

Caderno de campo: As demandas por abordagens de temas e por ênfases no trabalho de socialização dos jovens são “sentidas” a partir dos discipulados individuais e coletivos realizados pelos pastores e líderes, que fazem chegar aos bispos nas reuniões de treinamento, seguindo inversamente o modelo dos 12, de baixo para cima. Essas ênfases podem emergir de percepções da junta de bispos e bispas no Conselho Nacional da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, assim como da percepção própria dos presidentes nacionais da igreja, a qual é dirigida de cima para baixo. Desses últimos, há uma compreensão de que as suas visões ou ênfases transmitidas têm um caráter mais espiritual, pelo fato de serem pessoas “ordenadas por Deus” para exercerem a condução da igreja em sua missão: “sara a nossa terra”. Todos os informantes na posição de socializadores (sejam eles jovens ou adultos, mulheres ou homens) apontam a noção de “colocar limites” aos jovens. Sendo a fala do próprio bispo da igreja bastante elucidativa a respeito disso: “O jovem, como está num estado de formação de sua identidade, de sua personalidade, precisa ter limites mais claros. Essa é uma grande polêmica na igreja evangélica, você vai encontrar igrejas que são permissivas com o jovem e as que são muito rígidas. Existem dois extremos, e nós questionamos muito isso, nós conversamos muito sobre isso, porque não adianta o adulto ensinar regras aos jovens, uma vez que estes já têm a opinião formada, a personalidade definida; mesmo que saiba da regra, o jovem a quebra com muita facilidade, ao passo que o adulto já está de

posse de suas convicções e é bobagem ficar perdendo tempo; ele [o jovem] pode ouvir algo que choça a sua conduta, ele vai refletir e, se aquilo for correto, ele concorda e muda”.

A partir dessa observação, constata-se que a Sara aposta principalmente nos jovens para viabilizar o “ide” e ter mais ovelhas no “aprisco do Senhor”. A igreja busca atraí-los com festas, atividades de lazer, esportes, eventos culturais, sem perder de vista a noção que pauta seu trabalho pastoral: os “jovens precisam de limites”. Assim, sarar a terra é sarar os sujeitos; em sua visão, sarar os jovens. Por esse motivo, os conteúdos ministrados são diferentes, de acordo com o ciclo da vida. Aos jovens, a Sara ensina mais sobre relacionamentos afetivos, na sexualidade e na família, com a perspectiva de torná-los bons filhos e favorecer a adesão ao seu agendamento da sexualidade. Aos adultos, são transmitidos conhecimentos sobre melhor planejamento da vida financeira, conjugal, paternal e maternal.

Os pastores consideram que muitos jovens vivem em “famílias desestruturadas” pelas crises conjugais, vícios e poucas perspectivas de futuro. Assim, a igreja busca ofertar um discurso de sucesso, profissional, escolar e afetivo, pautado pela Teologia da Prosperidade, de acordo com as necessidades vividas naquele momento da vida. Segundo o bispo, “o jovem, por mais que tenha limites sociais na vida dele, se tiver iniciativas corretas, vai ter uma mudança radical na sua vida”. Com esse propósito, os pastores mostram as consequências das dissidências para seus discípulos a fim de favorecer a adesão, como veremos nos próximos capítulos.

Caderno de campo

Na observação das falas encontradas em campo, há uma crítica em relação ao paternalismo estatal conessor de benefícios sociais ao invés de incentivo à criação de possibilidades de crescimento econômico e social pelas próprias forças do cidadão. Nessa perspectiva, o bispo afirma que a igreja busca incentivar os jovens a cursarem o ensino superior e, ao considerar que “o Brasil está inserido no capitalismo”, aponta que os jovens devem “usufruir do conforto da cidade de São Paulo e do país”. “Ser próspero”, na fala do bispo, tem um fim prático: “comprar bons livros”, “fazer uma boa viagem”, comprar “um carro”. Para que a prosperidade seja realidade, a igreja “desafia muito o jovem a crescer, sair de sua inércia, da sua passividade”. Não se pode perder de vista que a noção de prosperidade está assentada nas possibilidades de se usufruir e consumir símbolos comuns à classe média brasileira, tais como o turismo, consumo cultural, carro, atraindo um setor importante de jovens da periferia da cidade que almejam uma mobilidade social, econômica e geográfica.

Ao mesmo tempo em que se incentiva uma meta de prosperidade para o jovem, a igreja os “desafia” a pensarem em outros jovens, a terem “um projeto de vida não egocêntrico” ou pautado em “patrimônios: meu tênis, minha bermuda, minha camiseta, meu cabelo, minha turma”. O bispo aponta que o jovem convertido deve ter uma postura mais coletiva de cuidar dos outros, de ser pastor de outros jovens, de construir um percurso bem

sucedido, que seja bom para ele e, ao mesmo tempo, que se torne referência de conduta para outros jovens, para que eles também possam dizer: “minha vida tem mais cor, tem mais sentido, eu vou atrás desse sentido”. Assim, o argumento para o jovem se configura numa espécie de *capitalismo altruísta*; ou seja, ao mesmo tempo em que se centraliza a importância do sucesso individual no mundo do trabalho, escolar e eclesial, visando a maior acumulação de bens, também se volta para o “outro”, no sentido de criar certa mobilidade nele para que possa acompanhar o processo de crescimento projetado pela igreja.

Não é por menor propósito que nos cultos da Sara da Rua Augusta, templo etnografado, fala-se pouco na polarização entre céu e inferno, mas volta-se, sobretudo, para um estilo de vida moderno, classe média, capitalista, não egocêntrico e profundamente evangelizador, que, nessa lógica, seria o pólo celeste. Observa-se, entre os pastores e os jovens, a rejeição de um modelo de culto e vivência da fé “histórico”, “deselegante”, que não condiga com a posição social que se almeja, ser classe média. Assim, o tipo de argumento que a igreja oferece ao jovem relaciona-se diretamente ao gosto do público que frequenta o templo; não menos proposital é a própria localização do templo que também estaria no pólo céu da Rua Augusta, o lado rico, refinado e elegante.

Entrevista

Bispo: A nossa preocupação é olhar para o futuro do jovem. Porque ele será um cidadão daqui há dez anos, daqui há quinze anos. Ele é o agente de transformação da nossa sociedade. Se nós ambicionamos sarar o Brasil, temos que sarar os jovens. Nós temos que preparar o jovem para ser o agente dessa cura. Então, nosso foco é ele. O adulto vai ser orientado, ajudado e fortalecido, mas nós não temos muita expectativa que o adulto seja esse agente, mas o jovem. Ele é o agente da transformação. Então, falamos a ele do valor que tem para a sociedade e apresentamos uma causa que vale a pena viver.

Helena Abramo (2005) afirma que a juventude e a adolescência no Brasil são vistas como períodos de transição entre a infância e a idade adulta, resultando numa noção de juventude como período preparatório, caracterizado pelos esforços de instâncias, como a família, a escola e o Estado, na formação das disposições futuras do sujeito para a vida adulta, por meio da ocupação do tempo. Outra noção, presente na socialização da igreja, que se conecta às sugestões sociológicas de Abramo, refere-se à compreensão da juventude como etapa problemática, foco que dominou as ações políticas nos anos 1980 e 1990, pensando os jovens a partir dos comportamentos de risco e transgressão. Uma terceira noção, que pensa o jovem como “ator estratégico do desenvolvimento”, tem sido partilhada por muitos órgãos públicos, por ONG’s e agências de cooperação internacional. A autora sugere que essa perspectiva pode “alimentar uma falsa polarização entre adultos e jovens” (*Ibidem*, p. 22);

além disso, responsabilizar demais o jovem pela construção social de um mundo que não é somente de sua responsabilidade.

Na igreja, há uma percepção de que os jovens são “agentes de risco sexual”, os quais necessitam de mediadores para que possam aderir ao programa institucional legitimado por ela. Considera-se necessário que o mundo adulto seja um bom referencial para os jovens, na medida em que serão eles os próximos socializadores. Nessa perspectiva, pensa-se a juventude como um “vir a ser”, um processo de transitoriedade (SALEN, 1986, DAYRELL, 2003). Esse investimento maior nos jovens, por considerá-los agentes de transformação, por vezes, gera algumas tensões em relação aos adultos da igreja, não chegando a grandes embates, mas fazendo com que a “auto-estima dos adultos fique para baixo”, como relatou uma líder de jovens, pois “segundo eles (os adultos), a atenção da igreja se volta para o jovens e os jovens têm mais pique”, bem como maior disposição para evangelizar e multiplicar discípulos na Visão G12. Nesse sentido, os jovens são vistos como agentes de transformação do cotidiano em “Reino de Deus”. O que significa isso? Significa que a igreja aposta no jovem como aquele que possui mais potencial que os adultos para transformar a realidade social e aproximá-la da pregação bíblica. Assim, a partir dessa noção, constata-se que, na igreja, os adultos e os pastores, de acordo com sua posição na hierarquia, persistem sendo os portadores (WEBER, 1999) principais da tradição evangélica, mas o jovem é o seu principal agente de difusão, seu porta-voz mais eficiente.

Entrevista

Jovem líder – Menino

Situação 1: Porque a Sara Nossa Terra tem um lado muito gerencial das coisas, essa coisa da liderança é uma coisa muito gerencial, uma visão de futuro mesmo. Então, no tempo que eu estive com meus amigos experimentando as coisas, drogas... eu parei e pensei: o que eu vou ser no futuro? Porque eu queria ser uma pessoa bem sucedida, e, através do que eu aprendi na igreja, fui observar o que as pessoas bem sucedidas faziam. Não tinha uma pessoa bem sucedida que era um drogado, um consumidor de drogas efetivo; quem bebia todo final de semana, sofria resultado ruim. Essa formação, esse tempo na igreja, de ver as atitudes agora para pensar no futuro, me fez mudar os meus condicionamentos de hoje para pensar no amanhã. Posso tomar como base os meus amigos que cresceram e estudaram comigo: de todos eles, eu fui o primeiro que começou a trabalhar, de todos eles, são uns oito, só eu e mais um entramos na faculdade, sendo que este ainda entrou um ano depois de mim, dois ou três trabalham, e eles não sabem o que eles querem ser. Então, essa formação da igreja me fez saber o que eu quero para o futuro, foi uma referência no meu futuro e no meu presente.

Situação 2: Meu líder falou uma coisa: “você é filho de Deus, as coisas já estão dispostas para você, depende de você. Você tem que fazer. Deus já fez a parte dele. Você não tem que ficar esperando Deus fazer, já está feito”. E isso é uma coisa que me marca muito, porque muitas pessoas, simplesmente, ficam esperando Deus fazer as coisas; só que Deus já construiu todas as coisas; então, isso é uma coisa que me marca, saber que as coisas já estão feitas; elas estão esperando que eu seja capaz de possuí-las, de chegar onde eu quero chegar.

Qualquer leitor da Bíblia observará que, em casos de personagens como José do Egito, Ester, Sansão, Davi, o Filho Pródigo, todos foram desafiados a viver em determinadas experiências e crises, alguns por forças alheias, outros por escolhas próprias, “mal realizadas”, ou, mesmo, por refutarem, em algum momento, os princípios sociais e bíblicos tradicionais. Todavia, tais personagens, quando “revisam” suas escolhas e condições sociais, submetendo-as às determinações do Sagrado, reconstróem as possibilidades de vencer os desafios, fazendo todos um jóia no final (cf. nota de rodapé 7). Assim, jovens são chamados a viver e a superar os desafios propostos pela igreja. Contudo, diante das diversas influências que chegam a eles, possibilitando experiências divergentes, a igreja os desafia a observarem casos de pessoas bem-sucedidas na vida cotidiana para que possam aproximar suas experiências⁹⁰.

3.6. Circuito do cuidado: cuidar de ovelhas, cuidar de gente

Caderno de campo

Os jovens fizeram um vídeo e exibiram-no aos demais em homenagem ao pastor, líder da equipe, por ocasião de seu aniversário. Após o encerramento do culto, a líder da equipe e esposa do pastor distribuiu ovos de páscoa aos “direitos” (discípulos) dela e do esposo. Animados por ela a irem à festa de aniversário, caminharam até a Avenida Paulista, “cantando uns rap”, “dançando uns break”, empurrando uns ao outros. Alguns jovens se dispersaram e outros até seguiram a comemoração. Depois de certo barulho na portaria do prédio, projetado pelo arquiteto Oscar Niemeyer, subiram ao terraço cedido por um jovem que mora na região do templo. Fomos a primeira turma a chegar à comemoração; fomos servidos. O garçom ofereceu “batidas sem álcool”; um jovem perguntou, brincando: “que horas que vem a batida com álcool”, todos riram, empurraram o menino dizendo para ele deixar de ser “bobo”; riam e se divertiam. Depois de uns 30 minutos, o bispo apareceu no elevador e os jovens começaram a cochichar: “O bispo, o bispo”, “vamos dar o lugar para ele”, mas foram avisados pela jovem organizadora da festa que tinha uma mesa reservada para ele. Logo, após servir o jantar, os Timóteos (discípulos), animados pela líder de jovens, ficaram na frente do salão. Para saber quem seria o primeiro a falar ao bispo, os jovens aprontaram um empurra-empurra; eu, o pesquisador, sentado logo atrás do bispo, tinha a “mesma vista” dos jovens que se pronunciariam. O primeiro a falar ressaltou a importância que seu pastor representava em sua vida, pois ele era sua “referência de homem”: “Como você sabe, eu não tenho tanta referência de pai. Você é minha referência. Eu quero reafirmar a aliança que eu fiz com você lá em Goiânia. Eu reafirmo o compromisso de te servir”. Essa fala foi seguida pela de outro jovem, também migrante goiano, dizendo que, quando decidiu vir para São Paulo, ele estava

⁹⁰ Os desafios que os jovens devem superar, sendo bem sucedidos, chegam a todos os aspectos da vida, desde aspectos afetivos, passando pelos escolares, familiares, profissionais, demandando ainda um acompanhamento de todos esses aspectos por parte dos líderes, de modo que os jovens sejam coerentes com o “estilo de vida bem sucedido” proposto pela Sara, como podemos observar na fala de uma líder de jovens. Ou seja, para ser um evangélico reconhecido também pelas outras pessoas, ter legitimidade (“autoridade”) em falar do estilo de vida bem-sucedido, o fiel precisa ser bem-sucedido em todas as áreas da vida: “Estou pensando aqui nas discípulas... Tudo porque a bispa [de outra cidade e estado] sempre ensinava a gente. Ela falava no curso: “Os jovens da Arena têm que ser os melhores em todos as áreas; você, que é jovem, tem que ser o melhor, o melhor aluno, você tem que ser líder e, então, tem que ser o melhor”; porque não adianta você tirar nota vermelha, tem que ter organização para cuidar da sua vida, palavra de Jesus e é isso aí. E eu falo isso para as minhas discípulas, tem uma menina que tira nota vermelha. Que autoridade ela tem? Porque nós, que temos discípulas, eu sou líder para tudo, tudo. Eu pergunto a elas e falo de minha preocupação com a família, namorado, com homem, sei tudo, eu pergunto mesmo. Perfeito, só Jesus, mas tem que ir caminhando para a perfeição, tem que ser excelente, tem que ser”.

com a auto-estima baixa e foi o pastor que o fortaleceu e acreditou nele, fazendo o desafio de mudar de cidade e de vida. Nesse instante, o pastor se levantou e, chorando, abraçou o jovem. Ao voltar ao seu lugar, riu e, apontando para mim, disse: “olha, o cara está anotando, o cara está anotando... pode anotar aí eu chorando”. Os jovens alternavam as declarações de amor e felicidades ao pastor, informando através de frases: “você é meu herói”, “quero seguir os seus passos”, “onde você me mandar eu irei”, “você me fez olhar para o futuro”, “você me conhece mais que o meu pai”, “você me ensinou a amar as pessoas”. Para mim, duas falas se destacavam pelo tom homofóbico e de afirmação da masculinidade de gosto afetivo-sexual pelo sexo oposto. Num primeiro caso, o jovem diz: “Não vou ficar com essas viadagens, mas eu te amo e você é muito importante para mim. Tá bom.” Num segundo, outro jovem também do sexo masculino: “Eu poderia dizer que te amo, mas quem morreu na cruz foi Jesus”, destoando da linha dedicatória em que seguiam os discursos. Dois casais de pastores e líderes de jovens, seguindo a tônica geral, disseram que admiram a espontaneidade do jovem pastor, que se espantavam com seu empenho e jeito de ser. Na fala de uma pastora: “Quando fomos para o Arena, eu fiquei pensando: nossa, será que eu vou ter o pique do pastor? Quando eu crescer, quero ser igual a ele”. A sequência de falas foi finalizada com uma declaração do pesquisador e da esposa, respectivamente. O primeiro agradeceu a receptividade, os caminhos abertos para o trabalho de campo e “cuidado” do pastor para com ele. Em seguida, sua companheira trouxe à memória o tempo em que estão juntos, desde o namoro, o que ela aprendeu com ele a respeito da fé e de “ser uma família”. A homenagem foi encerrada com os jovens e a esposa entregando dois ternos como presentes. Ao terminar a festa, limpamos o salão, já eram 05h00min horas da manhã. Quando fomos embora, o meu ônibus ia passando e disse: “perdi o ônibus”. A líder de jovens disse: “tenha fé e dá sinal”. Eu, desanimado, disse: “não, aqui em São Paulo é diferente de Belo Horizonte, pois nunca param fora do ponto”. O pastor disse: “tenha fé e dá sinal que ele vai parar”. Dei o sinal e o ônibus parou. Despedimo-nos com o pesquisador gritando, já distante do casal: “Opa! Um milagre no trânsito da capital”. O pastor respondeu num pique de quem dormiu a noite toda, antes que o pesquisador adentrasse completamente no ônibus: “Tem que crer e fazer sua parte, tem que dar o sinal”.

Como refletimos até o presente momento, os cultos festivos e as festas baladas visam atrair os jovens para baixo da marquise simbólica da igreja diante de tantas possibilidades que a rua da vida oferece. O “pós-festa”, mencionado pela pastora no capítulo anterior, baseia-se na organização de um modelo administrativo que, além de ter o pastor e o discípulo como sujeitos da socialização, tem o jovem como ator central e principal porta-voz da cosmologia evangélica. Essa opção pelos jovens decorre de noções predominantes acerca dessa fase da vida: jovem como período preparatório, ator estratégico, portador de comportamentos de risco e, potencialmente, mais transformador.

Assim, como depois da terça-feira de carnaval vem a quarta-feira de cinzas, após a festa da igreja, vem a avaliação e o julgamento dos atos. Para que a vida do jovem se constitua em festa evangélica – excepcional, espontânea, contemplativa, renunciadora, esbanjada, afetiva, fruída (PIEPER, 1965) e extra-ordinária, extratemporal e extra-lógica (PEREZ, 2002) – por meio do G12, ensina-se as fronteiras entre a igreja e o mundo. Ensina-se, de modo mais sistemático e intensivo, os limites da transgressão e do exagero. Por meio do exercício do pastoreio de outras ovelhas, busca-se ofertar um instrumental metodológico

hierárquico de controle social da experiência do outro e de si mesmo, um método para pastorear, ser pastoreado e ser *pastor de si*⁹¹.

Nessa perspectiva, pastores e líderes de jovens, jovens líderes e jovens discípulos estão em constante avaliação, pois todos estão em processo constante de socialização, como relatado na descrição acima. Nesse processo, as diferenças repousam exatamente nas polarizações socialmente constituídas: juventude e adultos, imaturidade – festa e maturidade – ritual, respectivamente. Distinguem-se aqueles que pensam que “tudo é festa” e aqueles que já dominam as classificações, categorias e contradições da vida social e conhecem o ritual.

Ser *pastor de si* deve implicar a naturalização da cosmologia evangélica, que, mesmo híbrida, ainda é restrita. Essa noção de pastoreio de si parece se aproximar da discussão já colocada por Norbert Elias acerca do processo de socialização. François Dubet (2002) sistematiza Elias, afirmando que “a socialização está concebida como um processo paradoxal de criação de condutas e de atores conformes, e de sujeitos conscientes de si mesmos, obrigados e com capacidade de serem livres e governar a suas vidas” (*Ibidem*, p. 50).

Em um sentido durkheimiano (1996), por essa razão a igreja luta para agregar diferentes instâncias e sujeitos que influam na socialização juvenil sob a marquise simbólica, para compartilharem os mesmos modos de julgar a vida social e para que o estoque de esquemas de ação do jovem seja resultado de representações coletivas – “princípios bíblicos” – que expressem realidades coletivas – estilo de vida cristão. Para atrair instâncias e sujeitos da socialização, a igreja hibridiza suas práticas de cultura e modos de julgar, constituindo novas representações coletivas, porém resguardando um programa mínimo de socialização, sem perder a visão de ser totalizante.

Agregar todos sob a mesma marquise simbólica sempre foi o desafio da igreja e de quaisquer outras instâncias sociais que tenham planos “evangelizadores” (família, escola, Estado, dentre outros). Porém, diante dos encantamentos do mundo contemporâneo sobre os afetos individuais, a socialização das disposições de *habitus* torna-se mais complexa e, às vezes, a interiorização da produção coletiva da igreja torna-se inviável, porque os jovens estão

⁹¹ Na Visão G12 da Sara Nossa Terra, o pastor não precisa ter passado por cursos teológicos, como ocorre em igrejas presbiterianas, batistas, metodistas, dentre outras. Pois, “às vezes, esses cursos mais atrapalham que ajudam, pois esfriam a fé do evangélico”, como lembra um jovem líder mais engajado nesta visão. A consagração acontece pelo reconhecimento da prática e da experiência acumulada e a mobilidade no interior da hierarquia eclesial foca a prática, o exercício do cuidado do outro e de si mesmo. Assim, a vida do jovem líder deve testemunhar a interiorização daquilo que a igreja propõe, suas condutas devem manifestar “o poder e a glória de Deus”.

sensíveis a outras instâncias e sujeitos que também elegem essa fase da vida como prioritária para o processo de influência cultural.

Nesse ambiente de disputa de projetos socializadores, a igreja disponibiliza uma visão de fé atraente que aponta para a prosperidade decorrente do próprio esforço laboral do fiel. Essa noção se compara com a dimensão da frase “o melhor não é dar o peixe, mas ensinar a pescar”; assim, a culpa de resultados negativos, na corrida pela prosperidade (ou em qualquer esfera dificultosa da vida), fica nas mãos do fiel. Contudo, quando se “conquista a vitória”, o testemunho se volta para a dimensão mágica do milagre: “foi um milagre de Deus”, “obra de Deus”. Para que a teologia da prosperidade não pareça ganância, aplica-se nela certa dose de altruísmo. Como somente o discurso não convence, a noção de “prática” é valorizada. Entende-se que “o jovem não só quer ouvir, mas também fazer, praticar, exercitar o que sabe”, como lembra uma líder de jovens. Nessa direção, a inserção do jovem na Visão G12 possui lógica próxima à da noção de “trabalho voluntário”, no qual minimiza-se custos e se maximiza resultados⁹². Vale a pena observar a definição de voluntariado, encontrada no portal Voluntarios.com (2009):

Em recente estudo realizado na Fundação Abrinq pelos Direitos da Criança, definiu-se o voluntário como ator social e agente de transformação, que presta serviços não remunerados em benefício da comunidade; doando seu tempo e conhecimentos, realiza um trabalho gerado pela energia de seu impulso solidário, atendendo tanto às necessidades do próximo ou aos imperativos de uma causa, como às suas próprias motivações pessoais, sejam estas de caráter religioso, cultural, filosófico, político, emocional.

Para concluir este capítulo, convém retomar as noções de cuidado presentes nas descrições etnográficas postadas acima. Nesse sentido, não é possível compreender o processo de socialização sem considerar as interações sociais pelas quais as simbologias são construídas, partilhadas e disputadas. Por isso, chamo atenção para o fato de que a socialização é um ato de “gente cuidando de gente”. Na igreja, os sujeitos na interação entre pastor e ovelha tendem a incorporar aspectos da profissão docente e articular uma lógica de ação educativa, baseada na motivação, correção, ensinamento e avaliação.

Não é menos comum os atos de cuidar do outro serem tomados como atos de abnegação, renúncia, dignos de admiração e veneração, como se pode observar no episódio do aniversário do pastor. Durkheim (1978) comparava a educação e o trabalho professoral, respectivamente, à missão sacerdotal e ao sacerdócio. Inspirado nisso, pode-se pensar a

socialização como uma missão sacerdotal. Ora se atribui esse significado ao responsável pelo cuidado, porém, majoritariamente, quem cuida do outro é quem se auto-significa como o intérprete do sistema cultural, possuidor de autoridade docente, de ensinamento. Essa auto-significação se legitima a partir dos modelos de interação social e de hierarquias presentes no sistema cultural. No caso da Sara Nossa Terra, o G12. Assim, jovens e adultos têm possibilidade de exercitar esse processo de simbolização do cuidado; contudo, essas simbolizações ocorrem em meio à persistência de modelos hierárquicos que polarizam adultos e jovens, pastores e ovelhas, alto clero e baixo clero.

Michel Foucault (1983), em *Vigiar e Punir*, lembra que nas prisões a disciplina é focada no detalhe e tem o corpo como depositário de sua ação, implicando “numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos”⁹³. O autor acrescenta que a disciplina é constituída por métodos que ajudam no controle minucioso das operações do corpo, impondo-lhe uma relação de docilidade-utilidade. Nesses aspectos, o modelo G12 é um importante mecanismo de vigilância e controle social da experiência dos fiéis, por meio do qual a denominação do processo como cuidado, altamente profissionalizado e esquemático – ganhar/paixão, consolidar/dedicação, treinar/docência, treinar/paciência –, visa dissipar a carga simbólica contida por um programa institucional na tentativa de ampliar a adesão a ele. Essas estratégias institucionais buscam se situar na dimensão dos afetos, do carinho e da amizade, efetuando-se na entrega de presentes, dedicação de tempo e sacrifícios pessoais tonalizados pela expressão “impulso solidário”, tal como colocado na noção de voluntariado.

Assim, no contexto observado, tanto socializadores quanto socializados, por estarem todos em processo de socialização, são avaliados. A dinâmica cultural da socialização contemporânea, como cuidado, impõe aos sujeitos processos constantes de exame de suas ações. Prossigamos com Foucault (1983), que conceitua primorosamente essa questão. Segundo esse autor, o exame é um mecanismo de controle que normaliza, por aliar técnicas da hierarquia que vigia e da sanção que normatiza. Assim, observa-se que, na igreja, por meio do exame, qualifica-se, classifica-se e se pune o fiel no (não) cumprimento das metas do G12,

⁹² Atentei-me para essa dimensão do trabalho voluntário, depois que uma menina definiu sua participação na visão do G12 dessa forma.

⁹³ Coloco o texto no presente por uma questão de coerência linguística; contudo, não sei dizer se para o caso das prisões tal colocação ainda vale. Aqui, tal postulado inspira pensar o processo de cuidado e disciplinamento de condutas.

forma de avaliação aplicada tanto aos Bispos quanto aos jovens. Ou seja, qualifica-se e se classifica quem é um “bom líder” (“ganha mais pessoas para Jesus”, “quem tem mais célula”, “cuida de acordo com os princípios bíblicos”, “cumpre as metas de levar mais gente aos cultos, festas e células”). No interior do grupo, o fiel é punido com a redução de reconhecimento oficializada na responsabilização de quem não cumpre as metas por manter a “igreja vazia” e deixar que as “almas se percam” ou no reconhecimento classificatório dos que “mais fazem a igreja crescer” ou na abjeção daqueles que não “multiplicam”.

Quando aponto que todos estão sob exame, refiro-me ao fato de que um bispo ou pastor da igreja, que não consegue motivar sua igreja a multiplicar, entra na rota de punição, pois seu trabalho é qualificado e classificado entre seus pares e superiores, e, na lógica hierárquica, a punição desce de seus pastores até as suas ovelhas. Contudo, como mencionei no início do capítulo, a multiplicação geométrica na base é mais complicada do que no topo da igreja, pois os jovens lidam diretamente com novos convertidos, enquanto os bispos lidam com crentes “que também tem seus problemas”, mas que já possuem um estilo de vida cristão mais estável do ponto de vista institucional.

Nesse sentido, o circuito de cuidado é baseado na interação social entre os sujeitos, “gente cuidando de gente”, todos objetivando socializar e ser socializados; é composto ainda por aspectos de *reciprocidade*, *interdependência* e *padronização*. No tocante à reciprocidade, socializador e socializando respondem à ação um do outro sob a forma de interdição e recompensa; por exemplo: não fazer sexo antes do casamento para ter uma vida próspera e bem sucedida, respeitar o líder para que seja reconhecido positivamente no interior da hierarquia eclesial. No tocante à interdependência, as ações de cada sujeito estão condicionadas à reação do outro. Por último, a padronização, visto que uma experiência bem-sucedida tende a ser reproduzida e imitada, como forma ideal de conduta, como visto na descrição da festa de aniversário do pastor, que tanto jovens como pastores colocavam questões em torno desses aspectos.

No próximo capítulo, saltaremos para a esfera da sexualidade, para que possamos, juntos, observar como ocorre a socialização da sexualidade e compreender, empiricamente, como funcionam os processos de adesão e ruptura entre os jovens em relação aos princípios socializadores a que estão expostos.

Capítulo 4 – Decidindo destinos: a construção social do gosto afetivo-sexual

“Se o sexo é reprimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão possui como que um ar de transgressão deliberada. Quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder; desordena a lei; antecipa, pelo menos que seja, a liberdade futura.”

Michel Foucault

4.1. Iniciação

A sexualidade aparece como um dos importantes pontos de tensão no processo de socialização juvenil na igreja. A comunidade de fé constrói um programa de socialização que demarca tempos e modalidades de relacionamentos afetivo-sexuais, bem como modos de interagir com o outro e consigo. A estrutura deste capítulo apresenta a seguinte ordem: em primeiro lugar, resenho a construção social da sexualidade como suporte teórico que nos conduzirá a uma reflexão mais próxima da conceituação sobre socialização utilizada ao longo do trabalho; em segundo, situo as categorias *gosto afetivo-sexual* e *exercícios do sexo* e aponto a origem dos *insights* que me fizeram construí-las, estabelecendo as respectivas relações com determinada literatura clássica; em terceiro lugar, ao contrário de verificar nos dados de campo como a tensão em torno da sexualidade aparece em etapas como namoro, noivado e casamento, já abordado em outros estudos (CASTRO *et al*, 2004; HEILBORN *et al*, 2006), optei por verificá-la a partir do consumo de mídias pornográficas, pretendendo refletir sobre a construção das categorias de julgamento na esfera erótica.

A pornografia é vista pelos jovens como um prazer dissidente, um desvio do programa institucional de socialização proposto pela igreja, mas aqueles que são consumidores percebem nela também um caráter “educativo” da *hexis* corporal e sexual. Assim, as decisões acerca dos destinos da sexualidade resultam da concorrência e da confluência de diferentes instâncias socializadoras, como também de múltiplas combinações e negociações realizadas pelos sujeitos ao longo de suas experiências sociais.

4.2. A construção social da sexualidade

Para os interesses desta escritura, considere relevante o contexto vivido pelos jovens pesquisados, como um espírito de época que aponta para o avanço da tecnologia e o acesso facilitado pelas diferentes mídias e fontes de informação. Eles vivem na cidade de São Paulo, maior cidade da América Latina, de economia forte e desigual, que influi no estilo de vida, no lazer, no tipo de mobilidade urbana e adesão religiosa, ou, ainda, no tipo de aquisição de equipamentos domésticos de usos privado e coletivo. Nesta cidade, como em muitas outras, o apelo ao corpo é exposto nos meios de comunicação e em diversos estabelecimentos, desde a televisão às revistas e filmes eróticos expostos em bancas de revista, desde o acesso à internet à observação de corpos (sexuados!) em academias, ruas e escolas.

Gayle Rubin (1993) considera que a industrialização e a urbanização, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, favoreceram as novas formas de organização do Estado, ao mesmo tempo em que reorganizaram as relações familiares, gerando outras configurações de gênero, novos processos identitários e sociais, novas formas de conflitos ideológicos e políticos. A autora aponta a emergência de um novo sistema sexual constituído por “diferentes pessoas sexuais, populações, estratificação e conflito político” (RUBIN, 1993, p. 32). Percebe-se, no caso brasileiro, especificamente paulistano, que o apelo ao corpo convida os sujeitos a refletir sobre seus próprios corpos, sobre as formas de equipá-los e manipulá-los, não apenas para a beleza e a saúde, mas também para a sexualidade, ao mesmo tempo em que beleza e saúde estão atreladas às dinâmicas do erotismo. As mídias, a igreja, a família e a escola chamam a atenção para a saúde sexual do corpo. Longe de ser convergentes, por vezes, abordam o mesmo tema a partir de categorias de julgamento distintas.

Jeffrey Weeks (2000) aponta que, com o aparecimento da AIDS, as práticas sexuais se tornaram uma “atividade de alto risco” e uma poderosa metáfora para a cultura sexual na contemporaneidade (*Ibidem*, p. 37). A sexualidade saiu da esfera íntima e privada e chegou ao debate público como campo atravessado por relações de poder, a partir das ações do movimento feminista, e como campo de construção de identidades, intermediado pelo movimento homossexual (HEILBORN, 1999).

Nessa direção, a sexualidade se torna mais que uma preocupação individual, avançando para uma questão crítica e política. As diferentes instâncias socializadoras disputam o controle das definições, convenções, crenças e comportamentos sexuais. Para Michel Foucault (1988), a história da sexualidade é uma história dos discursos sobre a sexualidade e esses discursos se configuram num corpo de conhecimentos modelador das formas de os sujeitos pensarem o corpo. O dispositivo da sexualidade prolifera, inova, anexa,

inventa e penetra nos corpos de maneira detalhada, controlando as populações de modo global.

Foucault (1988) argumenta que a regulação social da sexualidade se contextualiza numa “sociedade disciplinar”. Assim, não se deve compreender o poder como uma força negativa, baseada meramente na proibição, mas, ao contrário, positiva, por administrar e orientar os percursos das experiências sociais a serem vividos pelo sujeito. O sexo, observado a partir do conceito de “bio-poder”, é uma tecnologia da vida, central tanto para a vida individual (corpo do sujeito) quanto para a vida da espécie humana e dos comportamentos populacionais (corpo político).

A socialização da sexualidade não se restringe à genitalidade ou à primeira relação sexual. É um processo de experimentação pessoal e de impregnação cultural; no tocante à sexualidade, “constitui-se na familiarização de representações, valores, papéis de gênero, rituais de interação e de práticas, presentes na noção de cultura sexual”, processo que se acelera na puberdade e na juventude (HEILBORN, 2006, p. 35). Para Peter Fry (1982), tendo em vista o papel das representações na formação e no controle da percepção, “a ação social vai ser de certa forma direcionada por essas representações” (*Ibidem*, p. 89).

Este capítulo pretende descrever e analisar práticas contemporâneas de socialização no plano da sexualidade dos jovens evangélicos, observando os discursos elaborados sobre sexo, corpo e gosto. Assim, os argumentos da *construção social* se aplicam melhor aos interesses antropológicos deste estudo. A partir desses argumentos, os *gostos afetivo-sexuais* idênticos podem ter significados sociais e sentidos subjetivos variados, dependendo dos sujeitos, grupos, culturas e períodos históricos (VANCE, 1995).

“Na verdade, as culturas geram categorias, esquemas e rótulos muito diferentes para estruturar as experiências sexuais e afetivas. Essas construções não só influenciam a subjetividade e o comportamento individual, mas também organizam e dão significado à experiência sexual coletiva através, por exemplo, do impacto das identidades, definições, ideologias e regulações sexuais” (*Ibidem*, p. 16).

Grosso modo, a sexualidade deve ser compreendida como uma construção social e histórica, baseada “nas possibilidades do corpo: o sentido e o peso que lhe atribuímos são, entretanto, modelados em situações sociais concretas. Isso tem profundas implicações para nossa compreensão do corpo, do sexo e da sexualidade” (WEEKS, 2000, p. 40). A constituição sexual da pessoa é parte de sua constituição geral, pois o sexo a penetra por

inteira, como já apontava, na década de 1940, o sexólogo inglês Havelock Ellis (citado por WEEKS, 2000)⁹⁴.

4.3. O refinamento do gosto

“Os animais se alimentam, o homem come; só o homem refinado sabe comer”.
“Diz-me o que comes e eu te direi o que tu és”
Brillat Savarin

Brillat Savarin (1995), em *A Fisiologia do Gosto*, aponta alguns aforismos relacionados ao gosto gastronômico. Neles, percebe-se uma clara diferenciação entre aqueles que sabem e os que não sabem comer. Essa diferenciação emerge do julgamento baseado em percepções sociais capazes de classificar, inclusive, quem é a pessoa. A prática de classificar a si mesmo e ao outro não é muito diferente quando o assunto é a sexualidade. Contudo, certa literatura antropológica (FACCHINI, 2008; SIMÕES, 2004; UZIEL, 2007) vem mostrando o quanto as experiências sociais no âmbito da sexualidade têm sido difíceis de classificar em termos de categorias que revelem precisamente as vivências dos sujeitos. Como expressão disso, no âmbito dos movimentos sexuais, observa-se uma verdadeira “sopa de letrinhas”, nas palavras de Regina Facchini (2005). Grande tem sido a variedade de formas de conceber as experiências na esfera sexual em estudos socioantropológicos, a exemplo de autores que tem atribuído diferentes nomenclaturas para seus entendimentos acerca da sexualidade, tais como: *script*, roteiro e carreira sexuais (GAGNON & PARKER, 1995; GAGNON, 2006; HEILBORN, et. al., 2006), na observação do conjunto de experiências do sujeito ao longo de seu percurso afetivo-sexual, em especial dos jovens.

Ressalto, na antropologia, a necessidade de se levar a sério aquilo que os sujeitos pesquisados praticam e o que dizem praticar, pois não são meros informantes, mas produtores do que dizem. Levar a sério é reconhecer as teorias nativas sobre o social. O argumento do antropólogo deve revelar a alteridade e o seu encontro com o argumento nativo. Deve promover um diálogo entre a perspectiva do pesquisador e a perspectiva nativa, confrontando

⁹⁴ Sobre a complexidade histórica que caracteriza a construção da teoria da construção social, Vance (1995) indica sua inserção em várias correntes da Sociologia, como o interacionismo simbólico, a teoria dos rótulos, a teoria do desvio; a história social, a história das mulheres, a história marxista e os estudos sobre trabalho. A teoria da construção social também é formada na antropologia simbólica, nas análises transculturais sobre a sexualidade e nos estudos de gênero. A autora menciona apenas as correntes que ela define como mais significativas, para indicar que os campos de abordagem da teoria da construção social não se esgotam aí. Por fim, informa ainda a reação significativa de teóricos de muitas disciplinas aos novos debates sobre gênero e identidade, levantados por estudiosos das questões feministas, gays e lésbicas.

questões, conceitos e análises (LATOUR, 2005), ou nos termos de Merleau-Ponty (1984), promover um espaço de encontro entre “eu” e o “outro”. O risco de neutralizar o discurso nativo na escritura antropológica é corrente. Nesta perspectiva, o pensamento nativo deve ser considerado como uma “atividade de simbolização ou prática de sentido: como discurso auto-referencial ou tautegórico de produções de conceitos, isto é, ‘símbolos que representam a si mesmos’ (WAGNER, 1986)” (CASTRO, 2002, p. 131).

A partir desse disciplinamento da teoria antropológica, resolvi levar a sério as expressões dos jovens pesquisados: “eu gosto de mulher”; “eu gosto de menino”; “eu gosto de homem, mas acho que, um dia, vou casar com mulher”; “já senti atração por mulher, mas eu gosto mesmo é de homem”. Levar a sério o que dizem os nativos é refletir teoricamente sobre os condicionamentos que fazem uma pessoa dizer que gosta mais disso ou daquilo, deste ou daquele tipo de relação afetiva e sexual. Portanto, a categoria gosto é uma categoria nativa que busco interpelar teoricamente neste trabalho.

Para analisar a sexualidade dos jovens, é preciso ser eclético, suspender, utilizar e reformular, quando necessário, conceitos e categorias produzidas pelo senso comum e pela teorização clássica e contemporânea nas ciências sociais. Os conceitos devem ser aplicados à realidade social, não o contrário. Por vezes, é necessário e possível “tropicalizar” conceitos formulados acima da Linha do Equador, como é caso da noção de gosto.

Para compreender o que estou conceituando de “gosto afetivo-sexual”, partamos dos sentidos etmológicos da palavra “gostar” e suas variações. A seguir, os vocábulos e as respectivas significações presentes no dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986). Devo indicar que, ao invés de manter as frases-exemplo elaboradas pelo autor do dicionário, optei por adequá-las, quase literalmente, à disposição afetiva-sexual, inspirado em falas observadas no campo e ouvidas em situações diversas, para que sirvam de material empírico para meu argumento.

Dicionário

Gostar. [Do lat. *gustare*] V. t. i. **1.** Achar de bom gosto ou sabor: *O Brasileiro ou a brasileira gosta de bunda.* **2.** Sentir Prazer: *Há pessoas que gostam de ver filmes pornográficos.* **3.** Ter afeição, amizade, a; sentir simpatia por: *Ele gosta de menino e de menina.* **4.** Julgar bom; aprovar: *Ela gostou do corpo da outra;* **5.** Dar-se bem; ser compatível; acomodar-se; aclimar-se; aclimatar-se: *Há pessoas que gostam de fazer sexo no escurinho.* **6.** Dar gosto; causar prazer; agradar: *Sexo anal não era o que mais gostava.* **7.** Ter o hábito de; costumar: *Ela gostava de tocar o corpo dele na frente das demais pessoas.* **8.** Tomar o gosto; saborear. T. d. **9.** Experimentar, gozar, fruir: *Gostarás de vê-la travestida.* **10.** Tomar o gosto a; provar: *Estava gostando de ficar com pessoas mais velhas.* **11.** Ter gosto ou prazer em: *Eu gosto que me chupem.* **12.** Estimar-se ou amar-se reciprocamente: *Gostava dela há quatro anos, mas somente hoje declarou-se a ela.*

Gostável. [Do lat. *gustabile*] *Adj.* 2 g. **1.** De que se gosta ou se pode gostar; **2.** Que dá gosto; agradável, aprazível.

Gosto (ô). [Do lat. *gustu*] *S.m.* **1.** Sentido pelo qual se percebe o sabor das coisas; paladar, sabor: *Ficou com o gosto aguçado de chupá-la várias vezes.* **2.** *V. sabor (2): O pênis dele tem um gosto doce.* **3.** Prazer, agrado, satisfação: *Ele come com gosto; Tens gosto em dar para ela.* **4.** Simpatia, inclinação; pendor: *Não tem gosto pelos meninos.* **5.** Critério, opinião: *Escolhi com quem casar segundo meu gosto.* **6.** Maneira, moda: *Vestiu-se ao gosto de sua namorada.* **7.** Faculdade de julgar os valores estéticos segundo critérios subjetivos; sem levar em conta normas preestabelecidas: *gosto bizarro; falta-lhe gosto.* **8.** Bom gosto [q. v.]: *Travesti-se com gosto.* **9.** *Bras., CE. V. gorjeta (2).* [Pl. *gostos (ô)*, Cf. *do v. gostar.*]. **Gosto estragado.** *V. bom gosto.* **A gosto.** **1.** Conforme o desejo ou a escolha de alguém. **2.** Sem cerimônia; à vontade. **Bom gosto.** **1.** Gosto (7) finamente adequado às exigências da moda, dos costumes, etc. **2.** Gosto apurado, requintado. [Antôn. ger: *mau gosto, gosto estragado.* Tb. Se diz apenas *gosto*]. **Mau gosto.** *V. bom gosto.*

Gostosão. [Aum. substantivado de *gostoso*] *S.m. Bras. Gír.* **1.** Indivíduo bonito, muito atraente, estimado pelas mulheres⁹⁵. [Fem. *gostosona*] **2.** Designação que era comum a certos ônibus grandes e vistosos: “um pobre homem atropelado por um gostosão em pela Avenida Rio Branco” (Malu de Ouro Preto, *Siri na Noite sem Lua*, p. 119)⁹⁶

Gostoso (ô). *Adj.* **1.** Que tem bom gosto ou sabor; saboroso: *peito gostoso.* **2.** Que dá gosto, prazer; agradável; delicioso: *Fazer sexo é gostoso; Deu pra ele gostoso. Que cheiro gostoso tem aquele homem.* **3.** Que revela prazer, gosto; alegre, satisfeito: *que rebolado gostoso.*

Gostosona. *S. f. Bras. de gostosão.* (1)

Gostosura. *S. f. Bras., S. Fam.* **1.** Qualidade de gostoso. **2.** Grande gosto; prazer imenso; deleite, delícia: *o sonho dele era voltar àquela gostosura do início do casamento.*

As variações linguísticas do verbo gostar aplicadas à sexualidade remetem às mais diversas possibilidades de práticas de cultura desde o vestuário, passando pela conjugalidade e interações sociais, chegando às dimensões do corpo e do prazer. O uso das palavras derivadas do verbo gostar, por exemplo *gostoso*, *gostosão*, *gostosona*, *gostosura*, falam muito sobre o que pensam as pessoas a respeito de suas experiências sociais e dos demais sujeitos; conseqüentemente, evidencia uma capacidade corrente e permanente de julgar, classificar e hierarquizar as condutas vividas na disposição afetiva-sexual. Parece-me que as categorias do gosto, enquanto categorias de julgamento, estão embaralhadas entre as categorias da alimentação, tais como comer, lamber, chupar. Por isso, dizer que gosta de algo ou como gosta, ou que os outros gostam ou não, pode revelar modos de hierarquizar, julgar e orientar-se tanto diante das disposições ofertadas pelas instâncias socializadoras como daquelas que são constituídas ao longo da experiência social do sujeito.

Assim, formulo o conceito “gosto afetivo-sexual” para pensar a socialização da juventude e da sexualidade; para tanto, recorro à obra de Pierre Bourdieu (2003, 2008), que, de forma sistematizada, analisa o gosto aplicado às práticas de cultura de classe na Europa,

⁹⁵ Diferente do autor do dicionário, digamos que há a possibilidade de o *gostosão* ser estimado também por homens. No “universo gay”, é possível perceber outros termos para definir um homem “*gostosão*” ou “*gostoso*”.

⁹⁶ Ponto 2 – *Gostosão*: frase idêntica ao vocábulo do dicionário.

sobretudo na França. Devido aos recortes metodológicos no recolhimento e na análise dos dados etnográficos, não discorrerei sobre diferenças de classe⁹⁷.

Bourdieu (2008) considera que o gosto é uma construção social revelada como prática de cultura, resultante de condições específicas de socialização. O autor utiliza o conceito de gosto para pensar as categorias do julgamento no âmbito do consumo cultural. Contudo, penso ser possível aproveitar esse construto teórico como instrumento de inspiração, aplicando-o parcialmente às outras modalidades de gosto e práticas culturais. Preliminarmente, pode-se afirmar que o gosto resulta da experiência social do sujeito, de uma estrutura simbólica e de suas oportunidades de aderir ou resistir a um estilo de vida formulado nas diferentes agências, dentre elas a família, a escola, a religião e a mídia (SETTON, 2002, 2009b).

Bourdieu aponta que, para compreender a composição do gosto, deve-se recorrer à história das experiências sociais dos grupos e sujeitos, a fim de entender as compreensões sobre as vantagens e desvantagens materiais e simbólicas que seus gostos assumem. No tocante à minha conceituação do gosto afetivo-sexual, tenho como referência a fala de um jovem que diz “aprendi a gostar de homem” a partir das experiências de sexo com um amigo de sua mãe que dormia sempre em sua casa. Ora o jovem se refere à experiência como abuso sexual, ora como uma experiência marcante de aprendizado da sexualidade e do prazer⁹⁸. Ou ainda, a fala de jovens chamados de “heterossexuais assumidos”, que dizem não saber quando começaram a gostar de pessoas do sexo oposto⁹⁹. Essa naturalização do gosto na teoria de gênero tem sido exemplificada a partir dos dispositivos de gênero que condicionam

⁹⁷ Sabe-se que cor, filiação religiosa, gênero, meio social, renda, história familiar, escolarização podem influir diretamente sobre as experiências sexuais dos jovens (HEILBORN *et al.*, 2006). Ainda que tenha consciência da relevância da combinação de diferentes categorias para o estudo da sexualidade, meus informantes mostraram que dimensões como gênero, gosto afetivo-sexual, acesso à mídia, configurações de gosto, fé e de família eram mais significativas que as de nível de escolarização, classe social e cor. Considero que os pesquisados podem ter mostrado essa combinação mais significativa porque também existia uma afinidade eletiva (WEBER, 2004) com os interesses do pesquisador que os guiou com questões e interpretações. No Brasil, no universo das sexualidades dissidentes, há pesquisadores (FRANÇA, 2006, 2009; SIMÕES, 2004; BRAZ, 2009) analisando, além da classe, cor, ciclo da vida e gênero, o acesso e o consumo em estabelecimentos de lazer e exercício do sexo. No universo das pesquisas sobre juventude, sexualidade e gênero, autores têm feito diferentes recortes para observar experiências particulares de sujeitos pertencentes a distintos grupos sociais, tais como cor e masculinidade (SOUZA, 2009); homossexuais e espaço urbano (CARVALHO-SILVA, 2009); homossexualidade e escolarização (RAMIREZ NETO, 2006), dentre outros, tal como observado no estado da arte sobre juventude (CARVALHO *et al.*, 2009; SPOSITO, 2009a).

⁹⁸ Como não me prenderei a esse evento da experiência do jovem, por sugestão do autor desta dissertação, o leitor poderia assistir ao filme *O Teorema* de Pier Paolo Pasolini (1968), importante para compreender a complexidade das experiências dissidentes na sexualidade dentro da esfera familiar e do próprio sujeito.

⁹⁹ A maior parte daqueles que se denominam como heterossexuais consideram seu gosto afetivo-sexual como natural (LOURO, 2004), tornando essa configuração de gosto afetivo-sexual compulsória (RICH, 1983).

o sujeito desde o nascer. Essas referências no histórico do sujeito não explicam de modo aprofundado o refinamento do gosto afetivo-sexual, mas iluminam os caminhos para pensar sua adesão às estruturas sociais dominantes, cognominadas aqui de programa institucional de socialização, assim como o embaralhamento das categorias, as transgressões e as dissidências das experiências dos sujeitos.

Segundo Bourdieu (2003), para haver gostos, é preciso existir bens classificados, tais como “bom” ou “mau” gosto, “distintos” ou “vulgares”. Esses bens são, concomitantemente, classificados e classificatórios, hierarquizados e hierarquizantes, sendo as pessoas portadoras dos princípios de classificação de gostos e de determinação a respeito dos bens que lhes convêm e não convêm. O gosto relaciona-se à capacidade de julgamento, aos modos como os sujeitos vivem, percebem e constroem o social. Nesse sentido, compreendo que os discursos sobre sexualidade expressam as categorias do pensamento que julgam, hierarquizam e orientam socialmente os gostos afetivo-sexuais, manifestando-se no corpo, nas interações sociais e no interesse erótico.

Atento o leitor para o fato de que o construto *gosto afetivo-sexual* não serve como substituto dos termos “orientação” ou “opção sexual”, mas como articulação teórica para pensar o processo de socialização da sexualidade. A meu ver, a categoria “gosto”, aplicada à sexualidade, permite pensar a flexibilidade, a provisoriedade das experiências sociais dos sujeitos e a fixação da disposição afetiva-sexual no *habitus*. Do ponto de vista antropológico, coloca-se em xeque a máxima de que “gosto não se discute”; mostraremos, a seguir, que, no universo pesquisado da igreja evangélica, o gosto afetivo-sexual se discute, disputa e experimenta.

4.4. A elaboração do exercício

O gosto afetivo-sexual se materializa nas preferências de gênero, nos espaços de sociabilidade frequentados, nas interações sociais etc. Expressa-se na preferência do tipo de cor, peso, altura, classe social, estilo de vida da pessoa, bem como do tipo, tamanho e formato de órgãos sexuais, ou ainda, nos meios escolhidos para a vivência da sexualidade (público e privado), ou nos espaços para os exercícios do prazer (cama, em casa, na rua, na internet, em estabelecimentos especializados¹⁰⁰ etc). Esses são apenas alguns exemplos de materialização

¹⁰⁰ Exemplos de estabelecimentos comerciais especializados que oferecem espaço para o exercício do sexo: motel, *dark room*, casas de *swing*, clubes de sexo, saunas, casas de fetiche, cabines eróticas, cinemas pornôs.

do gosto-afetivo-sexual. Percebe-se, pois, que uma fração significativa dos interesses eróticos e da socialização da sexualidade se dirige ao corpo dos sujeitos.

Para os evangélicos, cuidar do corpo é como cuidar do espírito, pois o primeiro deve exteriorizar o segundo (SCHELIGA, 2003). A igreja tem ciência de que o corpo pode ser sexualizado; por sua vez, os jovens têm ciência de que a igreja (a fé!) é mediadora de parcela considerável das categorias de julgamento, hierarquização e orientação social de suas experiências afetivo-sexuais. Porém, como veremos, a igreja não é a única instância de elaboração da disposição afetiva-sexual no âmbito do corpo.

No âmbito das falas sobre a sexualidade, os jovens pesquisados utilizavam o verbo *gostar* combinado com o verbo *fazer*. Disso surgiu a questão o que é esse *fazer*?. Marcel Mauss (2003) aponta que os movimentos corporais são resultados de processos educativos, nos quais os sujeitos se referenciam em modelos já existentes, imitando determinados condicionamentos. Segundo o autor, para compreender as técnicas do corpo, é necessária a confluência das observações e análises sociológicas, biológicas e psicológicas, visto que elas resultam de processos sociais, biológicos e psicológicos.

Para Mauss, as técnicas do corpo são as maneiras pelas quais os sujeitos se servem de seu corpo. O autor aponta uma série de técnicas do corpo, tais como as de natação, postura durante a alimentação e modos de andar, descrevendo as diferentes maneiras de conduzir o corpo por distintas gerações, grupos sociais e sociedades. Nessa direção, considera que a variação de “hábitos” (“*habitus*”) não ocorre apenas com os sujeitos e suas imitações, mas, “sobretudo, com as sociedades, as educações, as convivências e as modas, os prestígios” (*Ibidem*, p. 404). Em seus termos, é necessário observar as técnicas corporais e a produção da razão prática coletiva e individual, a fim de observar a alma e suas faculdades de repetição.

Nos interesses deste estudo, “fazer sexo” se refere a uma parte específica da sexualidade; *grosso modo*, aos exercícios dos órgãos sexuais. Diferente dos termos “ato sexual” e “relação sexual”, que parecem definir tradicionalmente um tipo de interação entre, no mínimo, duas pessoas, o exercício do sexo pode representar aqueles sujeitos que exercitam seu corpo (sexuado!) para o prazer sozinhos, em casal ou em grupo; com humanos, animais ou objetos. O que chamarei de “exercício do sexo” é o ato de manipulação de trechos do corpo com vistas ao prazer. São conhecimentos técnicos elaborados e vividos pelos sujeitos

Além desses, há outros espaços utilizados com frequência para tal fim: banheiros públicos, elevadores, escadas de incêndio, ruas, parques, praças etc. (TEIXEIRA, 2009; DÍAZ-BENÍTEZ, 2007; BRAZ, 2007, 2009). Para

em um processo de simbolização, que expressam adesões, negociações, resistências e tensões entre diferentes perspectivas institucionais, revelando formas distintas de aprendizagem da sexualidade e do conhecimento do corpo¹⁰¹.

Não é óbvio como “fazer sexo” ou como estimular o corpo para o prazer. A socialização do corpo para o exercício do sexo, bem como da sexualidade como um todo, se inicia na infância. Contudo, parece que, a partir da puberdade, as instâncias de socialização (escola, mídia, igreja, família, umas mais e outras menos) centram seus esforços em “ensinar o caminho em que se deve andar” na esfera da sexualidade. Os jovens relatam que o conhecimento das zonas corporais geradoras de sensações prazerosas se intensificam na juventude. Para alguns, esses conhecimentos do corpo são elaborados de modo individual, para outros juntamente com os parceiros sexuais ou a partir de informações coletadas em grupos de amigos ou numa esfera difusa e não identificada. De qualquer forma, todas essas interações e formas pedagógicas de conhecimento do corpo são importantes para o refinamento da disposição afetivo-sexual e da composição do *habitus*. Parece adequada aqui a seguinte colocação de Bourdieu (2001), em *O conhecimento pelo corpo*:

Tal é precisamente a função da noção de *habitus* que restitui ao agente um poder gerador e unificador, construtor e classificador, lembrando ao mesmo tempo que essa capacidade de construir a realidade social, ela própria socialmente constituída, não é a de um sujeito transcendental, mais a de um corpo socializado, investindo na prática princípios organizadores socialmente constituídos e adquiridos no decorrer de uma experiência social situada e datada (*Ibidem*, p. 120).

As preferências por determinados exercícios do sexo podem revelar os gostos afetivo-sexuais dos sujeitos, suas percepções acerca de seu corpo e dos outros, as dinâmicas estabelecidas entre os sujeitos e as diferentes instâncias sociais, bem como os tempos e modos de viver a sexualidade. Para melhor descrever a socialização do gosto afetivo-sexual e dos exercícios do sexo, analiso, a seguir, o programa institucional de socialização da sexualidade juvenil na igreja¹⁰².

uma leitura aprofundada sobre esses e outros estabelecimentos e sociabilidades sexuais, conferir a coletânea organizada por Maria Elvira Díaz-Benítez e Carlos Eduardo Fígari (2009), intitulada *Prazeres Dissidentes*.

¹⁰¹ Nos interesses deste trabalho, considera-se sexo todas as partes e órgãos do corpo utilizados para o prazer, tais como seios, ânus, boca (lábios, língua, dentes), pernas, mãos, não apenas os órgãos reprodutores. Permanece a centralidade do pênis, da vagina e do ânus como principais partes exercitadas e como foco das representações sociais acerca da sexualidade neles. Por essa razão em muitas partes desse trabalho, ao citar exercício do sexo, trata-se dos movimentos realizados no pênis, na vagina ou no ânus para a obtenção de prazer; contudo, não se exclui outras partes.

¹⁰² No início do trabalho de campo, havia uma dificuldade do pesquisador em identificar as modulações de gosto afetivo-sexual dos jovens. Estava inscrito no olhar que a maioria possuía gosto por pessoas do sexo oposto,

4.5. O agendamento da sexualidade: um programa institucional (legítimo) de socialização

Transcrição de um *clip* do grupo musical *Tribo do Funk* (2007)

(...)

Menina: Olá, tudo bom?

Menino: É a primeira vez que eu venho nesta igreja.

[a menina dá um abraço no menino]

Menina: Ô, prazer, seja bem vindo.

Menino: E eu te achei muito bonita, assim, né?! Eu gostaria de ficar com você.

Menina: Ficar?

Menino: É. Ficar com você.

Menina: Ah, não, pô, aqui a gente não fica, não. Não existe isso.

Menino: Mas, como é que tem que fazer?

Menina: Aqui é o seguinte: ora, namora, noiva e casa.

(...)

Menina: vai orar pra namorar.

Menino: Ele chega de mansinho, dizendo que já provou / Que já foi na Arena Jov uma vez e se amarrou / E falou que as muié da igreja são demais / Mas chegou uma varoa e falou.

Menina: Calma, meu rapaz. Não adianta tu gostar se não quer um compromisso / Vai primeiro batizar, aceitar a Jesus Cristo / E depois do Encontro o seu líder vai falar.

Menino: Vai orar pra namorar / Vai, vai, vai orar para namorar / Sai, sai do chão.

Menina: Vai, vai, vai orar para namorar / Vai, vai, vai orar para namorar.

Vai, vai, vai orar para namorar.

Menino: Ah! Eu só queria, eu só queria... [fica de joelhos encenando um pedinte]

Menina: Aqui não é bagunçado assim não. Olha, ali, para o seu líder. Olha, ele te vigiando ali. [a câmera mostra alguém na platéia, que levanta a mão, dá um tchau e um sinal de jóia para o menino que canta]

Menino: Ô abençoado. [sorri e levanta-se]

Vamos lá

Menino: Já é... E quando vai ser o próximo encontro?

A partir da fala de jovens, bispos, pastores e líderes de jovens, observa-se um programa institucional de socialização que *visa* guiar as experiências sociais dos jovens no

contudo, havia uma desconfiança de que era necessário elaborar o olhar para identificar outras modulações. Diante da negativa de informantes em dizerem quem eram as pessoas que viviam o gosto afetivo-sexual por pessoas de mesmo sexo, busquei conversar com pessoas do “rolê”. Neste sentido, foram importantes as conversas tanto com pessoas que gostam de pessoas do mesmo sexo de redes de convivência. Foram relevantes as conversas com antropólogos durante a XXI Reunião Brasileira de Antropologia, em junho de 2008, quando me descreveram algumas “técnicas do corpo” no contato erótico entre pessoas do mesmo sexo. Pode-se perceber o gosto, por vezes, das seguintes formas: a) quando um homem olha para o outro, mesmo havendo um desvio de olhar inicial, e há uma correspondência, é possível que o sujeito seja do gosto afetivo-sexual por homens, do “babado”; b) através do abraço e da forma de envolvimento entre os corpos. Contudo, não se trata de uma essencialização das “técnicas do corpo”, visto que há muitos homens que desenvolvem outras técnicas de identificação, que não apenas pela “fixação do olhar”. Há outras, como apalpar próprio saco escrotal e, se houver correspondência, é uma forma de comunicar que o interesse entre ambos. Assim, essa primeira técnica da fixação do olhar foi importante na identificação dos meninos com esse módulo de gosto, enquanto a segunda, por limitações “morais e éticas” do pesquisador, não foi utilizada. Devo salientar que, no caso de meninas, tornou-se mais difícil a identificação por meio dessa técnica do olhar, ocorrendo por meio do estabelecimento de confiança com mais jovens e durante conversas mais reservadas entre o pesquisador e as pesquisadas surgiram informações acerca da sexualidade e o exercício do sexo entre meninas.

âmbito da sexualidade. Aqui, denomino-o *agendamento da sexualidade*, em uma descrição típica-ideal Weber (1999), com suas demarcações cronológicas e seus padrões culturais, para que, no restante do trabalho, seja possível compreender os princípios de classificação e julgamento das experiências sociais dos jovens na esfera da sexualidade.

O não exercício do sexo pré-nupcial é um dos princípios que compõem o programa institucional de socialização da igreja. Porém, tanto jovens como adultos explicam o princípio pela negação. “Não fazer sexo antes do casamento” afirma que no momento da vida que antecede o evento das núpcias, do contrato de casamento ou da “benção das alianças”, há uma interdição a ser incorporada pelas pessoas que possuem atração afetivo-sexual. O sexo pós-nupcial é uma expectativa fundada em valores e símbolos disponíveis na cultura e mediada pela Bíblia, valendo tanto para meninos como meninas¹⁰³.

Os informantes não apresentam as “passagens bíblicas” que condenariam o exercício do sexo pré-nupcial. As conexões com a Bíblia são realizadas por meio de outras interpretações, tais como: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma.” (I Coríntios, 6:12) ou a partir da falta de registro de casos de exercício do sexo antes do casamento entre os personagens bíblicos em uma conclusão categórica: “se não é relatado, é porque não foi feito”. Cita-se o adultério de Davi (II Samuel 11), quando era rei de Israel, como uma dissidência sexual e prática a ser abominada, mas não se oferece dados sobre sua virgindade. O mesmo ocorre em relação a outros personagens, como Isaque, José (Marido de Maria), Jacó, Ester etc. Maria, a mulher que gestou Jesus, é abordada como exemplo de conduta cristã (Lucas 1), apesar do incômodo dos evangélicos, que por vezes a secundarizam como oposição à devoção (“idolatria”) católica a ela. Essa referência, obviamente, não quer dizer que a gravidez nas mulheres e homens cristãos deva ocorrer por meio de milagre espiritual, como no caso de Maria, mas que o nascimento de crianças deva acontecer na conjugalidade e no “relacionamento em santidade”.

O que seria um relacionamento em santidade? É um tipo de relacionamento em que os sujeitos criam as condições para se conhecerem, planejarem o futuro matrimônio e a junção de projetos de vida nos marcos do agendamento da sexualidade; em suma, trata-se de um encontro pautado, sequencialmente, por oração, namoro, noivado e casamento. Esse

¹⁰³ Certa literatura sobre pentecostalismo (Machado e Mariz, 1997), indica o declínio do machismo tradicional, de modo que homens e mulheres cuidam de filhos e a sexualidade de ambos esteja no mesmo agendamento proposto pela igreja.

agendamento é respaldado pelo argumento bíblico de que “há tempo para todas as coisas debaixo do céu” (Eclesiastes 3: 1-7).

O primeiro momento do agendamento é aquele em que as pessoas reconhecem certa afetividade que pode vir a se tornar namoro; a partir dessa identificação, elas passam a “orar a Deus para saber se é da vontade Dele” que o relacionamento siga adiante. Esse momento, mais do que orar, é uma ocasião para realizar as primeiras aproximações, sem que haja contato intenso entre os corpos. Como no agendamento da sexualidade se refuta o “ficar” – entendido como uma relação teste, sem compromisso – a etapa de oração se limita ao cortejamento entre os sujeitos e a comunicação oral ou escrita¹⁰⁴.

Raramente é relatado que, durante a fase da oração, o Sagrado tivesse alertado para que a relação não fosse adiante. Em geral, os jovens passam para a fase do namoro. Poucos deles informaram que vivenciaram esta fase da oração, apenas aqueles mais engajados na relação líder e discípulo e na incorporação mais plena dos princípios eclesiais. É mais recorrente o “ficar” como fase antecedente ao namoro. Nessa perspectiva, há um “desvio” (transgressão) do princípio institucional, pois não deve haver contatos físicos, tal como beijar, antes da próxima fase¹⁰⁵.

O namoro é a segunda fase, um processo de conhecimento mútuo e mais sistemático dos gostos culturais, estilos de vida, parentes, defeitos, virtudes, história e perspectivas de vida. É um momento de trocas simbólicas baseado, sobretudo, na conversa e no diálogo. Namoro com pessoas não cristãs é visto como um problema, pois ocorre uma dissonância entre o social e o espiritual. Por sua vez, o namoro entre cristãos evangélicos é visto como expressão de maior convergência das perspectivas espirituais dos sujeitos; contudo, como alertado por uma pastora: “não quer dizer que, porque são dois servos de Deus, que aquela aliança (relação) dará certo, se não tiver a benção do Senhor”.

¹⁰⁴ O “ficar” nova modalidade ainda recente para as relações afetivas provisórias, sem compromissos de longo prazo ou com o dia seguinte; Reith (1998) sugere que ficar e namorar são códigos complementares pautados na experimentação, que por sua vez se relacionam com a conceituação de Pais (2003), de que um dos fenômenos que caracterizam os jovens é a experimentação. Assim, penso que o “ficar” não está restrito à condição juvenil, mas torna-se uma prática mais recorrente no sentido da possibilidade de reversão das escolhas, dos desejos e dos gostos, sem que os jovens tenham que criar laços afetivos mais duradouros e nem consultar seus socializadores sobre as opiniões acerca do relacionamento estabelecido. A partir de considerações etnográficas sem espaço nesta escritura, considero que o ficar pode mudar de acordo com a fase da vida, da ocasião e do gosto afetivo-sexual.

¹⁰⁵ Em outras escrituras sobre jovens evangélicos (GOMES, 2006, 2007a, 2007b), a noção de “desviado” foi utilizada como uma categoria nativa que indica o sujeito que se afasta da igreja, ou seja, que para de frequentá-la, podendo ou não deixar de compartilhar a fé. Acaba sendo mais utilizada para o caso daqueles que, ao saírem da igreja, praticam atos que não condizem com os princípios da igreja. Há também os “desviados no interior”,

No namoro, contatos físicos como andar de mãos dadas, demonstrações de carinho em público, beijos na boca (selinhos em público, de língua no privado) são comuns. Entretanto, nada de “abraços / apertado assim, colado assim, calado assim / Abraços e beijinhos e carinhos sem ter fim”, tal como canta João Gilberto¹⁰⁶. O conhecimento social do outro não deve implicar o conhecimento sexual e erótico do corpo, demandando-se que os jovens se relacionem sob a observação, tutela e cuidado de outras pessoas, preferencialmente pessoas adultas, pois os jovens são considerados ainda imaturos para lidar com o tema, podendo ser cúmplices nos desvios uns dos outros.

O “noivar” é um momento de organização mais sistemático de planos para a efetivação do matrimônio. A situação econômica dos sujeitos é considerada em todas as etapas e constantes questionamentos são acrescidos aos jovens nesse momento: “como namorar, se não tem dinheiro nem para pagar um sorvete para o outro?”, “como casar se não se tem dinheiro nem para comprar o fogão e a geladeira?”. Assim, o noivado é um evento de declaração dos “sujeitos amantes” que desejam planejar e criar as condições necessárias de terem “casa, comida e roupa lavada”. Uma líder jovem informa que avisa ao jovens: “casamento não é montar uma cabana e viver de amor”; por isso a importância do planejamento. Não obstante, o noivado é um momento de intenso desejo sexual e de crescimento das emoções.

Caderno de campo

Um casamento está em curso na igreja. Líderes de jovens, jovens líderes e o próprio casal (menina e menino) usam o relacionamento como exemplo para os demais jovens. O jovem a se casar estava, na quinta-feira, em uma rodinha de jovens meninos e, ao ser perguntado sobre o casamento por alguém, bateu em minhas costas, dizendo: “Tá chegando, irmão. Tá chegando, o sufoco vai acabar”. Sorria com muita emoção. Os demais jovens riram e não fizeram comentários. Uma jovem (que faz sexo pré-nupcial) comenta que este casal já foi usado como um bom exemplo de “relacionamento em santidade”, mas considera que o único bom exemplo que dão é não fazer sexo, ressaltando que considera pouco responsável um relacionamento em que o casal não planeja as condições materiais (casa, móveis, recurso financeiro) para a união: “Veja, esses dias eu e meu namorado conversamos com eles; ainda não prepararam nada para casar; só compraram o pacote da lua de mel; eles não têm tempo para pensar no casamento, pois ficam o tempo todo por conta das atividades de liderança; isso para mim não é um bom exemplo. Eu e meu namorado queremos planejar melhor nossa casa, trabalhar mais para ter condições de casar”.

Diante da real possibilidade de exercício do sexo a partir da proximidade do casamento, ocorre um *mix* entre amenização do desejo e centralização do desejo. Não são

aqueles que estão dentro da igreja, mas não vivem os princípios valorizados. Assim, essa noção de desvio será articulada, aqui, à transgressão e dissidência em relação ao programa institucional de socialização da igreja.

¹⁰⁶ A música *Chega de Saudade*, composição de Tom Jobim e Vinícius de Moraes, referencialmente interpretada pelo cantor João Gilberto, mas também por muitos outros artistas brasileiros.

consensuais as maneiras de conduzir a etapa, cada sujeito pode atribuir sentidos diferentes ao noivado. O que caracteriza esta etapa para os jovens com menores condições financeiras é a ampliação da carga horária de trabalho, de procura por soluções simples, baratas de moradia, aquisição de móveis. O tempo dedicado à preparação da cerimônia de casamento é diferenciado, pois depende do tipo de envolvimento que cada casal possui com as atividades da igreja. Os jovens participam de encontros mais sistemáticos com os líderes para estimular o planejamento e verificar se o relacionamento possui solidez suficiente, de modo que sustente uma união permanente.

A fase “casar” é entendida como a formalização do contrato de junção de projetos de vida. “Juntos para sempre” e “ser uma só carne” (Mateus 19:6) referem-se à noção de fidelidade monogâmica que perpassa todas as etapas do agendamento da sexualidade na igreja. Na perspectiva evangélica, o casamento, momento de conhecimento mais profundo e “para a vida toda”, não pode partir de uma ideia de relação temporária e situacional, “que seja infinito enquanto dure”, nas palavras de Vinícius de Moraes (1960, p. 96). Nesse acordo inalienável, os sujeitos devem compartilhar os mesmos sentidos de fé e o contato corporal intenso, por meio dos exercícios do sexo, é visto como necessário apenas à vida pós-nupcial.

As dimensões temporais e modulares do agendamento da sexualidade na igreja evangélica aparecem em outras dimensões e práticas de cultura, tal como evidenciado pelo acesso e não-acesso às mídias pornográficas e as interações com parceiros sexuais. Escolho este fenômeno como recorte de pesquisa que elucidada o “embrolho” da socialização do gosto afetivo-sexual e dos exercícios do sexo entre os jovens da igreja evangélica.

4.6. A socialização do gosto afetivo-sexual e do exercício do sexo pelas mídias pornográficas

Entrevista

Menino (gosta apenas de menina): Quando lá em casa não havia internet, eu tinha mais costume de assistir *Cine Privê*. No meu quarto e no dos meus irmãos, não tem televisão; então, tinha que assistir na sala. Daí, eu chegava da igreja e sentava no sofá; assistia Zorra Total, Filme, Serginho Groisman, Altas Horas. Aqueles programas todos que passam à noite até a hora de começar o *Cine Privê*. Lá pela meia noite, meus pais iam dormir e eu ficava enrolando. Dizia que estava sem sono, aproveitava que no domingo eu podia acordar mais tarde, falava umas groselhas lá. Daí, eu ia abaixando o volume da televisão, abaixando para meus pais não acordarem e estragarem tudo. Ficava com um olho na televisão e outro na porta do quarto. Quando começava o *Cine Privê*, meu coração disparava de medo de os meus pais virem ver o que estava assistindo. Só que eu assistia só a metade, pois já estava morrendo de sono. Meus pais, do jeito que são, iriam procurar o pastor para falar com ele: “Meu Deus, pastor, meu filho

está vendo filme pornô”. Imagina a cena, minha mãe desesperada, do jeito que é, iria querer me levar na Igreja Universal (risos)¹⁰⁷.

Elias: Mas você acha isso coisa para levar na Igreja Universal?

Menino: Não, claro que não. Meu, isso faz parte da vida. Como que eu ia aprender a fazer sexo? Tinha que ver uns *Cine Privê* da vida para aprender. Agora eu até estou achando o *Cine Privê* bem fraquinho (risos). É sério. Na internet tem coisa mais forte.

Caderno de campo

Conectando-me ao relato do jovem citado acima, passo a descrever o Filme *Click: chantagem do sexo*, que assisti no programa *Cine Band Privê*. Numa cena da primeira parte do filme, duas modelos, com faixas de *miss*, apenas de biquínis, deitam-se, durante uma excursão ao museu, em uma cama que pertenceu a um político famoso. O lobista (personagem principal do filme), que acompanhava a excursão, diz que elas não poderiam se deitar ali. Elas o chamam para se deitar também. As modelos se beijam na boca, nos seios, nas costas e na bunda. Desabotoam a calça dele e tiram a calcinha uma da outra. Ele passa a penetrar com seu pênis a vagina da loira e a beijar a ruiva. Duas jovens aparecem e espiam a cena do canto da parede. A cena de sexo é interrompida quando o lobista, com a mão na cabeça, em seu escritório, simboliza que havia apenas sonhado ao cochilar, que se tratava de uma situação imaginária (...). A primeira cena da segunda parte do filme mostra um dos personagens na cadeia. Um preso antigo, forte, musculoso e viril, em pé, pede a um novato que passe creme em suas costas. Sem jeito, o novo preso aceita o pedido. E a cena termina, insinuando que os dois exercitariam o sexo juntos, mas sem apresentá-lo, ao contrário de cenas entre homens e mulheres, mulheres e mulheres.

O crescimento do cinema pornô, nos anos de 1970, foi acompanhado pela criação de políticas de controle e demarcação de salas especializadas em exibir esse tipo de filme. Com a criação do vídeo cassete, o filme pornográfico se torna um espetáculo que adentra os lares (SOHN, 2008). No Brasil, a indústria pornográfica, potencializada pelas inovações tecnológicas, produz filmes de forma avassaladora. Com um roteiro rápido, poucos atores, cenários e equipamentos, um filme pode ser gravado em poucas horas. Chegam rapidamente ao mercado, não só especializado – locadoras e *sex-shop's* –, mas também ao comércio popular e aos sites da internet (DÍAZ-BENÍTEZ, 2009). Em diferentes lugares na cidade de São Paulo, sejam centros comerciais, calçadas, pontos de ônibus, é possível observar pequenas grades de exposição ou mesas desmontáveis com lançamentos de filmes internacionais e nacionais “piratas” e, recorrentemente, há nelas espaço para os filmes pornográficos¹⁰⁸. Em geral, privilegiam-se os filmes para pessoas de gosto afetivo-sexual de sexo oposto; porém, se se revirar um pouco os plásticos – porta-DVD’s –, pode-se encontrar filmes de gostos dissidentes (entre pessoas de mesmo sexo, transexuais, grupal etc.).

Mesmo diante de tantos produtos eróticos e pornográficos disponíveis nos locais de passagem (a exemplo disso, as bancas de revista da Avenida Paulista), os jovens da pesquisa

¹⁰⁷ Levar na Igreja Universal significa que o caso ou problema vivido é muito grave. Há também o termo “levar na igreja”, usado em casos como aqueles de pessoas enfermas, que ouvem: “vou te levar ao hospital”.

¹⁰⁸ No Brasil, o termo pirata é sinônimo de comercialização de cópia não-autorizada de produtos e de uso ilegal de material sob direito autoral.

acessam pouco o material vendido nas bancas de revista e do comércio popular; alguns apenas observam e desejam comprar, pois são economicamente acessíveis, mas não compram se se sentirem expostos aos olhares de conhecidos e transeuntes, uma vez que o consumo de pornografia pode ser considerado uma transgressão.

Caderno de campo:

Um menino (Acusado pelos irmãos e amigos de gostar de meninos [ser gay, bicha etc.] por conta de sua performance corporal tida como efeminada, mas que afirma nunca ter exercitado o sexo em companhia de outra pessoa do seu sexo e gostar de meninas) disse, hoje, que já assistiu filmes pornô, comprados pelo pai (não-evangélico) e entregues a ele e seus irmãos. Disse que assistiu, mas que se arrepende. Perguntei-lhe se, ao ver o filme, tinha se excitado mais pelo homem, pela mulher, pelos dois ou se não tinha sentido nada. O jovem respondeu: “Nem quero me lembrar disso, pois, se lembrar, vou lembrar de coisas que foram ruins para mim”. Nesta mesma semana, outro jovem (que gosta apenas de meninas) disse ter comprado um filme, mas que ficou com medo de ser visto por alguém conhecido e, ainda, teve problemas para guardar, pois poderia ser encontrado pela mãe. Outro jovem (que gosta também apenas de meninas) informou ter visto filmes na casa de amigos de sua antiga igreja, locados por um irmão não-evangélico de seu amigo também evangélico.

Possuir computadores, em casa, não é só uma demanda dos jovens, mas das famílias e do Estado que veem, nesse equipamento, um modo de potencializar a aquisição de novos conhecimentos e promover práticas de lazer, comunicação, educação e formação profissional¹⁰⁹. A popularização dos computadores e da internet promove uma importante variação no tipo de consumo de material pornográfico. Há uma tendência de redução de consumo de filmes e produtos eróticos disponíveis na televisão aberta, do tipo *Cine Band Privê*. Os canais de TV pagos, exclusivos, de pornografia não são muito utilizados por aqueles jovens que moram com a família, tendo em vista os constrangimentos existentes entre os parentes, que ainda consideram a pornografia como uma prática dissidente de prazer¹¹⁰.

Assim, as tensões no agendamento da sexualidade do jovem evangélico não se limitam às questões shakespearianas: Ficar ou não ficar? Namorar ou não? Casar ou não? Fazer ou não fazer sexo antes do casamento? A mídia é uma instância provocadora de inúmeras tensões, pois se, por um lado, o computador (e também o celular) pode colaborar para a sociabilidade entre os jovens da igreja, bem como ampliar o acesso a conteúdos bíblicos, por outro, marca um novo tempo no consumo da pornografia. Enquanto na “época” do vídeo cassete e dos

¹⁰⁹ Nas eleições de 2008, durante o trabalho de campo desta pesquisa, uma das principais propostas de uma candidata à prefeitura, e ex-prefeita do município de São Paulo, Marta Suplicy, era a criação de uma rede gratuita de internet sem fio em toda a cidade, sendo que o argumento focava, especialmente, os jovens e as crianças. Segundo a candidata, a “internet gratuita” serviria para “ajudar as pessoas a estudar, procurar emprego e se divertir” e (...) para “que São Paulo entre [entrasse] no século XXI” (Suplicy, 2008).

¹¹⁰ Poucos jovens (meninos) relataram que os parentes foram os iniciadores no seu acesso á pornografia, quando muito, citam um pai não-evangélico ou irmãos mais velhos (ambos do sexo masculino), neste caso, o irmão é um jovem evangélico.

filmes televisivos, os filmes pornográficos eram assistidos de modo privado em aparelhos de uso coletivo, mais recentemente as TV's e os computadores adentraram os espaços tidos como privados, como quartos, salas de estudo e escritórios¹¹¹. Há computadores pessoais, no quarto de cada membro da casa, no quarto dos irmãos mais velhos ou daqueles que ajudaram financeiramente na aquisição do equipamento. A televisão continua sendo importante no acesso à pornografia, mas o computador conectado à internet, tanto para meninos quanto para meninas, facilita o acesso a trechos de filmes pornográficos, sobretudo daqueles disponíveis no comércio popular, além de outros, com menores constrangimentos e riscos de serem descobertos no ato do consumo.

O receio dos jovens de serem descobertos aumenta quando o computador é de uso coletivo de familiares, mais intenso ainda no caso das meninas. Nesse sentido, busca-se adquirir conhecimentos técnicos para apagar da memória do aparelho o acesso que possa evidenciar seu gosto afetivo-sexual ou seu desvio no agendamento da sexualidade, seja o da família ou o da igreja.

Caderno de campo

Estratégias identificadas nas falas dos jovens. TV: mudar de canal antes de desligar caso o aparelho, ao ser ligado, possa ir diretamente ao último canal assistido. Computador: apagar histórico de navegação do dia. Se for descoberto, no caso do computador, são utilizados argumentos para despistar o desejo de consumo, dizendo: “abriu sem querer” ou “o computador está com vírus”, “foi uma colega que enviou um email e eu abri não sabendo o que era”.

Deve-se acrescentar que o computador não só disponibiliza o contato com a arte erótica, mas possibilita relacionamentos virtuais, tais como salas de bate-papos sobre sexo, informações eróticas com finalidade de aperfeiçoar relacionamentos já existentes ou que surgirão. Por meio desses canais virtuais, os jovens aprendem e aperfeiçoam as técnicas de exercícios do sexo, de abordar o corpo, sentir prazer e estimular o parceiro ou a parceira. Assim, o baixo acesso por parte das meninas parece contribuir, parcialmente, para a maior dificuldade nas experiências de prazer.

Caderno de campo

Menina (gosta somente de menino) – Primeiro ano do trabalho de campo: Informou que viu site pornô apenas uma vez, no computador de seu quarto na companhia do seu namorado. Ela lhe perguntou se via e ele respondeu que sim; ao mostrar o conteúdo, o site ficou gravado no histórico. Segundo a jovem, na tela, apareciam pessoas “fazendo sexo”. Relata que ficara “desesperada” e com medo de sua mãe ver o conteúdo.

¹¹¹ Os jovens utilizam o termo “época” para designar situações que ocorreram em espaços de tempos recentes, como dois anos ou seis meses atrás. Parecem revelar a quantidade e as intensas experiências vividas por eles.

Entrevista

Mesma menina (continua gostando somente de seu namorado) – Segundo ano da pesquisa: Quase nunca me masturbo. Não há um momento específico. Homem sabe de masturbação desde criança e a mulher demora mais, o que é o que, onde é o que, pois tem mais pudor. Meu namorado me perguntava e eu dizia: “Não, não gosto desse negócio, para mim não acontece nada e é a maior mentira”. Ele achava muito estranho. Ele ficava me questionando: homem se masturba tanto e por que mulher não se masturba? Depois que eu fui descobrir o que era o que, como era. Daí, hã... (risos) Daí, quando você descobre (risos). Tem um ano e meio que descobri [idade: 18 anos e meio na época da descoberta]. Tenho, ultimamente, me masturbado mais durante o sexo.

Mauss (2003) alertava que as classificações das técnicas do corpo variavam de acordo com os sexos e a idade. A partir do que já foi elaborado pela antropologia contemporânea, o etnógrafo da sexualidade precisa se atentar para outros demarcadores de diferenças. Nos interesses deste estudo, além das diferenças entre meninos e meninas, observa-se diferença de consumo da pornografia entre pessoas de gostos dissidentes e não-dissidentes. Em geral, os meninos acessam mais que as meninas. Entre os meninos de gosto de sexo oposto, o acesso à pornografia ocorre mesmo quando já “fazem sexo” com elas. Ou, quando não desejam fazê-lo para seguir o agendamento da sexualidade proposto pela igreja. Ou, ainda, mesmo que se pretenda fazê-lo, para esses meninos, o processo de acesso ao corpo das suas namoradas é dificultado por um ritual de relacionamento complexo e demorado, especialmente porque elas não querem ser vistas como “fáceis”.

No caso dos meninos que gostam de meninas, também eles acessam os conteúdos pornográficos quando estão em relacionamentos mais fixos ou namorando¹¹². Dizem que acessam num ato contra a vontade, “por impulso”, prática também presente nos outros meninos. Ou seja, não queriam acessar, mas, no momento de excitação, acessam. Alguns desses meninos, que estão em processo de reorientação (refinamento/reconversão) do gosto dissidente para o gosto valorizado pela instituição, às vezes, preferem nem se lembrar do assunto, para minimizar a possibilidade de sofrimentos psicológicos¹¹³. Nesse caso, a culpa parece ser duplicada. Primeiro, como no caso dos meninos de gosto por sexo oposto, não desejam mais ver os conteúdos pornográficos para não pecar; segundo, porque, além de se

¹¹² Os jovens de gosto de mesmo sexo informam que nunca namoraram pessoas da igreja. Eles não apostam tanto em relações duradouras, pois desejam reverter, em algum momento, esse gosto para aquele legitimado. Não ficar com pessoas da igreja pode ser estratégico para a vivência da fé e da dissidência: valorizam os cultos como espaço de crescimento espiritual e não para relações afetivo-sexuais, pois o risco é grande de um dos parceiros se arrepende do ato e confessar ao líder, incluindo o outro no circuito do cuidado da igreja. Geralmente, ficam com pessoas que encontram em estabelecimentos comerciais e públicos de sexo, internet, amigos não-evangélicos etc.

¹¹³ Nos termos desta pesquisa, experiências de sofrimento foram percebidas em relatos de acusação, piadas, desacato e humilhação vividos pelos sujeitos em decorrência de alguma dissidência sexual ou por não revelar em seus corpos condutas e marcações de gênero bem definidas pela heteronormatividade.

considerarem dissidentes pela audiência aos conteúdos pornográficos, acessam conteúdos de sexo entre pessoas do mesmo sexo (homens). Nessa comparação do tipo de vergonha do pecado entre diferentes gostos afetivo-sexuais, os meninos veem cenas eróticas entre meninas e não sentem o mesmo peso do pecado.

Entrevista

Menina (que gosta de menino, mas não descarta ficar com menina um dia): “Falei com meu namorado: ‘Se eu beijar outro cara você ficaria bravo? Faria os seus escândalos? E se eu disser que beijei uma menina’, dei o exemplo da minha colega. Ele: ‘Ah, aí é outra coisa’. Eu: ‘Como assim, é outra coisa?’. [Ele:] ‘Mulher, né! Homem até tem uma excitação’ (risos). Acho que já passou pela cabeça dele ficar com outro homem, porque essas coisas passam na cabeça de todo mundo, mas não ficaria, porque não é a cara dele. A gente faz um pré-julgamento. Fulaninho ficaria, mas ele, eu acho que não cederia aos encantos”.

Para os meninos, ver duas mulheres exercitando o sexo é menos transgressivo do que ver dois homens ou um homem (macho) e um travesti. Nessa perspectiva, o desejo do sujeito, bem como a forma de abordar e ver os desejos dos outros é resultado da socialização de seu gosto afetivo-sexual. O fato, por exemplo, de um menino ser visto por sua namorada representando os papéis do gênero masculino a faz pensar que ele jamais poderá desejar ou se erotizar por um homem; enquanto aqueles que revelam em sua *hexis* corporal supostos sinais de feminilidade são vistos como possíveis homossexuais e, conseqüentemente, passivos no exercício do sexo¹¹⁴.

A pornografia socializa para o prazer, pois foge da noção do exercício do sexo para reprodução, fixando-se na dimensão do gozo pelo gozo, do prazer pelo prazer. A pornografia expõe referências de posições para o exercício do sexo, modelos de contato entre os sexos, performances sexuais e de gêneros e, por vezes, embaralha categorias socialmente valorizadas pelo grupo de pertencimento do sujeito que a consome.

Nessa direção, a igreja tem como estratégia não apenas associar a pornografia à iniciação sexual precoce, fatalmente atrelada à reprodução, alarmando para o “drama social” da gravidez socialmente considerada precoce, mas também ao desvio dentro do agendamento da sexualidade, tanto temporal (estímulo ao exercício do sexo pré-nupcial com ou sem acompanhante) quanto modular (ampliação da percepção dos gostos afetivo-sexuais). Uma segunda estratégia para refutar o acesso aos conteúdos pornográficos é relacioná-los à

¹¹⁴ , cf. FRY, 1982, para uma melhor discussão sobre modelos hierárquicos da sexualidade brasileira. cf. GROSSI, 2004, sobre reconfigurações de gênero, masculinidade e feminilidade no caso brasileiro.

prostituição, prática bíblicamente reprovada e socialmente polêmica, fazendo o sujeito se sentir ainda mais distante (desviado) do programa aprovado pela igreja.

Assim, os “filmes educativos” são reconhecidos de forma positiva e negativa. No primeiro caso, os jovens meninos informantes sobre sexualidade, todas às vezes em que foram questionados sobre como aprenderam a “fazer sexo”, indicaram um aprendizado ocorrido por meio de filmes eróticos e conteúdos pornográficos¹¹⁵. A percepção negativa da pornografia se relaciona à introjeção dos argumentos socializadores na tentativa de convencimento para a adesão completa dos jovens ao agendamento da sexualidade. Se, por um lado, o jovem se socializa para o exercício do sexo, dos movimentos a serem desenvolvidos com outra pessoa ou em si mesmo, por outro, consideram essa forma de socialização como desviante, sentem culpa e vergonha por terem pecado e se prostituído.

Há uma tentativa institucional de relacionar a imaginação erótica e o exercício do sexo sem acompanhante (masturbação individual) a um ato com acompanhante¹¹⁶. Assim, o “fazer sexo” acompanhado ou não é considerado desvio e está no âmbito do real; sexo virtual é “fazer sexo”, imaginar é “fazer sexo”, masturbar-se é também “fazer sexo”, ou seja, qualquer exercício do sexo imaginado ou por toques é “fazer sexo”. Afinal, como disse um dos líderes de jovens, “ninguém se masturba pensando no pé da mesa ou na cadeira, masturba-se pensando em outra pessoa”. Com isso, quer dizer que quando uma pessoa, fora da conjugalidade, exercita sua imaginação para o prazer sexual no momento da masturbação, é como se prostituisse com a pessoa imaginada (atrizes e atores pornô ou modelos de revistas e sites de conteúdos eróticos, parceiro(a), pessoa desejada).

¹¹⁵ Em uma longa gravação para esta pesquisa, um jovem assinalou diversas vezes a pornografia como “filmes educativos”. Sua postura, ao mesmo tempo em que revelava pudor, sugeria ironia e a tentativa de aproximar a pornografia de uma significação que considera educativa e positiva para a experiência dos socializados. Devo acrescentar que esses termos foram escutados também na fala de outros informantes, meninos e meninas, em outros momentos, sem a presença do gravador.

¹¹⁶ Não há um consenso se, de fato, a masturbação é pecado, mas existe uma estratégia de relacioná-la a uma imaginação pornográfica que conduziria ao exercício pecaminoso do sexo pré-nupcial. Essa é a compreensão sobretudo dos socializadores adultos. Contudo, a literatura aborda a diferença entre os exercícios do sexo através da masturbação como sendo mais recorrente no caso dos meninos do que no das meninas (HEILBORN, CABRAL 2004). André Béjin (1993), ao analisar o caso Francês, salienta que existe uma subdeclaração das meninas a respeito da masturbação. Além disso, Heilborn *et. al.* (2006) constatam que, entre os pentecostais analisados na *Pesquisa Gravad*, há uma associação da masturbação à noção de “vício”.

4.7. O caráter socializador da pornografia

Caderno de campo

Tanto socializando como socializadores (jovens e adultos) apresentam uma retórica de que a mídia é a instância que mais influi na antecipação do exercício do sexo entre os jovens. São bastante críticos em relação à erotização das crianças por meio da disponibilização indiscriminada de conteúdos nas mídias. Porém, todos os jovens informantes já entraram em contato, em algum momento, com conteúdos pornográficos. Todos eles consideram o acesso a esses conteúdos como prática dissidente. Argumentam que foram movidos pela curiosidade ou por indicação de alguém (pai, irmãos para caso de meninos e amigos), parceiro sexual (namorado, no caso de uma informante) ou por acesso “sem querer” a links de internet (para meninos e meninas)¹¹⁷. Assim, por mais que a pornografia faça parte da “cesta básica” das interdições, os jovens reconhecem seu efeito pedagógico e didático. Os jovens informantes que já exercitaram o sexo com pessoas do mesmo sexo ou do sexo oposto informam que os movimentos do corpo são inspirados nos conteúdos observados na internet e na TV (filmes, programas em canais abertos e pagos). As técnicas do corpo são inspiradas naquelas utilizadas por mulheres e homens que aparecem realizando *striptease*, dançando ou *fazendo* sexo em filmes e programas eróticos. Ainda que os meninos informem com mais frequência acerca desses acessos, jovens de ambos os sexos observam as técnicas desenvolvidas por atores e atrizes como parâmetros para o exercício do sexo realizado com os seus parceiros.

Caderno de campo

Um jovem da igreja (aquele do capítulo 1) informou dois sites que acessava na internet: a) pornotube e b) garotas da van. O primeiro site, na página inicial, solicita a idade do sujeito; além disso, oferece três categorias de entrada para visualização: conteúdo *hétero*, conteúdo *gay*, todo conteúdo. O jovem sinaliza que utiliza o conteúdo *hétero*. Na primeira página, há 24 vídeos disponíveis; desses, 23 são apenas *hétero*, mas há cenas de mulheres se beijando, exercitando o sexo entre si e com objetos. Nos vídeos, homens penetram as mulheres na vagina e no ânus, e ambos praticam o sexo oral. Há na lista um vídeo indicado como bissexual, no qual há dois rapazes e uma menina; um penetra a menina e chupa o outro, depois ela chupa o que é penetrado pelo outro. O primeiro grupo de vídeos era o seu preferido. O site Garotas da Van tem três jovens meninas dentro de uma van que circula pelas ruas da cidade de São Paulo. Elas “fazem sexo” com rapazes que entram em contato com os produtores pela internet. O site oferece vídeos pagos por assinatura mensal, mas os acessados pelo jovem são trechos de vídeos gratuitos, episódios em que algum rapaz relata ter sido sorteado a partir do site. Há rapazes que chupam as vaginas, os ânus e os seios das meninas. Geralmente, não há beijos na boca. As três garotas exercitam o pênis dele, se beijam e se lambem. Nesse sentido, o “lésbico” entra no vídeo como elemento erotizador dos rapazes. Os vídeos são marcados por expressão de alta virilidade por parte dos rapazes, que satisfazem, com isso, uma exigência das meninas. Os rapazes que protagonizam os episódios são, geralmente, jovens ou adultos não muito velhos.

Conversa no MSN

Elias: Qual é o site que você mais entra?

Menino (gosta de menino): Sites que tem no google.

Elias: Mas, é de vídeo?

Menino: Sim.

Elias: Quais categorias que você mais curte?

Menino: Oral, anal, esses...

Elias: Tem alguma preferência?

Menino: Militares, bombeiros, pedreiros.

¹¹⁷ Essa entrada em sites “sem querer” possui uma intencionalidade, sendo também uma forma de tentar atenuar a expressão do desejo.

No capítulo 3, aponte a interação social estabelecida entre os líderes e os discípulos e entre os “tele-evangelistas” e os “tele-fieis”. Lá, a noção nativa apontava para a existência de uma interação social estabelecida entre o pregador e o telespectador. Aqui, não poderíamos deixar de conectar os dados sob a mesma lógica. Se, ao assistir a um programa evangélico, o fiel pode se envolver afetivamente com a situação, com o mensageiro e com a mensagem, o mesmo pode ocorrer com a pornografia. O sujeito estabelece uma interação com a situação de observar os estímulos eróticos encarnados nos astros pornôs.

A indústria da pornografia, enquanto discurso obsceno sobre a sexualidade, objetiva a sensibilização erótica do consumidor (LEITE, 2006, 2009, DÍAZ-BENÍTEZ, 2009). Por sua vez, o sujeito-consumidor observa a performance erótica na pornografia tentando se inserir de modo imaginário na cena. Ele tenta se imaginar em uma espécie de interação sexual com a pessoa observada e desejada. Pedagogicamente, os filmes pornográficos tentam colocar cenas em que, por exemplo, aparece um pênis e uma pessoa chupando-o; por vezes, a personagem olha para a câmera, de forma que a pessoa que assiste possa pensar que está sendo chupada. Resumindo, personagens pornôs e consumidores estabelecem uma interação social de produção do prazer; para tanto, produtor-profissional e produtor-consumidor socializam seus corpos para técnicas de exercícios do sexo mais eficientes que visam o prazer¹¹⁸.

María Elvira Díaz-Benitez (2009), em sua etnografia sobre a pornografia no Brasil, informa que, durante as filmagens, os atores são sempre orientados pelos diretores e suas equipes sobre quais são as posições, olhares, formas de conduzir a cena de sexo que gera prazer nos consumidores. Do lado de cá, na minha pesquisa, os jovens consumidores de pornografia a utilizam como estímulo erótico para o exercício do sexo via masturbação. A escolha das categorias de filmes depende do gosto socializado ao longo da vida que hierarquiza e qualifica cor de pele e cabelo, gênero, tipo de status/profissão valorizada, partes do corpo preferidas, porte físico, tamanhos e formatos de órgãos sexuais. No ato de acesso à pornografia, o consumidor articula suas categorias de julgamento, expressando aquilo que lhe parece bom, bonito e agradável. Põe em prática suas percepções sobre o que aprendeu a valorizar no âmbito da sexualidade, suas expressões do gosto, que podem não ter nada a ver com outros gostos: por exemplo, um jovem de classe média alta pode se interessar

¹¹⁸ Enfatizo que a intenção de erotizar o consumidor da pornografia é da personagem e não exatamente dos astros pornôs. Como bem etnografado por María Elvira Díaz-Benítez (2009), entre os atores é muito diversificada a relação que estabelecem com a pornografia; enquanto alguns pensam seu trabalho como talento, vocação, há outros que fazem cenas e filmes apenas como desejo e erotismo momentâneo ou como forma de conseguir dinheiro, dentre outras motivações.

sexualmente apenas por filmes de trabalhadores de profissões populares, embora em termos de interesse de classe, talvez, profissões como executivos e empresários fossem vistas como uma tendência de gosto de classe.

Caderno de campo

A pornografia exhibe uma variedade de corpos e exercícios que calham para a afirmação e o refinamento dos gostos sexuais dos espectadores, podendo ser escolhidos em um catálogo relativamente grande de categorias de posições e estilos, variando em função de cor, idade, gênero etc. (dupla penetração, anal, oral/boquete, grupal, lésbico, gay, bissexual, travesti, *swing*, interracial, coroas, ninfetas, *boys* etc.). Esses corpos são apresentados em movimento de exímio equilíbrio e as poucas palavras e os muitos toques buscam orientar e potencializar as sensações de prazer.

Assim, a audiência à pornografia pode se configurar como uma modalidade de exercício do “sexo virtual” entre pessoas que desejam gerar e obter prazer. O exercício do sexo é, portanto, uma performance corporal que depende de encadeamentos sequenciais para a produção do prazer e do gozo. Ao consumir materiais pornográficos, o espectador atribui certo prestígio aos atores e às atrizes por suas performances de alta produtividade do prazer.

Mauss (2003) considera que as pessoas tendem a imitar atos bem-sucedidos de outras pessoas nas quais depositam confiança e que têm autoridade sobre elas. Segundo o autor, trata-se de uma imitação prestigiosa, ou seja, uma “noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social” (*Ibidem*, p. 405). As técnicas corporais prestigiadas inspiram os exercícios do sexo à busca do sujeito em ser bem sucedido na satisfação de seus desejos.

Entretanto, considero que as técnicas de exercícios do sexo com outras pessoas não são imitados de forma idêntica ao apresentado pelas mídias. Primeiro, porque a pornografia trabalha com a noção de exagero (DÍAZ-BENÍTEZ, 2009); e segundo, porque a performance dos exercícios depende também dos parceiros sexuais e não apenas de um único sujeito. Resumindo, para algumas pessoas, as técnicas de exercício do sexo são produtos de imitações, negociações individuais e com os parceiros sexuais, pautadas em técnicas corporais disponíveis no mercado sexual e em sensibilidades corporais, socialmente construídas, expressas como gosto¹¹⁹.

Mesmo sentindo culpa por ter pecado, a maior parte dos jovens consumidores de pornografia vê nela uma possibilidade educativa. Contudo, a pornografia é vista como desvio

¹¹⁹ Essas reflexões decorrem das informações fornecidas pelos jovens acerca dos seus exercícios do sexo, que incluem também negociações com seus parceiros. Por exemplo: há quem revelou não gostar de sexo anal, outros não apreciam bater ou apanhar, havendo ainda diferenças de gostos referentes ao ambiente de exercício do sexo (tais como em casa, na cama ou em público).

no programa institucional de socialização, ou seja, no agendamento da sexualidade. Primeiro, como desvio temporal, uma “queima de etapa”, que pode adiantar a introdução do jovem no exercício do sexo pré-nupcial com parceiros. Segundo, como desvio modular, porque no programa de socialização não há espaço para a prostituição e porque a pornografia pode ampliar a percepção a respeito dos tipos de gostos afetivo-sexuais possíveis, tanto referentes às técnicas de posições sexuais, bem como aos tipos de parceiros; por exemplo, os filmes de sexo entre pessoas de mesmo sexo tal como já observado nas notas de campo introdutórias a este tópico.

4.8. A configuração das categorias

Na fala dos jovens, as categorias de gênero, sexuais e corporais se entrelaçam o tempo todo e a cada momento, além de serem operadas a partir de suas categorias de julgamento. Suas experiências sociais, modos de ser, sentir, estar ou experimentar as categorias de gênero (masculinidade e feminilidade), sexuais (heterossexual, homossexual, bissexual), condição (“passivo, ativo, versátil/totalflex”¹²⁰) ou transitar por esses ou outros gostos afetivo-sexuais dependem da socialização da sexualidade influenciada por diferentes instâncias. Essas negociações se baseiam em representações sobre as categorias disponíveis no social, principalmente no tipo de combinação que o sujeito faz entre o social e suas sensibilidades individuais e corporais. Citemos dois casos:

Caderno de campo

1 – **Menina gosta de menino, mas eventualmente pode gostar de menina:** Sempre refutou o exercício do sexo anal e já propôs ao namorado penetrá-lo para ele entender o impacto da penetração em seu corpo. Ele não aceitou, pois disse que isso não é coisa de homem. Ela lhe disse que a diferença entre os dois é apenas essa e que o tamanho do ânus de ambos é o mesmo; a dor independe do gênero. Em entrevista, ela diz: “Eu sempre ouvi que a igreja é contra a homossexualidade. Eu convivo com pessoas que ficam com homens, mulheres que ficam com mulheres e são pessoas como as outras. Tudo bem, vai contra a lei da natureza. Mas, quem disse que a natureza é homem e mulher? Se está acontecendo é porque é da natureza. Ou são robôs que estão fazendo sexo? Até os animais têm relações homossexuais. Eu não gosto de pensar de forma preconceituosa. Eu convivo bem. Eu acho muito estranho, principalmente entre homem, pelo fato de eu associar ao sexo anal. Quando eu penso em dois homens, já penso: ‘sexo anal’. Como para mim é um tabu, aí eu acho estranho. Quando eu deixo de associar a isso é tranquilo. Gay não vai namorar para ficar de mãozinha dada e dando beijinho. Os caras estão namorando porque estão pegando um ao outro. Eu já penso: Meu Deus, como pode? Com mulher, é diferente. Porque não tem esse problema comigo de pode e não pode. Daí é uma questão delas”.

¹²⁰ Totalflex faz menção a uma modalidade de automóvel que aceita tanto álcool quanto gasolina para o abastecimento. Refere-se tanto àqueles que são assinalados como bissexuais, quanto para aqueles que cumprem as posições de passivo e ativo.

2 – **Menino que “atualmente” gosta de menino, mas pretende se casar com uma menina:** Diz que achava muito estranho o sexo anal, por conta da dor e por receio de se confundir com mulher, pois em sua representação inicial é a mulher que é penetrada. Segundo ele, nos três primeiros meses de exercícios do sexo em parceria com outros meninos e homens, ele “brochava”. A partir do contato com homossexuais mais velhos, passou a entender que ele poderia articular uma masculinidade viril a um exercício do sexo tanto na posição passiva como ativa. “A gente aprende a fazer sexo com homem fazendo e ouvindo o que os amigos com mais experiências dizem, pois não é óbvio, nenhum menino sabe que tem que fazer a ‘chuca’ (modalidade de higienização do ânus); isso se aprende com os amigos. Por isso que eu digo que ser gay é uma experiência de longo prazo, não é como outra experiência qualquer”. Numa outra situação, o jovem informou: “Acho estranho bater, cuspir, mas esse menino da Igreja Quadrangular com quem estou ficando gosta disso; estou aprendendo ainda, estou aprendendo com ele”.

Tanto Michel Foucault (1988) quanto Judith Butler (1999, 2003) compreendem o sexo como ideal regulatório produtor dos corpos, que, governados por ele, materializam-se por meio da repetição ritualizada de normas de gênero. Ou seja, as noções de gênero se refletem sobre o entendimento acerca do corpo. Miriam Grossi (2004), ao refletir sobre a masculinidade, afirma que o corpo se configura como suporte, no qual são produzidas as diferenças simbólicas de gênero. Aponta que Pierre Clastres (2003), no livro *A Sociedade Contra o Estado*, evidencia “que a violência corporal nos rituais de iniciação tem o poder de igualar todos os membros da sociedade. No caso dos meninos, os rituais mostram que é necessário marcar no corpo a masculinidade, marca que se faz geralmente com muito sofrimento” (GROSSI, 2004, p. 07).

De modo que aqueles meninos e meninas de gosto de mesmo sexo, compreendidos como dissidentes no agendamento da sexualidade, que desejam afirmar certa virilidade, podem encontrar dificuldades em seus relacionamentos por conta das marcas sociais impregnadas em suas masculinidades. Essas dificuldades podem surgir pelo fato de terem subjetivado as representações que diferenciam posições de gênero no exercício do sexo (tais como passivo, ativo ou versátil/totalflex). Ao passo que o caso da menina evidencia o quanto as sensibilidades corporais e as experiências de dor podem influir na percepção, aceitação e estranhamento do outro, por exemplo, do gosto sexual entre meninos.

O sexo, nesse contexto, adquire um sentido mais preciso, referindo-se “às diferenças anatômicas entre homens e mulheres, a corpos marcadamente diferenciados e ao que nos divide e não ao que nos une” (WEEKS, 2000, p. 42). Os jovens evidenciam que as diferenciações de gênero estão ramificadas no corpo. Contudo, as partes interditas e

autorizadas para toque, penetração, carícias etc. não se limitam ao gênero, mas relacionam-se a uma dimensão do gosto que é baseada também em sensibilidades corporais¹²¹.

Em parte, os jovens movidos por um modelo dicotômico de construção social das categorias de julgamento sobre gênero, sexualidade e corpo é que vivenciam conflitos temporários ou duradouros em suas experiências de socialização do gosto afetivo-sexual. Nesse sentido, o gosto afetivo-sexual – as categorias de julgamento sobre sexualidade – pode se revelar no tipo de relacionamento, modo de perceber os outros e a si mesmo, revelar preferências de exercícios do sexo e formas de manipulação do corpo para o prazer.

Bourdieu considera que o gosto se configura como uma disposição socialmente construída para “diferenciar” e “apreciar”, para estabelecer e marcar diferenças, expressando-se na operação de *distinção*. Segundo o autor, o gosto orienta o sujeito para posições sociais ajustadas ao grupo, “para as práticas ou bens que convêm aos ocupantes dessa posição, que lhes ‘ficam bem’” (BOURDIEU, 2008, p. 434). Assim, o gosto afetivo-sexual depende, então, das negociações entre representações coletivas e individuais, da capacidade do indivíduo de articular as representações e práticas disponíveis no mercado de gênero e sexo, além daquelas que podem ser construídas por si mesmo, baseando-se tanto na noção de *distinção*, posta por Bourdieu, como na de *prestígio*, apontada por Mauss.

O gosto como uma manifestação das representações humanas (SETTON, 2002) reflete a ideia de que as instâncias e sujeitos da socialização constroem socialmente as noções acerca do corpo, do sexo e do gênero. Assim, o gosto-afetivo sexual é uma manifestação das construções sociais que o indivíduo e a sociedade, dialeticamente, estabelecem e hierarquizam, legitimando ou não aqueles gostos que são mais ou menos legítimos.

¹²¹ Peter Fry (1982) sistematiza com bastante precisão quatro componentes que considera básicos no uso social da construção social da sexualidade: “1 – Sexo fisiológico. Este componente refere-se àqueles atributos físicos através dos quais distinguem-se machos e fêmeas. Esses atributos não variam de um sistema cultural para outro. 2 – Papel de gênero. Este item refere-se especificamente ao comportamento, aos traços de personalidade e às experiências sociais normalmente associadas ao *papel* masculino ou feminino. Cada cultura define a natureza desses papéis de gênero de tal forma que não são determinados pelo item 1, sexo fisiológico. Noutras palavras, é cabível em qualquer cultura que um macho adote o papel de gênero feminino e vice-versa. 3 – Comportamento sexual. Este item refere-se ao comportamento sexual esperado de uma determinada identidade. Neste item, podemos salientar o ato da penetração ou o de ser penetrado no ato sexual, o que é chamado pela cultura brasileira de “atividade” e “passividade”. 4 – Orientação sexual. Este item refere-se basicamente ao sexo fisiológico do objeto de desejo sexual. Assim, um indivíduo pode se orientar homo-, hetero- ou bissexualmente” (*Ibidem*, p. 90).

4.9. Apontamentos sobre o gosto afetivo-sexual

A variedade de usos do verbo “gostar”, observada na fala dos informantes, chamou-me a atenção, lembrando-me ainda que o mergulho teórico nas práticas que envolviam tal verbo poderia revelar as conexões e desconexões em relação a programas de socialização distintos, modelos de relacionamentos afetivo-sexuais, bem como modos de fé para conceber o gosto e o sexo. Pode-se observar modos de agir e reagir às práticas de socialização disponibilizadas e modos próprios de os jovens se socializarem. Logo, o gosto parece ser uma categoria detonadora e mediadora do que se pode denominar por carreira, percurso, ou *script* e roteiro sexual; a partir dele se constrói essas experiências e é nelas que ele se refina. Se “o caminho se faz caminhando”, os gostos afetivo-sexuais dos jovens se delineiam ao longo de suas carreiras sociais.

O gosto afetivo-sexual deriva de uma rede de influências culturais, construída na dialética entre sujeito e instâncias sociais, sendo que as fontes de influência, por vezes, são muito difíceis de denominar. Essa rede de influências culturais sobre a sexualidade é formada pelas diferentes instâncias com as quais o sujeito tem contato, não se limitando à família, à religião e muito menos à escola. As três instâncias têm como mérito o fato de serem organizadoras do conhecimento acerca das diferentes esferas da vida; porém, no tocante à sexualidade, uma mídia disponível na internet, ou uma banca de revistas ou de filmes, ou um programa de TV, ou, ainda, um grupo de amigos podem incidir com mais impacto nos percursos sexuais dos sujeitos.

Por consequência, o gosto afetivo-sexual é constituído, significativamente, nas experiências socializadoras e resultado de um processo educativo, na maior parte das vezes, homeopático. Assim, o fato de o sujeito ter nascido em um lar evangélico contrário às dissidências temporais e/ou modulares do agendamento da sexualidade e ter a igreja evangélica como fonte de influência sobre diversas condutas pode criar nele predisposições para gostar de certas condutas na esfera erótica; contudo, esses registros não são definidores do gosto afetivo-sexual em todos os sujeitos. Ou seja, a influência cultural da igreja evangélica sobre a sexualidade de sua comunidade de fiéis é quase sempre parcial, pois disputa com outras instâncias, nesse caso, com a mídia e grupos de amigos, a socialização dos sujeitos.

A igreja propõe um agendamento da sexualidade juvenil, atribuindo uma forma própria de conceber as etapas e atribuir os significados. A socialização se baseia na tentativa

de transmitir e incorporar as disposições de *habitus* (BOURDIEU, 2008) que se manifestam como estilo de vida (*Idem*, 1992).

“Contra uma teoria e outra, devemos estabelecer que os agentes sociais são dotados de *habitus*, inscritos nos corpos pelas experiências passadas: estes sistemas de esquemas de percepção, de apreciação e de ação permitem operar atos de conhecimento prático, baseados na identificação e no reconhecimento dos estímulos condicionais e convencionais aos quais estão dispostos a reagir, e engendrar, sem posição explícita de fins nem cálculos racional, os meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, mas dentro dos limites das imposições estruturais das quais são o produto e que as definem” (BOURDIEU, 2001, p. 122).

Nesse sentido, o *habitus* nunca é um sistema de destino final; por sua vez, as disposições da sexualidade são negociadas no encontro com o outro, reformulando o esquema geral de percepção do gênero, da sexualidade e do corpo. Como diz Bourdieu, essas disposições “são incessantemente renovadas, mas dentro das imposições estruturais das quais o produto e quais são produtos as definem” (BOURDIEU, 2001, p. 122). No contexto vivido pelos jovens desta pesquisa, pode-se afirmar que as experiências sociais apontam para uma hibridação das disposições do *habitus*, cujo resultado depende das combinações entre o social e o individual. Aqui, o uso do adjetivo híbrido busca apenas adiantar que as experiências sociais dos jovens são ora convergentes ora dissidentes. Não se pode falar de reprodução total das disposições propostas pela igreja, nem de uma ruptura total. Assim, como percebido por Maria da Graça J. Setton (2009b), em sua pesquisa sobre a socialização de jovens em Alter do Chão – Amazônia brasileira, percebe-se que o consumo cultural e as experiências socializadoras podem revelar as disposições híbridas do *habitus*, um conjunto de ações que fornecem a constituição de uma arquitetura social na “qual os determinismos estruturais e econômicos, mesmo presentes, ora seriam ora não seriam mais suficientes para expressar as diferenças ou semelhanças entre grupos” (*Ibidem*, p. 215).

Portanto, no âmbito da sexualidade, pode-se pensar que os sujeitos se distinguem pelas distinções que operam a partir dos gostos que interiorizaram e estão em permanente construção. Por intermédio dessas distinções, os sujeitos constroem suas aproximações e afastamentos dos demais sujeitos, definem aqueles que serão “salvos por Jesus Cristo” e os que não serão, os que são adequados e os inadequados. Contudo, no que tange ao erotismo, muitos não estão imunes ao estranhamento de se verem excitados por gostos tidos como dissidentes.

No próximo capítulo, analisarei a cosmologia evangélica e as tensões existentes no processo de socialização para a sexualidade dos jovens na igreja; além disso, averiguarei

como a instituição lida com um sujeito que já chega socializado e interpenetrado por influências culturais diversas, que o fazem aderir ou refutar totalmente ou em parte os tópicos do programa de socialização da sexualidade juvenil.

Capítulo 5 – Panorama: o circuito da socialização para a sexualidade dos jovens na igreja evangélica

Eu não vou parar. A estrada é muito longa. vou continuar.
Mesmo em meio às lutas, eu não estou só, te sinto aqui.

A vida é mesmo assim, tantas aflições eu tenho que enfrentar.
Mas o Senhor está sempre a me proteger, te sinto aqui.
Quando o vento sopra contra mim,
Os problemas tentam me abater.
Eu me lembro, o grande EU SOU me enviou.

Eu tenho um chamado, jamais vou me calar.
Eu tenho um chamado: o evangelho anunciar.
Eu fui escolhido no ventre da minha mãe.
Eu sei que Deus não abre mão de mim não.

Há muito pra fazer, não há mais tempo pra olhar pra trás...

Um chamado - Quatro por Um¹²²

5.1. O jogo de frescobol: apontamentos empíricos e teóricos sobre a socialização

Neste capítulo pretendo descrever as estratégias de simbolização da sexualidade, os processo de cuidado – socialização – para essa esfera da vida. Busca-se compreender o contexto de socialização para a sexualidade no âmbito da igreja, analisando a cosmologia do perdão, as trocas simbólicas, argumentos e contra-argumentos, bem como as tensões existentes no processo de socialização contemporâneo.

Em muitas cidades de praia, é possível observar e praticar um tipo de jogo em que o ideal é haver correspondência entre os jogadores para que a bola não caia. No jogo de Frescobol, duas pessoas se posicionam, a pequena distância, uma em frente à outra com raquetes nas mãos. Cada participante deve fazer todos os esforços possíveis para manter a pequena bola no ar. É possível fazer jogadas mais ousadas e desafiar o parceiro. Ambos os

¹²² Letra de uma música do grupo musical evangélico Quatro por Um, que embalava os cultos da igreja durante grande parte do trabalho de campo. As noções presentes nessa música surgem também na fala dos jovens e líderes da igreja, revelando posicionamentos e desejos. Certa vez, observei que, no momento em que os jovens foram chamados à frente para a oração, um menino que tem conflitos com sua sexualidade, ficou no fundo do templo e, conforme a oração seguia, se emocionava. Ajoelhado com o rosto quase tocando o chão, assim como os demais que foram à frente, chorava muito. Dois líderes (não sabiam de seu gosto afetivo-sexual) se ajoelharam, o abraçaram e oraram juntos. Com os punhos cerrados, os músculos flexores tensionados e pálpebras totalmente fechadas, o menino passou a cantar: “eu fui escolhido no ventre da minha mãe / Eu sei que Deus não

jogadores se “decepcionam” quando a bola toca o solo; em relação a quem a deixou cair, fica a impressão de que não se esforçara o suficiente para pegá-la; por outro lado, em relação a quem fez o último arremesso, fica a impressão de que poderia tê-la jogado numa condição diferente para que o outro pudesse prosseguir e ambos não precisassem interromper o jogo¹²³.

As estratégias da igreja de socialização para a sexualidade se organizam mais ou menos da mesma forma, oscilando entre o arremesso de um desafio e o cuidado de ambos os participantes do jogo (socializadores e socializados) para que a bola não caia. Em outras palavras, mesmo considerando o potencial de cada um no jogo (tempos e experiências), para que o resultado seja bem sucedido, deve haver correspondência entre os sujeitos envolvidos a fim de cuidar para que a “santidade” não caia¹²⁴.

A partir de uma inspiração maussiana, a educação/estratégia socializadora para a sexualidade na igreja evangélica pode ser pensada a partir da noção de socialização como fato social total. Um fenômeno geral e generalizado, realizado pela co-participação, ainda que tensa, de instâncias sociais e sujeitos, exprimindo-se nas dimensões “econômica (origem social), política (posição ideológica), religiosa (crença) e estética (gosto)” (SETTON, 2009b, p. 43). Concebe-se o social de modo dialético, sem privilegiar de antemão sujeitos ou instâncias, que podem ser observados como duas totalidades conectadas em contextos histórica e socialmente definidos.

Vista assim, a socialização é um processo social composto por reciprocidades de símbolos (princípios), cravadas profundamente no sujeito e em suas disposições de cultura. Essa acepção conceitual permite compreender os aspectos simbólicos das trocas recíprocas como eixo fundamental das relações sociais entre pessoas morais, o que permite compreender a relação entre os distintos projetos das instâncias e dos sujeitos da socialização. Segundo

abre mão de mim não”. Parecia expressar no corpo a força de sua vontade em que Deus não abrisse mão dele, o ajudasse e o reconhecesse.

¹²³ Rivelino, catarinense e corinthiano, atualmente pastor evangélico da Convenção Batista Nacional, há pelo menos quatorze anos atrás, contou-me um caso em que fizera alusão a esse jogo, onde os dois jogadores de frescobol se esforçam para que a bola não caia. Essa ideia tomou significado para mim após a minha ida ao “VIII Seminário Internacional Fazendo Gênero”, realizado em agosto de 2008, na Universidade Federal de Santa Catarina, quando aproveitei o final de semana para visitar as praias da capital e, apesar do frio, observei algumas pessoas jogando frescobol, tornando possível a conexão de sentido com relação ao processo de socialização para a sexualidade na igreja evangélica, tema da maior parte das minhas conversas durante o simpósio sobre gênero.

¹²⁴ O Apóstolo Paulo, personagem bíblico do *Novo Testamento*, utiliza uma fala semelhante a essa em sua Carta aos Filipenses (3:14). Santo não na compreensão católica de santidade. “Ser santo” é pensado como equivalência a “ser cristão” nos marcos propostos pela Bíblia. Assim, todos deixem buscar o tempo todo e a cada momento serem “santos”, conforme o texto bíblico: “Aquele, pois, que pensa estar em pé, cuida para que não caia.” (I Coríntios, 10:12).

Claude Levi-Strauss (2003), a noção de fato social permite entender, simultaneamente, o social e o individual, o físico e o psíquico, visto que compreende:

1) diferentes modalidades do social (jurídico, econômico, estético, religioso, etc. 2) diferentes momentos de uma história individual, nascimento infância, educação, adolescência, casamento, etc. 3) diferentes formas de expressão desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, desacelerações e acelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais ou coletivas (*Ibidem*, p. 24).

Assim, as práticas de socialização para a sexualidade na juventude entre evangélicos possui certo sentido social, pois somente pode ser compreendida sob a forma de fato social, visto que os princípios das práticas possuem natureza diversa e podem adquirir uma significação global, tornando-se uma totalidade (LEVI-STRAUSS, 2003). A socialização dos jovens evangélicos se complexifica num cenário de reconfiguração das práticas de socialização (SETTON, 2002), pois forma-se circuito de cuidado composto por diferentes repertórios culturais (GARCÍA-CANCLINI, 2008) que possibilitam aos sujeitos construir redes de interações tensas e de parceria, elaborar seus argumentos, visões de mundo e leituras sobre suas experiências sociais.

5.2. Socialização do corpo, socialização do espírito: a cosmologia evangélica e sua afeição com a sexualidade

Neste trecho do capítulo, serão descritas quatro estratégias presentes no processo de socialização da sexualidade na igreja evangélica. Sabe-se que elas não são exclusivas dos jovens, mas, tendo em vista a priorização do tema nesta etapa da vida, elas são mais utilizadas no caso deles. A primeira estratégia baseia-se numa argumentação bíblica que serve como ponto de partida e chegada. A segunda, baseia-se no convite à confissão de pecados, que revela um circuito de dádivas, no qual reforçam-se os vínculos entre os sujeitos. A terceira, na corporificação da adesão aos princípios por meio do testemunho de pessoas reais que viveram e podem dar exemplo.

Bíblia

Apóstolo Paulo, em carta aos romanos, sobre a tensão entre carne e espírito: Romanos 8:6. Porque a inclinação da carne é morte; mas a inclinação do Espírito é vida e paz. **7.** Porquanto a inclinação da carne é inimizade contra Deus, pois não é sujeita à lei de Deus, nem, em verdade, o pode ser. **8.** Portanto, os que estão na carne não podem agradar a Deus. **Romanos 7:14.** Porque bem sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido sob o pecado. **15.** Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço. **16.** E, se faço o que não quero, consinto com a

lei, que é boa. **17.** De maneira que agora já não sou eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim. **18.** Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e, com efeito, o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem. **19.** Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço. **20.** Ora, se eu faço o que não quero já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim. **21.** Acho então esta lei em mim, que, quando quero fazer o bem, o mal está comigo. **22.** Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; **23.** Mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros. **24.** Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? **25.** Dou graças a Deus por Jesus Cristo nosso Senhor. Assim que eu mesmo com o entendimento sirvo à lei de Deus, mas com a carne à lei do pecado.

Transcrição de culto

Líder de jovens (em mensagem no culto dos jovens) – Adulto: ser cristão é viver em espírito, é buscar viver a plenitude dos princípios. Ser cristão não é ser perfeito, mas ser persistente no esforço de “prosseguir para o alvo da soberana vocação”. O propósito para a vida do cristão é ser santo, irrepreensível e modelo de conduta (Filipenses, 3:14).

Da série de estratégias eclesiais na socialização para a sexualidade de jovens, a *primeira* tem como ponto de partida essa mensagem bíblica. Ela se baseia na delimitação do que seja “viver no espírito” e “viver na carne”. Na igreja evangélica, há uma polarização entre santo e mundano, sagrado e profano, celestial e terreno, carne e espírito. Na perspectiva nativa, o espiritual é simbolizado pelas relações entre sujeito e Sagrado. Assim as percepções e emoções humanas devem estar sensíveis às experiências tanto “sobrenaturais” como àquelas vividas a partir da adesão “completa” aos princípios de fé legitimados pela igreja, que interpreta e legitima o conteúdo bíblico. O carnal pode ser tudo aquilo que não é espiritual ou qualquer dissidência em relação ao que o é, sendo percebido com muito mais intensidade nas dimensões das experiências corpóreas.

Nessa mesma direção, Joel Antônio Ferreira (2008) nota que, na escritura do Apóstolo Paulo, a polarização constante entre os conceitos de carne e de espírito possui uma concepção pedagógica e antropológica ampla e se refere a duas possibilidades existenciais: a) a pessoa-carne, preocupada consigo mesma e fechada em um horizonte próprio; b) a pessoa-espírito, aberta para relacionar-se com Deus, a expressão máxima do Sagrado, bem como com os homens, expressão do humano-carnal e também do humano-espiritual. Desse modo, a pessoa-espírito tem diante de si infinitas possibilidades de busca, de desafio e também de renovação (*Ibidem*, 2008).

Diante da “livre-interpretação” da Bíblia, há uma variedade de formas de entender o que é do mundo e o que é do espírito. Nas igrejas evangélicas, são recorrentes as associações de aspectos da sexualidade ora às “coisas da carne” ora às “coisas do espírito”, sendo

observável, na maior parte delas, a afirmação de que o exercício do sexo pré-nupcial é uma experiência carnal¹²⁵.

A expressão de uma vida bem sucedida na esfera afetiva-sexual resulta da vitória do espírito sobre a carne, da santidade sobre o pecado. Como tratado anteriormente, dentre as estratégias mais amplas da igreja pesquisada está a oferta de um discurso de sucesso em todas as esferas da vida. Assim, viver plenamente no marco regulatório do agendamento da sexualidade proposto é uma das provas de sucesso espiritual.

Entrevista

Menino – líder de jovens: Não existe algo que eu deva seguir que seja o principal, mas se o cara conseguir manter uma vida de retidão na área afetiva, que é uma coisa muito forte e tentadora na vida do jovem, ele conseguirá negar as outras coisas.

Caderno de campo

O sucesso na vida sexual não é visto como a prova cabal de sucesso espiritual, mas é prova muito significativa, por vezes, a principal (mesmo que negado em algumas falas oficiais de líderes!). Parece interessante observar a fala de uma jovem informante, contrária a essa excessiva prioridade de adesão ao agendamento da sexualidade proposto pela igreja como expressão de sucesso espiritual: “Você vai ver, todo mundo cita um certo casal como exemplares, mas o que eles têm de bom? O fato de não fazer sexo. Só isso, porque, na realidade, se você for ver, eles não têm planejamento de vida algum. Que casal exemplar é esse? Só não fazer sexo? Não acho que não é por aí que deveriam medir as coisas”. Observa-se que a sexualidade parece ser um complicador “original”. Se em todos os outros aspectos os jovens forem bem sucedidos, a sexualidade continua sendo o entrave para uma relação mais prazerosa e coerente com os demais aspectos da fé. As tensões existentes no exercício de uma profissão, da escolarização ou na estética não entram na mesma condição daquela observada na sexualidade. Ou seja, as dissidências em outros aspectos da vida, não têm as mesmas dimensões que o exercício dissidente do sexo pré-nupcial, ou de gosto afetivo sexual de mesmo sexo.

Nessa estratégia de definir o que é vida espiritual e carnal, ainda que de forma implícita e não oficial, a igreja classifica pecados e os hierarquiza em função de algum grau de gravidade. A existência de hierarquização de pecados é negada pelos evangélicos, porém ela é observável a partir da noção implícita do que se entende por “consequências ruins” das dissidências, bem como a partir dos constrangimentos sociais decorrentes delas. Essa percepção classificatória nada mais é do que a soma tensa de percepções acerca da fé,

¹²⁵ É sempre um risco generalizar noções sobre fé e práticas de cultura entre os evangélicos brasileiros, tendo em vista a formação híbrida dos programas institucionais do estilo de vida cristão. Quando trato das igrejas evangélicas, penso num grupo importante de denominações que compartilham “teoricamente” alguns princípios em torno da sexualidade. Tenho percebido essa “unidade” de percepções sobre sexualidade no universo de minhas pesquisas com jovens evangélicos que transitaram por diferentes denominações, bem como a partir da observação de conteúdos de mídia disponíveis pelas igrejas em seus sites e textos em revistas de circulação nacional. São elas: Batistas, Presbiterianas do Brasil, Assembléias de Deus, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Sara Nossa Terra, O Brasil para Cristo, dentre outras. Alerto que, por mais que os princípios sejam parecidos, as abordagens e ênfases não apenas variam de acordo com as denominações, mas, principalmente, de templo para templo, de pastor para pastor, de fiel para fiel, de acordo com a configuração das

preservadas durante séculos a partir da literatura bíblica, com valores culturais disponíveis na sociedade ocidental e influenciada pelos valores cristãos¹²⁶. Pode-se dizer, pois, que a igreja agrega novas significações sobre a sexualidade para dar novo *design* ao seu programa de socialização.

Como apontado pelo Apóstolo Paulo no texto bíblico, os evangélicos têm ou deveriam ter ciência de que todos estão sujeitos ao pecado, à carne e ao erro. Assim, a igreja desenvolve uma *segunda estratégia* que objetiva levar as pessoas a reconhecerem que estão sujeitas ao pecado e que aqueles que pecaram necessitam se arrepender e receber o perdão.

No caso do jovem, é recorrente a compreensão de que a juventude é um etapa da vida na qual os sujeitos vivem uma moratória social (NOVAES, 1998) e os erros são vistos como constitutivos da vivência, considerando que não estão completamente socializados. Outra noção percebida na igreja é que a juventude é um momento de intensa experimentação (PAIS, 2003; DAYRELL, 2005) e por isso é importante a igreja colaborar para a definição dos percursos a serem trilhados nessa e nas seguintes etapas da vida. Assim, a igreja busca levar o sujeito a ter conhecimento do que é errado e pecado, bem como estimula o reconhecimento das situações de erro. São medidas importantes para a reconciliação do jovem consigo, com Deus e com a igreja.

Caderno de campo

Entre uma música e outra, o líder que conduzia o culto iniciou uma breve palavra com fundo musical, dizendo: “Venha à frente falar com o Senhor aquilo que seu coração precisa dizer. O Senhor está aqui e quer te dar um novo coração. Receba um novo coração, livre do pecado, da tristeza, da mágoa. O Senhor quer ajudar você a escrever uma nova história, venha à frente decidir o seu destino”. Os jovens foram à frente, de joelhos, alguns debruçados sobre o altar, outros em pé encostados na parede. Com as mãos no coração, choram, oram baixinho. Os pastores, pastoras, líderes de jovens e jovens líderes passavam pelo meio da multidão colocando as mãos sobre as cabeças e orando.

Entrevista

Elias: Quando você vai à frente durante o culto você fala o quê?

Menino – gosta de menina: Eu já fui muito, eu ia e pedia perdão por ter feito alguma coisa errada, pedia para ser abençoado.

Elias: Agora você não vai mais?

Menino: Agora não tenho ido mais. Estou começando a achar que virou palhaçada, uma brincadeira. A gente peca e fica indo lá na frente para pedir perdão. Acaba indo por obrigação e não porque está motivado, de fato, a pedir perdão.

Elias: Você pedia perdão do quê?

relações estabelecidas entre, pelo menos, essas três instâncias-sujeitos. Assim, as estratégias, as abordagens e as tensões analisadas nesta escritura são observadas apenas na leitura dos dados etnográficos da igreja pesquisada.

¹²⁶ Deve-se considerar que a igreja é produtora de condutas, ao mesmo tempo em que é consumidora de condutas elaboradas por ela e reformuladas em outras instâncias sociais. Porém, os “valores bíblicos”, aquilo que está escrito literalmente na Bíblia, são vistos como mais significativos que os “valores humanos”, interpretações produzidas em outras instâncias ou valores bíblicos que tenham sofrido alguma hibridação.

Menino: Acho que de tudo, sei lá, tipo: se eu tinha ficado com uma menina, se eu tinha visto filme [erótico] na internet, se eu tinha pegado pesado com alguém [entenda-se, ofendido alguém].

Como apontado pelo jovem informante, é importante não reincidir no erro, primeiro, porque isso constantemente colocará o sujeito em situação de desvio, segundo, porque o pedido de perdão se tornará apenas um ritual: “pecou, vai lá e pede perdão”. Essa crítica é desenvolvida por vários jovens e pelos pastores e líderes, que consideram que “o melhor é não pecar”¹²⁷. O sentimento com que o jovem fica é o de que se afastou de Deus, ou seja, se afastou do que havia de melhor na experiência humana (o contato com Deus), recaindo sobre si um sentimento de tristeza.

Uma importante ilustração feita pelos “mensageiros da palavra do Senhor” durante os cultos e discipulados é que Deus está com as mãos estendidas e que o sujeito pode estar embaixo da mão dele, ou sob a benção dele. Quando a pessoa não está sob a mão (ou benção), não é que Deus tenha se reposicionado em retaliação ou por qualquer outro motivo, mas porque a própria pessoa se deslocou, afastando-se ou se desviando. Essa noção se refere à imagem de que “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e será eternamente” (Hebreus, 13:08).

Nesse sentido, entra a importância do perdão. Alguns pedem perdão em todas as orações com a seguinte frase genérica: “Senhor, perdoe os meus pecados”; outros pedem perdão nominando o pecado: “Senhor, perdoe-me por ter ficado com fulano” ou “por ter brigado com minha mãe”, “por ter mentido para fulano” etc. Segundo as ironias evangélicas, existem algumas pessoas com tanto pecado que precisam pedir perdão todos os dias, toda hora. Independente de a pessoa ter muito ou pouco pecado, geralmente há alguns tipos de “pedidores de perdão”: a) aqueles evangélicos que pede perdão frequentemente; esses são os que possuem uma vida de maior envolvimento com as atividades da fé (leitura da Bíblia, oração e atividades da igreja) se sentem mais constrangidos pelos pecados e dissidências vividas; b) seguindo a ironização evangélica, o segundo grupo é formado pelos “domingueiros”, aqueles que pedem perdão apenas em eventos da comunidade de fé, nos cultos e atividades especiais¹²⁸.

Pedir perdão entra no circuito de socialização da igreja como objetivo de recompor o circuito de dádivas (MAUSS, 2003). Funciona mais ou menos assim o sistema de trocas:

¹²⁷ Como apontei no capítulo 2, a igreja ressalta a noção de verdade, contra a noção de ritual como prática mecânica sem o sentimento de espontaneidade que somente atesta posições.

¹²⁸ Nas igrejas evangélicas brasileiras, os principais cultos ocorrem aos domingos. Assim, aquelas pessoas, que somente vão aos cultos em dia de domingo e não têm muitos compromissos com a fé nem com a comunidade nos outros dias, são chamadas de domingueiras.

“Deus deu seu único filho para morrer na cruz e assim perdoar os pecados de todos nós”. Por essa razão, o cristão deve receber a salvação (“vida eterna”) e deve retribuir o “desprendimento” do Sagrado em “dar gratuitamente seu filho amado em sacrifício no lugar de nós” com uma vida de santidade. Nessa perspectiva, o pecado rompe o circuito de trocas como uma não-retribuição ou uma retribuição que soa inadequada. “Pedir perdão” objetiva, assim, recompor o circuito de dádivas, iniciando um novo processo em que o fiel oferece seu arrependimento, “humilha-se diante do Senhor”, a fim de receber o perdão e retribuir com a manutenção de uma vida em santidade e a adoração ao Sagrado.

Enfim, o que é mais importante nesse sistema não são exatamente as trocas em si, mas o vínculo social estabelecido entre fiel e Sagrado; conseqüentemente, o vínculo com a comunidade de fé, a “representante de Deus na terra”. Nesse circuito, confirma-se a posição dos sujeitos na estrutura, a partir do que podem e devem dar, receber e retribuir, de modo que essa estratégia de convidar as pessoas a pedirem perdão visa levar o fiel a não “recusar a aliança e a comunhão” (*Ibidem*, p. 202) e a manter a relação entre os sujeitos da socialização em equilíbrio, aspectos fundamentais para a continuidade do processo socializador na igreja.

Caderno de campo e transcrição de vídeo

Um ator convidado pela bispa para apresentar uma peça em formato de *stand-up*, se sentiu comovido e resolveu interromper a sequência de piadas e contar sua história de vida e reversão do gosto afetivo-sexual de mesmo sexo para sexo oposto. “Antes de continuar a história, quero dizer uma coisa para você. Talvez você está hoje aqui e é homossexual. Eu não estou aqui para te discriminar. Eu não estou aqui para falar mal de você. Eu estou aqui para falar o que Deus fez em minha vida e eu tenho o direito de contar a minha história. Se você quer uma transformação como a que Deus fez na minha vida, pode ter certeza que ele vai fazer na sua. Se você acha que não tem nada a ver, se quer continuar com seu namorado do mesmo jeito, não tem problema, apenas aceite a Jesus nesta noite. Venha como você está e Ele vai fazer o resto na sua vida, amém!”. Na ala dos pastores, todos respondem com a cabeça e a bispa com a palavra amém. O ator retoma: “De 15 para 16 anos eu já trabalhava na noite. Já fazia performances, já saía com um monte de homens que eu nem sabia o nome deles. Imagina um menino como eu que cresci na igreja e, de repente, estava completamente entregue à prostituição, totalmente entregue a esse mundo louco. Sabe irmão, uma vez eu me vesti de mulher para ganhar trinta reais numa noite. Hoje, eu estou aqui na sua frente e tenho muito mais do que trinta reais, eu tenho a vida eterna e tenho o maior tesouro que é Jesus Cristo”. A congregação responde: “Amém”. Os jovens começam a aplaudir, em meio ao aumento do volume das palmas e da emoção, ficam em pé, aplaudem com mais força e assobiam durante 50 segundos. O ator pede aos jovens que se assentem e dá prosseguimento ao *stand-up*.

Caderno de campo (pós-stand-up)

Foi a única vez que presenciei uma fala oficial (terceirizada!) da igreja, em situação de culto, referente à homossexualidade. A eficácia da palavra estava no protagonista que testemunhava, um sujeito que viveu experiências de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo, na tentativa de levar os jovens que vivem este gosto a acreditarem na possibilidade de reconstrução do gosto para o módulo reconhecido pela igreja como legítimo e adequado.

A *terceira estratégia* de socialização para a sexualidade observada na igreja é uma modalidade de retribuição. O sujeito é convidado a testemunhar para a comunidade de fiéis a superação do pecado, da crise ou um problema em qualquer espaço da vida. Contudo, a prática de testemunho tem como função não apenas confirmar o prestígio de Deus na resolução do problema, mas evidenciar a capacidade do sujeito de criar condições para a superação de seus problemas.

Segundo Bourdieu (2001), o sujeito cede às renúncias e aos sacrifícios programados para sua socialização visando receber em troca testemunhos de reconhecimento, consideração e admiração. O autor considera que essa troca é carregada de afetividade; o sujeito que testemunha uma “vitória” para a igreja, por mais que negue o propósito, tenta receber o reconhecimento da comunidade e torna-se referência de conduta para os demais.

Além disso, na igreja evangélica, o testemunho é usado como estratégia de socialização que visa fazer os demais fiéis acreditarem na possibilidade de vitória sobre as tensões da vida cotidiana a partir da adesão ao programa institucional da igreja. Nesse sentido, o testemunho funciona como uma baliza para as experiências sociais. É como se o evangélico dissesse: *coloquei tais balizas na minha vida e consegui chegar ao destino desejado. Se você acreditar que pode colocá-las na sua vida também e colocá-las, você será vitorioso ao final do percurso*¹²⁹. Em outras palavras, o testemunho compartilha uma noção de fé – já experimentada por alguém, o que simboliza as noções de verdade e concretude – e visa orientar as experiências de cada sujeito e do grupo para que sejam bem sucedidos nos termos dessa fé.

5.3. Bum!: As compreensões sobre sexualidade

Percebe-se que os jovens da igreja, majoritariamente, vivenciam uma negação inicial em relação dissidências afetivo-sexuais, uns persistem mais e outros menos. No caso daqueles de gosto afetivo-sexual de sexo oposto, considera-se passar por um risco de dissidência aqueles que demoram para transformar o namoro ou noivado em casamento. No caso dos jovens da dissidência modular, a noção de que é uma pulsão inexplicável está mais presente

¹²⁹ Nessa perspectiva, alguns leitores poderiam identificar o testemunho como uma prática da onda neopentecostal e da teologia da prosperidade. Porém, lembro que a prática do testemunho é recorrente em diferentes denominações evangélicas (tradicionalistas/históricas ou renovadas/pentecostais). O que ocorre é que o pentecostalismo potencializou essa prática dando mais ênfase aos seus propósitos teológicos.

do que nos outros casos. Observa-se, pois, na fala de todos os sujeitos pesquisados (jovens e adultos), a noção de que o sexo é uma “pulsão quase incontrolável”, inata do ser humano.

A literatura de orientação antropológica sobre sexualidade no Brasil aponta para um tema muito recorrente sobre o modo de conceber o sexo como algo incontrolável (CARRARA, 1995), passível de ser equacionado à idéia de um instinto vital. Em entrevistas com homens jovens (sobretudo oriundos de meios populares), a expressão: “estar na necessidade” exprime de forma condensada essa percepção de uma urgência sexual aludindo à virilidade (HEILBORN, 1999).

Segundo um líder, “as pessoas foram escolhidas por Deus no ventre de suas mães, mas o meio pode condicionar a pessoa para uma vida correta ou não”¹³⁰. Entende-se que as pessoas nasçam “puras” e sejam determinadas pela cultura, pelas condições sociais nas quais foram socializadas. A partir dessa constatação, a igreja luta para que as disposições de *habitus* de seus fiéis não sejam resultantes da cultura geral, mas determinadas pela cultura bíblica, denominada de “princípios do Senhor”. Com isso, observa-se uma racionalidade biológica aliada a uma racionalidade cultural, pensando o sexo como constitutivo do ser humano e, concomitantemente, afirmando a prática dele como construção social. Ruth Benedict (1972) lembra que a cultura é como uma lente por meio da qual o sujeito enxerga o mundo, cada cultura possuindo uma lente própria. Entende-se porque a igreja luta para que seus princípios sejam os graus dessa lente. Ao ver relevância em si mesma, a igreja entra na disputa pela socialização do sujeito e “não abre mão” de se colocar como matriz de posicionamentos e condutas.

Em outras palavras, a igreja, por considerar os gostos afetivos-sexuais, as modulações e as temporalidades, resultados das experiências sociais, e por perceber que são disputados por diferentes instâncias, atua com o objetivo de controlar e compor aquelas disposições tidas como “inatas” e orientar aquelas disposições de *habitus* que precisam ser manifestadas como um estilo de vida cristão.

Caderno de campo

Hoje, teve a Parada do Orgulho Gay de São Paulo. Até chegar à igreja, pulei algumas pessoas que estavam caídas e bêbadas no chão. Não acompanhei a festa, apenas os “efeitos colaterais” dela. Uma pessoa havia vomitado na porta do templo. Alguns jovens tinham vendido água na Parada com o objetivo de arrecadar fundos para uma viagem. Junto com um jovem líder e seu discípulo, fui a um *fast-food*. Durante algumas falas de animação de um jovem líder para que o discípulo se tornasse também um líder, entravam algumas pessoas fantasiadas, meninos (em especial) de mãos dadas. O jovem líder

¹³⁰ As derivações da frase “eu, escolhido no ventre da minha mãe”, verso da música *Um chamado* (Quatro por Um), são utilizadas para denominar uma definição divina anterior à condição de sujeito social, uma pré-destinação, não nos termos do presbiterianismo, mas uma certeza de que os ensinamentos bíblicos formam as condutas valorizadas pelos evangélicos.

estava estranhando o clima da lanchonete. Até que resolveu expressar alguma posição a respeito do que via. “Eu fico com um dó, são pessoas como nós, criadas por Deus também. Sabe o que faz uma pessoa ficar assim? É a falta de amor dos pais”. Então, indaguei o jovem: “Será que tem milhões de pessoas mal amadas, hoje, na Avenida Paulista? Será que é isso?”. Ele respondeu: “Ninguém nasce assim. As pessoas se tornam assim. E é o amor de Deus que pode reverter”.

Ainda na aliança entre biológico e cultural, o gosto afetivo-sexual de sexo oposto entra no quadro das normatividades, do natural, do biológico, da pré-determinação sagrada, enquanto o gosto de mesmo sexo (bem como o dissidente temporal) é considerado uma construção social na qual os sujeitos se incorporaram por diferentes razões.

As falas dos sujeitos, especialmente no caso dos pastores e líderes, estão pautadas por certo tipo de psicologização (literatura técnica) e “sociologização” (explicações da psicologia social conectadas com a sociologia) ou ainda relacionada ao construtivismo social. Em suma, o corpo de pastores têm certo conhecimento de causa para não afirmar que dissidências sexuais são patologias ou determinações meramente espirituais¹³¹. Esse tipo de postura se relaciona ao tipo de igreja que desejam constituir: moderna, escolarizada e atenta a uma classe média que não se reconhece no “evangelicalismo” (FREESTON, 1992) exorcista.

Os jovens entendem que o exercício do sexo ajuda a amenizar tensões e crises de relacionamento entre os parceiros. Porém, consideram que basear a relação afetiva, no lugar do diálogo interpessoal e com o Sagrado, apenas na atividade sexual pode acarretar problemas futuros para o casamento. Essa noção faz parte da argumentação dos socializadores e é compartilhada pelos socializados; também é homóloga à posição dos pastores e líderes que, no cuidado de adultos, dispensam os mesmos argumentos e, por vezes, identificam que o fato de a união ter se iniciado motivada pelo sexo é a causa dos obstáculos enfrentados na relação conjugal futura.

Essa ideia também é compartilhada pelos jovens de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo, uma vez que planejam, num futuro, o exercício do sexo apenas com pessoas de sexo oposto; assim, essa perspectiva de relação orientada pelo diálogo se estende a todos os gostos. Considera-se que o namoro é um momento para “conhecer” e “planejar”, que o sexo não deve ser a prioridade da relação. Subjetiva-se a noção de namoro como etapa que antecede às demais. Isso faz com que os jovens de gosto afetivo-sexual de sexo oposto se aproximem mais dos princípios da igreja. Aqueles de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo costumam não investir no namoro, “por receio de perder tempo”, pois, em sua perspectiva futura, pretende se relacionar apenas com pessoas do sexo oposto. Contudo, o pesquisador se indaga se, assim

como interpretado no caso de meninos e meninas que gostam de pessoas do sexo oposto, que argumentam que namoram e planejam o casamento para conquistar a legitimação dos socializadores, a ideia de planejar uma conjugalidade com pessoas do sexo oposto não poderia ser uma forma de se legitimar num espaço em que há a normatividade das relações afetivo-sexuais apenas com o sexo oposto?

Para todos a dissidência afetivo-sexual é uma pulsão situacional: “Bum! Fui lá e fiz, sem premeditar”; por isso, é necessária a correspondência de perspectivas entre os casais de namorados. Retomemos o jogo de frescobol, visto que os socializadores desafiam seus socializados a “raquetarem” a bola da santidade em relações afetivas. Aqueles que a detêm, lançam-na para que o outro possa raquetear também. Perde-se a santidade quando ambos os jogadores não mantêm a bolinha no ar e no contato com as raquetes. Assim, espera-se que, ao lançar a bolinha da santidade para o outro, ocorra a reciprocidade, ou seja, que o outro também se adapte aos princípios propostos pela igreja e não o erotize. Contudo, o programa institucional de socialização sugere negação de reciprocidade no caso de um dos jogadores deixar a bolinha da santidade cair, enfim, de erotizar o outro, e aconselha ao jogador que corra imediatamente atrás da bolinha, a fim de colocá-la novamente em jogo; nos termos de uma jovem pesquisada, é preciso ter “bolas de beisebol” para lançar em risco de queda da bolinha da santidade.

5.4. Proibido proibir proibindo (Parte I): socializar sem assutar é acolher para falar, falar para cuidar

Caderno de campo

Cena 1: Nos cultos na Sara Nossa Terra – Rua Augusta, as mensagens pastorais não costumam se basear em interdições afetivo-sexuais ou em críticas às dissidências, mas em valores cristãos tais como amor ao próximo, respeito mútuo e auto-respeito, em um estilo de vida evangélico moderno e, nos termos da Teologia da Prosperidade, bem sucedido nas esferas espiritual, financeira, profissional e educacional. Contudo, na esfera pública da igreja, não menos eficaz, há informações difusas, tais como beijos no rosto entre pastores e bispos, que marcam certo declínio das restrições sobre a masculinidade baseada na virilidade “machista”, demonstrações de carinho entre casais de pastores com pastoras, entre o bispo e a bispa que discursam os parâmetros de vínculos amorosos (entre irmãos de fé e pessoas apaixonadas), gostos afetivo-sexuais e papéis de gênero prestigiados pela igreja. Pastores e jovens líderes, ao serem indagados pelo pesquisador, informaram que as interdições em torno da sexualidade não são mencionadas no púlpito em cultos de jovens ou mesmo aos domingos, nos cultos da família, visto que aquelas pessoas recém-chegadas à igreja poderiam pensar que a igreja baseia suas práticas apenas em proibições. Embora a meta dos socializadores seja que as pessoas “deixem tudo para seguir Jesus” (Convite realizado por Jesus aos 12 discípulos), percebem que aquelas que chegam estando fora dos propósitos temporal e modular do programa institucional não voltariam a frequentá-lo se, à primeira visita, já tivessem que “deixar tudo”, dificultando a possibilidade de serem da igreja, enquanto conjunto

¹³¹ Sobre conhecimento perito, cf. GIDDENS, 1991.

de pessoas e sujeitos que incorporam o *habitus* estimado pela instituição. Por isso, não se verá na igreja nenhum líder perguntando às pessoas: “você é gay?”, “você faz sexo antes do casamento?”. Por considerarem que esse “deixar tudo” é um processo, assim como é também o “fazer tudo”, os socializadores têm como estratégia usar os cultos para uma mensagem evangelística, sobre como ser bem sucedido em outras áreas da vida, tais como trabalho, escola, família. A discussão sobre como se tornar bem sucedido na sexualidade (a partir dos princípios do programa institucional de socialização) é realizada no discipulado.

Cena 2: Na sexta-feira, foi organizada, no templo, uma festa chamada *Arena Pulse*, com música eletrônica. Os jovens líderes, seguindo o costume, saíram antes do evento para “arregimentar” transeuntes como convidados da festa nos quarteirões da Avenida Paulista e da Rua Augusta (Sentido Jardins). Com *Flayer’s* nas mãos, convidaram a todos, predominantemente jovens, galerinhas, pessoas que saíam do trabalho, grupos sentados nas esquinas. (...) A música estava alta e o templo não estava lotado, como ocorre nas demais festas, pois era gratuita e sem grande publicidade entre as igrejas evangélicas e templos da Sara no Estado. Jovens que não frequentam a igreja evangélica adentraram na balada; alguns perguntaram se era necessário pagar ingresso, entraram e dançaram junto com todos, outros somente entraram, conferiram o que acontecia e em seguida saíram. Durante a festa, duas jovens meninas dançando juntas se abraçaram e se beijaram na boca. Os jovens líderes “ficaram de cara”, todos continuaram dançando, mas olhavam uns para os outros sem saberem muito bem o que fazer; riam de forma contida, não por preconceito contra as meninas, mas de susto, surpresa, por não esperar a ocorrência de um “beijo gay” no interior do estabelecimento da “Igreja do Senhor”. Ninguém fez o movimento de apartá-las ou informá-las de que, naquele exato momento, o programa institucional de socialização da igreja refuta o exercício do sexo e o erotismo entre pessoas do mesmo sexo. Até mesmo o pastor olhava com o mesmo sorriso de susto que os demais jovens. Passados alguns minutos, ele foi ao palco e falou sobre sua conversão. Disse que antes não acreditava em Deus e que gostava muito de determinado estilo de música. Todavia, aprendera por meio de sua experiência de fé em Deus, ainda na juventude, que “Ele é o maior amor que a pessoa pode ter na vida”. Falou sobre o sacrifício de Jesus na cruz como um ato de amor e chamou à frente os jovens que queriam “aceitar a Jesus”. Tentou passar uma mensagem evangelística e, ao mesmo tempo, criar uma aproximação com eles, mostrando que algumas das disposições de seu estilo de vida, a música e o vestuário, pareciam com as deles, contudo, elas e as demais, eram orquestradas por sua fé em Deus.

Cena 3: Ao terminar o culto, (nome suprimido), jovem líder, chamou seus discípulos para uma “noite especial” de convivência, que, o tempo todo e a cada momento, foi ressaltada como declaração de carinho e amizade para com eles. Tratava-se de uma modalidade do que se denomina “discipulado coletivo”. Andamos pela região da Avenida Paulista. Fomos a uma lanchonete próxima à Rua da Consolação, mas os jovens acharam caro o valor da alimentação e prosseguimos na andança. Depois de, um por um, pular caixas empilhadas na calçada, escorregar nos corrimãos de uma agência bancária, atravessar a rua correndo antes que o sinal abrisse, fazer pose para fotos, decidiram ir ao carrinho de lanches na Rua Frei Caneca com a Avenida Paulista, via pública conhecida como “a rua mais gay da cidade”, pelo volume de estabelecimentos de lazer frequentados pela comunidade LGBT da capital e turistas. O lanche era uma “desculpa” (termo usado *várias vezes* por socializadores para explicar esse processo) para o jovem socializador ensinar princípios cristãos e falar sobre a importância da evangelização para “ganhar São Paulo para o Senhor Jesus”. O grupo era formado por três meninos de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo, mas só um era da igreja, os outros eram seus amigos, por três meninos de gosto de sexo oposto, por um que já se relacionou sexualmente com meninos, mas não se relaciona mais (atualmente é “hétero”), pelo líder que estava em vias de se casar com uma jovem da igreja e por uma menina da qual não tenho informações sobre a sexualidade e que, teoricamente, não era para estar com o grupo dada a divisão de gênero para o discipulado individual e coletivo (“meninos com meninos” e “meninas com meninas”), mas que desejava acompanhar seus amigos (os “gays”). Até aí, o grupo de jovens interagia sem demarcações explícitas de gostos afetivo-sexuais. Todos dedicavam o mesmo tratamento aos outros. Conversavam e bricavam. A madrugada já tinha começado e, depois de lancharmos, descemos a pé a Rua Frei Caneca em direção ao centro antigo da cidade, próximo à região da igreja. Passamos em frente e próximos aos sujeitos e estabelecimentos “gays” (bar, sauna, shopping, balada, clube de sexo). No grupo, eu tinha três informantes privilegiados, o líder, o “gay” e um “hétero”. O líder dispensava atenção aos jovens na persistência de ensiná-los condutas cristãs gerais (trabalho, família, amor etc.). Os dois outros informantes eram moradores da região central, porém naquela situação mantinham relações com o ambiente opostas às observadas em outras circulações na região. O “gay” que, anteriormente, circulara comigo na região me apresentando os estabelecimentos

GLS e contando suas histórias de vida de dissidência sexual, *mantinha a linha* contida e nada comentava sobre as referências sexuais da rua. Seus amigos “gays”, por sua vez, tentavam se integrar ao universo simbólico evangélico, faziam comentários sobre o culto, cantavam músicas e contavam suas experiências em igrejas evangélicas sem fazer menção às suas condições sexuais. Os “héteros”, por sua vez, se *jogaram* no ambiente, estavam completamente animados. Brincavam, se empurravam, pulavam uns nos outros, se estapeavam, muito mais agitados do que os demais. A menina, mais próxima dos “gays”, interagia com os dois grupos. Andando juntos, os familiarizados com a região faziam questão de manter certo distanciamento em relação a ela, enquanto os “estranhos” pareciam muito mais familiarizados.

Segundo uma jovem informante, na igreja há uma “cesta básica” de interdições e prescrições para a experiência afetivo-sexual na juventude, o que tenho denominado de agendamento da sexualidade com aspectos temporais e modulares, condensados a partir do seguinte postulado: *exercício do sexo pós-nupcial apenas entre duas pessoas de gosto afetivo-sexual de sexos opostos*. Contudo, a estratégia eclesial, compartilhada por pastores, líderes adultos e jovens, é não dizer de imediato aos novos convertidos e visitantes o que “não é permitido” e definido como “carne” na polarização cosmológica “espírito” e “carne” referentes ao agendamento da sexualidade. Nesses aspectos, o discipulado coletivo é uma espécie de sociabilidade controlada, repleta de intenção e nada desinteressada (BOURDIEU, 1996a, 1996b). Por meio dele, busca-se estimular a aproximação e a familiarização entre os sujeitos (“tornarem-se amigos”) favorecendo a criação de um *ambiente de confiança* para “consolidar” o jovem dentro da igreja, de modo que ele possa, com o tempo, reconhecer, em si mesmo, aquilo que é pecado, bem como perceber a necessidade de relatar suas experiências dissidentes e receber os cuidados de seus socializadores.

Ter um grupo de amigos, sentir-se acolhido, ter um lazer na cidade, funcionam como pontos de partida para que o jovem possa se inserir num circuito de cuidado, de trocas simbólicas em torno do *ethos privado* (DUARTE, 2005). As práticas socializadoras para a adesão ao agendamento da sexualidade preservadas pela igreja se baseiam em processos comunicativos, iniciados no lazer, nas festas e nos cultos e intensificados em um *ambiente de confiança*, para que os “testemunhos de vitória” dos socializadores e os relatos de experiências dos jovens possam se encontrar.

Em outras palavras, o cuidado (a socialização) para a sexualidade é desenvolvido, majoritariamente, na relação entre líder e discípulo, entre pastor e ovelha, em um ambiente comunicacional que deve(ria) funcionar, tipicamente, da seguinte forma: o socializador disponibiliza manifestações de carinho e atenção, o jovem recebe essa intenção e retribui com suas experiências dissidentes, aquelas que lhe incomodam. A partir disso, o jovem é aconselhado a seguir a parte cosmológica do perdão e iniciar uma nova troca simbólica, esta

com o Sagrado, que na verdade serve, em grande medida, para atenuar a tensão com a comunidade. Segundo Setton (2009b), no processo socializador, essas trocas aproximam os sujeitos como parceiros. Vale dizer, a comunicação entre sujeitos, a intersubjetividade, a sociabilidade entre eles compõem, ainda que de forma tensa, o circuito de dádivas, fundamentais para os propósitos da igreja.

Muitos jovens procuram seus líderes para serem cuidados na adesão ou “reconversão” de seus percursos sexuais. Buscam um argumento convincente, capaz de balizar suas experiências. Os socializadores, por vezes, lançam mão de seus testemunhos de vida, suas superações, nem sempre relacionadas à sexualidade, para comprovar que é possível a adequação e a adesão.

Entrevista

Elias: Mas o que você falou para ele [discípulo que tem “questões gays”]?

Menino: Então, eu disse para ele se afastar daquilo que fazia ele pensar em outro menino, tipo ir às baladas que têm gays, ficar muito tempo na internet, para vir mais na igreja, que as festas da Sara são boas, tem gente bonita, bons DJ's. Disse para ele procurar o pastor que ele ia ajudá-lo. Orar para que a família dele se rendesse aos pés do Senhor, os amigos também. Falei para ele relaxar que Deus ia fazer a obra [a reconversão de gosto] na vida dele. Eu dei vários exemplos meus, do que eu consegui superar, para ele ver que também era possível¹³².

Resumindo: os jovens, nesse processo comunicacional, refinam suas categorias de julgamento a fim de discernir entre “carne” e “espírito”, bom e ruim, Sagrado e profano, adequado e inadequado para suas experiências sociais¹³³. O evangélico que possui um estilo de vida cristão deve saber classificar as experiências sociais, tal como o gosto (BOURDIEU, 2003, 2008), entre bens “vulgares” e bens “distintos”, pecado e santidade; prescritivamente, deve saber compor suas experiências a partir da dualidade espírito-santidade.

Nesses termos, o cuidado da sexualidade na igreja evangélica é baseado, sobretudo, na “palavra de Deus”, em uma linguagem própria para denominar as convenções institucionalmente formuladas. Sobre esses aspectos, faz sentido a colocação de Peter Berger (1985), segundo o qual toda linguagem empírica constitui um *nomos* em formação ou uma consequência histórica da ação nomizante ao longo das gerações. Seguindo a pista ofertada

¹³² O cuidado socializador para reconversão de gosto afetivo-sexual da parte dos meninos “heterossexuais assumidos” é bastante experimental e pouco se conhece do “universo gay” e suas “artimanhas” (banheiro público, clube de sexo de homens, dark room etc.). Segundo dissidentes de modalidade de gosto afetivo-sexual, não se conta ao líder “essas coisas” para que ele não se “assuste”, ou seja, para que o estranhamento, o julgamento e a hierarquização de gostos não sejam maiores, distanciando ainda mais os sujeitos na incitação a “antigos preconceitos”.

¹³³ Digo refinam, pois essas percepções nem sempre se iniciam nas práticas socializadoras da igreja, mas ao longo da vida.

por esse autor, a igreja busca construir um ato nomizante original, baseado na Bíblia, na classificação do que é “carne” e “espírito” na esfera sexual.

Quando esta incorporação original do item numa ordem que inclui outros itens é seguida de designações linguísticas mais distintas (o item é masculino e não feminino, singular e não plural, substantivo e não verbo, e assim por diante). O ato nomizante visa uma ordem compreensiva de *todos* os itens que possam ser objetivados linguisticamente, isto é, visa um nomos totalizante (*Ibidem*, p. 33).

Como lembra Foucault (1988), a pastoral cristã fez passar pelo crivo da palavra todos os fenômenos relacionados ao sexo. Assim, na igreja evangélica, os jovens têm disponíveis discursos que visam confirmar a possibilidade de adesão. Primeiro, a Bíblia fala a “palavra de Deus” a respeito do sexo; segundo, sujeitos, por meio de testemunhos, fornecem provas concretas de superação e adesão; terceiro, o discipulado acolhe os jovens a fim de poderem reconhecer, confessar e pedir perdão por seus pecados. Assim, para atrair o jovem ao agendamento da sexualidade, a igreja o acolhe para que ele possa “falar” sobre suas experiências, receber a “palavra do Senhor”, reconhecer o pecado, pedir e receber o perdão e seguir em frente, vivenciando plenamente o circuito de cuidado e a “palavra do Senhor”.

Porém, antes de continuar a reflexão sobre os aspectos da “palavra” na socialização da sexualidade juvenil, analisando o processo de argumentação existente na relação entre socializadores e socializados, observemos algumas modalidades de socialização, tendo em vista que o sistema de trocas nem sempre funciona como é planejado.

5.5. Com os “outros”, por si e consigo: mediações na socialização da sexualidade entre os jovens

No trabalho de campo, não tive a oportunidade de observar atividades específicas de socialização para a sexualidade entre líderes de jovens e jovens líderes com seus respectivos discípulos individuais, uma vez que a igreja aborda o tema em situações individualizadas (ambientes de confiança) para não constranger os fiéis. Porém, líderes e discípulos, em entrevistas e observações que realizei, relataram suas impressões sobre essas situações e como elas funcionam. A partir disso, refletirei sobre três modalidades de cuidado (compartilhado, autônomo e auto-cuidado) como forma de analisar o universo vivido pelos jovens e as alianças simbólicas estabelecidas.

Entrevista

Elias: Qual foi o tema mais complexo que um discípulo trouxe e que você não conseguiu resolver?

Menino – Jovem líder – 01: Vários. Então, chegou um menino que estava vivendo alguns conflitos sobre a questão G (Gay). Aí, não sabia bem como lidar com isso. Nunca tinha tido um discípulo com essas questões. Quando ele me procurou, falei para ele: “Vou procurar alguém que possa te ajudar”. Ele continuou sendo meu discípulo, mas não tinha como eu trabalhar isso com ele. A igreja tem psicólogos, pessoas experientes que podem auxiliar essas pessoas. A Sara é uma igreja bem preparada para lidar com isso.

Elias: Na questão afetiva quais são os principais problemas que os jovens trazem a você?

Menino – Jovem líder – 02: Eles têm dúvidas de todos os tipos: “quando namorar?”, “quando está gostando de alguém”, “se pode namorar ou não”. Eu defini com os meus discípulos que só pode namorar depois dos 18 anos. Pois, aí, se tem mais responsabilidade. Tem que ter responsabilidade, pois namoro é para casar, não é? Quando o problema é mais difícil de resolver, peço ao pastor para tratar. Falo para agendar com a líder ou com o pastor. Pois eles têm mais experiência do que eu, pois eu nunca namorei. A gente ora junto, para saber se é da vontade de Deus. Os pais também têm que autorizar, mesmo se não forem evangélicos, pois Deus deu autoridade aos nossos pais. Eu aconselho meus discípulos a não namorarem por empolgação ou porque está todo mundo namorando.

A sexualidade é um tema que incita diálogos e conflitos entre os diferentes ciclos da vida e dos sujeitos. Para a vivência do agendamento da sexualidade, é demandado ao jovem fazer consultas recorrentes aos seus líderes sobre os processos e os caminhos trilhados nessa esfera cultural. Por sua vez, os jovens líderes, sujeitos de destaque na Visão G12, são duplamente demandados; primeiro, para que deixem alguém cuidar de suas sexualidades e, segundo, para o cuidado das sexualidades de outros jovens. Porém, diante da inexperiência ou da complexidade dos casos trazidos pelos jovens discípulos, eles passam aos adultos a tarefa de aconselhamento.

Nesse sentido, os jovens líderes operam como porta-vozes ou mediadores acerca de decisões a serem tomadas no relacionamento afetivo-sexual. Não se trata de um processo tranquilo, pois os jovens discípulos chegam a eles com os mais diferentes temas ou com os mesmos conflitos vividos, nem sempre sabendo como encaminhar as questões propostas. Com isso, ocorre uma espécie de *cuidado compartilhado* entre jovens líderes e líderes de jovens (adultos).

Os jovens líderes, enquanto são vistos como porta-vozes do programa institucional, são tidos (e muitos se veem) também como inexperientes na temática afetivo-sexual. Os adultos, ao passo que são vistos como os principais porta-vozes das interdições na sexualidade, são tidos também como mais experientes. Os adultos são reconhecidos, principalmente por aqueles jovens líderes mais comprometidos com a Visão G12, como autoridades legítimas e possuidores de uma maior familiaridade com o mundo e os costumes (ARENDDT, 1987) da igreja, noção que, posta em prática, visa o afinamento entre o

programado e o vivido. Nesses termos, parece interessante o ensaio de Walter Benjamin (2005) intitulado *Experiência*:

Travamos nossa luta por responsabilidade contra um ser mascarado. A máscara do adulto chama-se “experiência”. Ela é inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma. Esse adulto já vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão. Ficamos, com frequência, intimidados ou amargurados. Talvez ele tenha razão. O que podemos objetar-lhe? Nós ainda não experimentamos nada (*Ibidem*, p. 21).

Caderno de campo

Outra forma de mediação seria a consideração da importância em relação à autoridade dos pais e da igreja na socialização do jovem. Embora a igreja diga que privilegia a autoridade socializadora dos pais, acaba prevalecendo o peso daquela instância que valoriza o programa institucional. Um dos princípios valorizados se refere à aprovação dos pais e dos líderes, após a aceitação do Sagrado (claro que isso se refere sempre aos casos de gosto de sexo oposto, pois, segundo a lógica evangélica predominante, nos demais casos, nem se cogita a aprovação do Sagrado). Os propósitos e a presença do Sagrado na vida de um jovem casal são frequentemente anunciados na aceitação dos pais e dos líderes. “Como se sabe que Deus aprovou?” A resposta seria: “a gente sente se é ou se não é de Deus”. Mas esse sentimento é reforçado pela aprovação ou reprovação dos adultos, visto que os líderes e os pais (mais que os líderes) são considerados pessoas que possuem “autoridade espiritual” sobre os jovens em suas decisões, ou seja, os adultos (ou os mais velhos) possuem uma dimensão sagrada de autoridade. Nos casos em que os pais não possuem condutas próximas àquelas sistematizadas no programa institucional da igreja, os líderes (jovens e adultos) tentam conquistar ainda mais “autoridade” no cuidado (socialização). Apesar de não se assumirem como substitutos dos pais, consideram possuir mais responsabilidades na disputa com as diferentes instâncias de socialização. Contudo, a estratificação permanece a mesma, adultos considerados mais responsáveis do que os jovens no tema da sexualidade. Na esfera da sexualidade, o adulto é, por vezes, o “outro” do jovem, mas este “outro” pode ser um jovem líder que ocupa o papel de socializador e provocador de estranhamentos constantes em relação à sua experiência social.

As trocas simbólicas existentes no processo de socialização, longe de serem apenas espontâneas e constitutivas dos laços sociais, expressam o caráter interessado e ideológico das alianças (SETTON, 2009b), revelando hierarquias e classificações entre os sujeitos. Por vezes, manifestam aquilo que são prerrogativas dos antigos ou mais experientes ou dos que possuem “mais poder e ou autoridade sobre o que se oferece ou se disponibiliza simbolicamente”, ou ainda daqueles que têm em excesso e podem doar sem que lhes façam falta, “pois, ao contrário das trocas materiais, a dádiva simbólica faz circular projetos e crenças”. (*Ibidem*, p. 50).

Entrevista

Menina – jovem líder: Minha discípula começou a namorar e percebi que estava com aquele fogo todo. Esses meninos de 13, 14 anos são assim, quando começam a namorar não sabem os limites. Então, quando fui discipulá-la, eu falei para se cuidar, se valorizar, saber o lugar dela enquanto mulher. Pois se não tomar cuidado, rapidinho estará grávida. Então, eu falei para ela se prevenir e ir à ginecologista.

Elias – Falou para usar camisinha?

Menina: Falei. Pois não adianta eu dizer para ela não fazer sexo. Ela vai fazer. Então, eu tenho que aconselhar a se prevenir. Acho que é melhor assim. Sou contra essa coisa de ficar martelando “não pode”, “não pode”, pois ela vai fazer. Por conta desse “não pode” é que as igrejas evangélicas são campeãs em meninas grávidas.

Há jovens líderes que, no cuidado de seus discípulos, negociam diferentes programas de socialização e não se limitam ao agendamento da sexualidade proposto pela igreja. Alguns desenvolvem uma espécie de *cuidado autônomo*, cujo caráter é ora convergente ora divergente, o que pode implicar na perda de força simbólica ou de espaços espiritual (SETTON, 2009b) da autoridade dos adultos no processo socializador e uma agregação de prestígio em relação aos discípulos.

Resumindo, no momento em que os jovens exercem o ofício de socializadores, não são porta-vozes apenas do agendamento da sexualidade eclesial, mas também de um agendamento próprio, resultado das concordâncias e discordâncias a respeito dos princípios propostos pelas diferentes instâncias sociais que influem culturalmente sobre suas experiências. Isso ocorre porque os jovens líderes possuem uma *visão cruzada* sobre o tema da sexualidade, revelando a interdependência entre as categorias de julgamento. Assim, os jovens são porta-vozes de suas próprias “boas novas”, experiências, percepções e formas de ver um assunto.

Considerando, parcialmente, as especificações das experiências dessa jovem líder, é interessante observar que ela estudou em uma escola com jovens feministas que trabalhavam, junto às estudantes, temas sobre a prevenção à gravidez, descriminalização do aborto e direitos das mulheres. Não se trata de afirmar que essa jovem possua uma vivência sexual tranquila, pois, no cotidiano, ela percebe tensões próximas às vividas por suas discípulas, uma vez que, por “fazer sexo” pré-nupcialmente, se considera e é considerada dissidente no agendamento da sexualidade compartilhado tanto pela igreja quanto por sua família. Ela tem muito clara a noção de pecado. Porém, a partir da “auto-análise” que faz da sua experiência de socialização, ela percebe que o fato de conhecer a interdição do sexo pré-nupcial não reduz o desejo de “fazer sexo”. Assim, atua como mediadora com certa autonomia, cruzando “valores modernizantes” de reivindicação dos direitos das mulheres quanto à prevenção da gravidez com a preservação de “valores da igreja” contrários ao direito de escolha da mulher em relação ao aborto.

Nessa direção, Bernard Lahire (2002, 2006) observa uma tendência dos sujeitos a resistirem às disposições culturais programadas, pois é constante a mobilização de interesses em direções opostas e a existência de referências culturais concorrentes. Assim, os esquemas de ação da jovem pesquisada, bem como sua disposição de *habitus* na esfera afetivo-sexual resultam da coerência dos princípios de socialização interiorizados (BERGER, 1985) e compostos – assim como música *pop*, uma hibridação de referências conceituais e culturais –

ao longo de sua experiência social (DUBET, 1994). Contudo, diferentemente de Lahire, percebo que a pluralidade, a contradição e a heterogeneidade dos mundos sociais em que a jovem vive (família, igreja, escola e, mais recentemente, a universidade, o grupo de amigas, namoro) contribuem para que possa, simultânea e sucessivamente, organizar seu estoque de esquemas de ação ou de *habitus* de forma híbrida (SETTON, 2009b) e dinâmica.

Outra modalidade de mediação na socialização para a sexualidade na juventude pode ser encontrada em uma espécie de *auto-cuidado*. Alguns jovens, tanto de gosto afetivo-sexual de mesmo sexo como de sexo oposto, optam por não colocar suas experiências sexuais no circuito de socialização para serem cuidados por um “outro” que não partilha das mesmas visões acerca do tema.

Entrevista

Elias: Você conversa com alguém sobre sexo? Já falou com o pastor que você faz sexo com a (nome suprimido)?

Menino – gosta de menina: Eu não. Para que eu vou falar? Eu sei o que vou ouvir.

Elias: Mas já te procuraram para tratar do assunto?

Menino: Não. Acho que têm medo de mim. Acham que eu sou meio grosso, não sou de ficar dando espaço para as pessoas invadirem a minha vida.

Conversa no MSN

Elias: Você conta alguma coisa [sobre sexo e gosto afetivo-sexual dissidente] para a sua líder?

Menina – gosta de menino: Não!!!!!! Ainda não vou contar isso, né!

Elias: Sei...

Menina: Não quero que fiquem no meu pé. Toda hora vai ter alguém para conversar comigo. Estou me resolvendo sozinha.

Nesses casos, parte dos jovens procuram amigos externos à igreja ou os próprios companheiros de sexo para a resolução das tensões e dos conflitos, enquanto outros tratam consigo mesmos as questões. Cada sujeito possui uma especificação que o faz ou não confiar a sexualidade ao cuidado de outro no ambiente da igreja. As especificações da experiência social do jovem da entrevista acima são interessantes para observar suas posturas. Ele foi criado sozinho pela mãe sem diálogo sobre o tema; é o filho mais velho e não teve irmãos com quem pudesse compartilhar impressões a respeito da vida afetiva; ainda é membro de um grupo de jovens rapazes que não aprofundam as discussões sobre as relações afetivas possíveis entre menino e menina, ficando apenas em questões básicas, como apontadas por ele: “quantas que você já pegou?”, somente esse tipo de assuntos. Tudo isso combinado com uma personalidade pouco aberta para a intervenção alheia.

Já no caso da menina, trata-se do famoso “armário”. O fato de não ter “saído do armário”, principalmente para as pessoas mais próximas a ela, impede que estas, ao terem

ciência de seu gosto afetivo-sexual, iniciem um processo de cuidado. Contudo, pelo fato de um ou uma jovem desenvolver performances corporais tidas como exclusivas para o gênero oposto, faz com que ele ou ela tenha a sexualidade controlada pelos demais jovens e líderes (adultos e jovens). A pessoa sente o controle alheio, mesmo que a igreja, propositalmente, busque ser acolhedora dos dissidentes. Ela se sente inadequada e desviante por ter ciência dos princípios da igreja ou, ainda, por perceber falas homofóbicas, não dirigidas à ela, de determinados jovens da igreja que escapam do princípio de respeito no cuidado dos dissidentes. Assim, suas performances corporais funcionam como um discurso de delação sobre um suposto gosto dissidente.

As cenas descritas acima nos levam a entender que esses sujeitos são participantes ativos da elaboração de sua disposição afetivo-sexual. Processo que resulta do trabalho individual e coletivo, revelador de trocas simbólicas entre os sujeitos e os universos sociais vividos. Assim, a disposição afetivo-sexual é constituída numa dinâmica processual de afirmação e ou de negação da reciprocidade de conteúdos e práticas entre jovens, adultos, líderes e discípulos. As estratégias da igreja e dos jovens visam manter certo equilíbrio das relações com os outros e consigo mesmo.

Nesse sentido, as considerações de Guy Vincent (2004) são pertinentes, quando propõe o uso do verbo reflexivo socializar-se, por considerar que ele exprime um modo particular de estar, construir e relacionar-se com e no universo social. Seguindo suas pistas, percebe-se que os jovens não vivem meramente uma “produção” e “reprodução” na esfera afetivo-sexual, mas uma interiorização, produto das trocas simbólicas, um processo permanente de se fazer, refazer-se e se desfazer. A parceria com um “outro” legítimo tende a manter o circuito de socialização mais ou menos estável, reafirmando as posições de cada sujeito no processo; a autonomia no cuidado do “outro” pode ser, em si, resultado do cruzamento de referências culturais diversas; o auto-cuidado é uma forma de romper com os princípios de retribuição colocados no cuidado socializador-socializando, sendo de forma mais intensa seu próprio socializador ao criar seu circuito particular de socialização (relacionamentos afetivos e pornográficos; instâncias relevantes para a construção do gosto e dos exercícios do sexo, por exemplo). A partir desses apontamentos, é possível entender que a socialização pode se realizar, assim, de diferentes modos, incluindo dissidências e adesões, alianças ora rompidas ora reatadas pelo circuito de dádivas envolvendo a cosmologia do perdão.

5.6. Válvulas de escape: sentir, falar e contra-argumentar

Em todas as situações em que conversei com os jovens acerca da sexualidade, independentemente da relação estabelecida com os socializadores, havia o cuidado – para alguns, um cuidado inicial, para outros, permante – de não se desviar dos princípios ensinados pelos líderes, observando sua condição de ovelha em seguir os comandos do pastor. Esse receio dos jovens resulta do próprio reconhecimento de que as dissidências são capazes de desestabilizar o circuito de trocas simbólicas, distanciando os sujeitos da comunidade de fé, afetando em maior ou menor grau a relação com o Sagrado.

Entrevista

Elias: Como vocês se sentiam durante e depois de fazerem sexo?

Menina – gosta de menino: Quando se está fazendo, é aquela coisa, é o máximo. Mas quando termina vem aquele sentimento de culpa. Batia uma tristeza. Era aquela coisa, a gente fazia e depois chorava.

Menino – gosta de menino: Eu ficava assim: hoje, eu não vou pensar em homem. Mas quando eu via, eu já estava pensando. Passava alguém, ops!, já estava pensando.

Menino – gosta de menina: Todo domingo eu fazia um compromisso: “eu não vou me masturbar mais”. Isso, no domingo, mas, na terça, já tinha caído em pecado de novo.

Tristeza, choro, culpa são sentimentos recorrentes entre os jovens, especialmente aqueles em início de carreira sexual e religiosa. Tomados por um sentimento de vergonha, por terem pecado, mais intenso ainda, se prostituído, resultado da subjetivação de categorias de julgamento atribuídas como ensinamentos do “Poderoso Deus”¹³⁴, do “grande Eu Sou”¹³⁵, mediador “onisciente, onipotente e onipresente”¹³⁶ do processo de socialização, esforçam-se para, mesmo que por pouco tempo (alguns, por um curtíssimo tempo, um, dois dias, ou horas), experimentar e viver os princípios propostos pela igreja. Daí, a importância do perdão para a reintegração dos vínculos com o Sagrado. Nessa direção, Nibert Elias (1993) elucida:

¹³⁴ “Todo Poderoso” é uma música do cantor e compositor evangélico David Quinlan. Na SNT, ao cantá-la, as pessoas ora levantam as mãos, ora colocam-nas sobre o peito, às vezes com os punhos cerrados, movimentam seus corpos, em performances que tentam exprimir a intensidade das palavras e que os versos cantados são os mais profundos sentimentos de amor, que também traduzem a condição de necessitados e subservientes dos adoradores.

¹³⁵ Lembre-se da música da epígrafe: “Eu Sou” é o nome auto-atribuído por Deus ao aparecer a Moisés solicitando que ele fosse seu porta-voz junto ao povo de Israel na peregrinação ao Egito.

¹³⁶ A partir do que está escrito, por exemplo, em Hebreus 4:13; em Jeremias 23:24 e em Salmos 135:6, a interpretação cristã da Bíblia informa que onisciência, onipresença e onipotência são três atributos creditados somente a Deus, o único que agregaria as capacidades de tudo saber, de estar presente em todos os lugares ao mesmo tempo, tendo poder infinito.

A vergonha tira a coloração específica do fato de que a pessoa que sente a fez ou está prestes a fazer uma coisa que a faz entrar em choque com as pessoas a que está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expresso no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião (*Ibidem*, p. 242).

Percebe-se que os sujeitos da socialização não se limitam apenas aos jovens e aos líderes da fé. Deus é integrante privilegiado do processo, visto que é ele (ou a partir da noção do Sagrado) quem normatiza e classifica as ações entre “coisas da carne” e “coisas do espírito”. Ele é o sujeito fonte geradora das categorias de percepção do cristão. Não por acaso, Deus é considerado análogo à figura do pai, de acordo com um modelo de família tradicional. Em suma, os irmãos e demais parentes podem influir sobre o processo de socialização dos filhos, mas é Deus quem autoriza, normatiza, aprova ou reprova as ações, pois segundo a orientação bíblica, “é dele, por Ele e para Ele que são todas as coisas”¹³⁷.

Nessa lógica de família, a igreja figura como mãe submissa àquele que é o “cabeça” da casa. Ela é responsável pelo cuidado cotidiano, atende às necessidades especiais dos filhos e orienta suas ações a partir dos princípios valorizados pelo chefe do lar. Assim, por maior que seja a afetividade entre os filhos e a mãe, nesse modelo, eles sabem a quem realmente agradam ou desagradam suas ações. Por essa razão, por maior que seja o conflito em torno da sexualidade entre os jovens e a igreja, a dimensão mais intensa desse conflito é vivida na relação com Deus.

Apesar da centralidade da “palavra de Deus”, a socialização da sexualidade na igreja não se limita aos conhecimentos bíblicos, mas articula-se também com as construções sociais acerca do tema. Cada socializador constrói um tipo de conteúdo para utilizar no cuidado dos jovens. Os argumentos são, por vezes, fusões entre disposições valorizadas pela Bíblia e argumentos disponíveis nas demais instâncias sociais ou formulados a partir das próprias experiências de socialização como socializador e, simultaneamente, socializando.

No âmbito da instância socializadora familiar, alguns jovens relataram que possuem certa facilidade em conversar sobre a sexualidade com parentes, mas a maioria deles tem dificuldades em abordar o tema com familiares e adultos, visto que em muitos casos os jovens vivenciam dissidências em relação às orientações programadas pelos socializadores. Hamel (1991) aponta a mesma dificuldade em se falar de sexualidade no âmbito da família, pois o

¹³⁷ “Porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém.” Trata-se do texto bíblico, escrito em Romanos 11:36. Essa mensagem é ressaltada na canção “A Ele a Glória”, interpretada pelo grupo musical evangélico *Diante do trono*.

assunto é provocador de reações emocionais intensas e contraditórias, ameaçando instituições fundantes da família, da moralidade e da convivência social (HAMEL, 1991, p. 99).

Na medida em que o diálogo possa estimular um conflito com aquele que tem maior autoridade no processo de socialização, os jovens evitam informar suas experiências dissidentes a fim de manter em equilíbrio as relações entre os sujeitos. As dificuldades para tratar dos assuntos da sexualidade na família, especialmente com pais e mães, vão desde não saber como iniciar uma conversa, passando por considerar os pais conservadores e inadequados, chegando às tentativas frustradas de discutir a questão.

Conversa no MSN

Elias: Você já tentou falar com alguém da sua família sobre sexo?

Jovem menino – gosta de menina: Com a minha mãe.

Elias: E aí? O que ela falou? Como foi?

Menino: Já veio me perguntando: “Você está fazendo sexo? Agora quer que eu seja avó? Não vou criar moleque seu não”.

Elias: E aí o que você falou?

Menino: Aí, não rola de conversar. Já veio me acusando. Deixei pra lá. Eu converso com meu irmão mais velho. Ele é mais cabeça. Com o líder também.

Elias: Você conta tudo da sua sexualidade para o seu líder?

Jovem Menino – gosta de menino: Claaaaaaaaaaro que não! Conto só o que dá para contar.

Elias: Você já contou para ele que fez sexo na rua? Em público? Com mais de um cara?

Menino: Não, não. Não tem clima para contar isso. Conto mais sobre as minhas crises. Pois se contar tudo que eu já fiz, ele perde os cabelos da cabeça. Ele fica louco.

Elias: Literalmente louco. (Risos)

Elias: Como é a abordagem sobre a sexualidade? Como vocês chegam nos jovens?

Pastora – líder de jovens: Eles nos procuram quando estão com algum desconforto ou problema. Aí, a gente acompanha, orienta, aconselha, ora junto. Tem problemas os mais diversos. Menina que termina com namorado, dúvidas sobre sexo, casamento, tudo.

Elias: E se o jovem não quiser seguir a orientação?

Pastora: Aí, é com ele e Deus. A gente tenta ajudar, mas só muda quem quer mudar. Eu pergunto se está tudo bem; se ele fala que está, eu não posso insistir. Eu tenho que acompanhar e respeitar o tempo de cada pessoa.

Elias: Quais foram as estratégias que te recomendaram para não fazer mais sexo com seu namorado?

Menina – gosta de menino: Várias, como ligar antes de ir, ir apenas quando tem mais alguém em casa, não ficar muito tempo sozinha com ele. Eu li um livro em que a autora dizia que a gente sempre tem que ter uma bola de beisebol. Quando vem aquele assunto, você tem uma bola e arremeça. Tem uma colega que faz umas metáfora com comida, ela é louca. Se manga com leite faz mal é melhor não comer manga.

Elias: Mas manga com leite não faz mal.

Menina: Ela é louca.

Mesmo entre aqueles jovens que conversam em família sobre sexualidade, é recorrente privilegiar outras pessoas próximas para o relato das experiências sexuais. Contudo, os jovens

também não contam aos socializadores “aquilo que eles não possam aguentar”¹³⁸; por outra: os jovens revelam aos socializadores (da família e da igreja) apenas aquilo que julgam possível para o diálogo e a manutenção do equilíbrio das interações. Há uma correspondência de estratégias no conteúdo da comunicação entre eles. Os socializadores desafiam os jovens a viverem nos marcos do programa institucional de socialização; por sua vez, os jovens desafiam os socializadores a compreenderem suas dissidências sem desequilibrarem as interações. Assim, se os socializadores desafiam os jovens apenas naquilo em que os discípulos podem “aguentar”, os socializados contam apenas aquilo que os socializadores podem “aguentar”.

Os jovens, na busca de cuidado e conforto junto aos socializadores, não revelam a eles o detalhamento das experiências geradoras de grande estranhamento, como, por exemplo, lugares menos convencionais que uma casa, quarto e cama em que uma pessoa possa fazer sexo com a outra. Fica para o socializador (em maior grau, adultos e jovens que não tiveram uma sociabilidade não-evangélica ou uma sexualidade dissidente) a ideia de que o jovem somente se relaciona sexualmente com pessoas do mesmo sexo se for às baladas não-evangélicas ou se for à Parada do Orgulho Gay ou andar em companhia de outros dissidentes. Dessa forma, as práticas sexuais em um banheiro público não são reveladas ao socializador, pois, de modo homólogo, é um desafio que se pode não “aguentar”.

Portanto, essa homologia entre posições do jovens socializados e dos socializadores se caracteriza pela não literalidade das informações passadas, visto que ambos os lados teriam dificuldade em compreendê-las e o processo de estranhamento entre socializador e socializado seria ainda maior. Assim, muitos jovens informantes compartilham o cuidado de suas sexualidades com outras pessoas; em vez de compactuar com os socializadores da igreja, valorizam outros amigos que possam olhar com menor estranhamento para as suas experiências. Privilegiam amigos não-evangélicos que vivenciam as mesmas condições, cuidando para que suas dissidências em relação ao programa da igreja não impeçam a conversão deles.

Nessa busca de conforto e respostas para os conflitos em torno do sexo, aqueles que desejam viver na dissidência e ao mesmo tempo compartilhar os outros símbolos sagrados da igreja se inserem parcialmente no circuito de dádivas, contando parcialmente suas vivências

¹³⁸ Os socializadores enfatizaram que desafiam os jovens a todo o tempo; contudo, não com “aquilo que [os jovens] não possam aguentar”. Nesse caso, parece que a recíproca é verdadeira.

ou se inserindo nele. Desses, há os que buscam construir estratégias de contra-argumentação visando atenuar seus conflitos.

O agendamento da sexualidade da igreja não inclui estímulos ao uso de preservativos para evitar as doenças sexualmente transmissíveis (DST's) e a gravidez, visto que não se planeja que os jovens exercitem o sexo com parceiros antes do casamento. Contudo, os jovens que se desviam do tempo e do módulo do agendamento da sexualidade compreendem que o fato de usarem preservativo atenua as consequências do exercício dissidente. Todos têm consciência dos chamados “efeitos perversos” atribuídos ao exercício do sexo (“gravidez indesejada”, DST's, envolvimento afetivo geradores de conflitos, casamento sem amor). Assim, por mais que a dissidência afetivo-sexual tensione as interações entre socializadores e socializados, por mais que exista um conflito do sujeito consigo mesmo, por ter subjetivado a interdição como uma ordenança do Sagrado, a ideia de que usam o preservativo ou exercitam o sexo com a pessoa com a qual pretendem se casar não atenua os conflitos com a igreja ou com Deus, mas atenua a relação tensa do sujeito consigo mesmo.

Entrevista

Menina – continuando o raciocínio acerca do choro depois do sexo: Mas o que eu ficava pensando era assim: “Estou fazendo sexo com meu namorado, a gente se previne. Por que não pode?”

Elias: Você pode fazer sexo e sua irmã não pode?

Menino – gosta de menina: Eu faço sexo com minha namorada; não posso, mas faço, sou homem. Faz parte. Eu vou casar com ela. Agora minha irmã é minha irmã. Deixa um cara mexer com ela. Tem que se ver comigo.

Elias: Um tanto machista a sua posição, não é?

Menino: É claro! As mulheres estão conquistando muita coisa e nós homens quase nada.

Elias: Ainda se faz homens como antigamente [risos]

Nessa medida, aqueles que possuem gosto afetivo-sexual por pessoas do mesmo sexo não conseguem atenuar todos os seus conflitos. Relata um jovem que gosta de menino: “Eu faço sexo com camisinha, isso me deixa mais tranquilo, mas a questão não é essa, mas com quem eu estou fazendo. Esse é o problema”. Uma parte dos conflitos é atenuada pelo uso de preservativos, mas, como o sexo é exercitado com pessoas do mesmo sexo, com as quais está interdito estabelecer o vínculo conjugal, a outra parte não é atenuada, pois a dissidência, como temos mostrado, nesse caso, é tida como um duplo desvio (modular e temporal)¹³⁹.

Em suma, o jovem sabe reconhecer a dissidência em sua conduta, não apenas pela interiorização da cosmologia “carne” e “espírito” ensinada pela igreja, muito significativa e

estimuladora de conflitos profundos, mas, sobretudo, porque agrega-se aos seus conflitos o fato de outras instâncias sociais também utilizarem classificações dualistas das experiências sociais no âmbito da sexualidade (FRY, 1982). Assim, o jovem dissidente busca num “outro”, estranho à sua fé, mas familiar à sua dissidência, esclarecimentos sobre sua experiência social a fim de poder, consigo mesmo, familiarizar-se com a dissidência e tentar articulá-la à sua experiência de fé. Uma manobra um tanto difícil, visto que, diante do sincretismo religioso atual (SANCHIS, 2001) e da organização ativa e visível dos movimentos sexuais e de gênero (SIMÕES, FACCHINI, 2009), a igreja evangélica reage lutando contra a hibridação dos princípios bíblicos com outros valores culturais emergentes em nossa época, especialmente com aqueles relacionados à sexualidade. Não menos intensa é a reação de muitas famílias sobre as dissidência de seus filhos. Assim, os sujeitos munidos de informações adquiridas em diferentes instâncias sociais contra-argumentam na tentativa de construir outras estruturas compreensivas para suas disposições de *habitus*. Contudo, apesar de haver muitas semelhanças entre os jovens dissidentes do tempo e do módulo do agendamento da sexualidade em relação às estratégias de se inserirem ou não no circuito de socialização da igreja, a constituição da válvula de escape é sempre mais complexa em se tratando dos que se desviam do gosto de sexo oposto, dada a hierarquização, não declarada, mas efetivada e sentida do que é “pecadinho” e do que é “pecadão”, impondo aos dissidentes modulares mais vergonha, culpa e sofrimento.

5.7. Proibido proibir proibindo (Parte II): o controle cuidadoso e o cuidado controlado

Todavia, a busca pelo socializador em situações de tensão nem sempre objetiva a adequação, mas é uma busca “utópica” de legitimação da prática dissidente por parte do socializador, uma forma de tentar encontrar na fala do “outro”, institucionalmente credenciado, no socializador, no líder (jovem e adulto), pastor, um conforto para suas experiências dissidentes; se possível, ouvir: “vais e continuas assim”. Ao tratar esse fenômeno como utópico, quero dizer que, entre os evangélicos “mais fervorosos” (aqueles que aderem mais), seria um tanto constrangedor para sua reputação ouvi-lo dizer “vais e continuas assim”, pois “seria o mesmo que Jesus dizer, “vais e continuas pecando”. Segundo a líder que relatou

¹³⁹ Para uma leitura mais profunda sobre conjugalidades e parentalidades gays, lésbicas e travestis, cf. GROSSI *et al.* 2007.

esse fenômeno, os jovens procuram os discipuladores para receber conforto, mas não há possibilidade de falar outra coisa senão “a verdade bíblica”. Nesse cenário, a decisão acerca dos destinos a serem trilhados fica nas mãos do sujeito. Como lembrado por um jovem líder: “A gente se esforça mais por aqueles que precisam e desejam a mudança, a gente ensina o caminho, mas a responsabilidade de caminhar ou não é da pessoa”.

Observa-se que parte significativa dos jovens, especialmente “aqueles que desejam realmente seguir a Cristo” (o programa institucional) e os mais novos em idade e em tempo de igreja, busca, “utopicamente”, em seus líderes/discipuladores um conforto para suas experiências dissidentes. Contudo, mesmo que, hipoteticamente, o líder diga que uma dissidência sexual pode ser vivida, a interdição simbolizada pelas fórmulas “está na Bíblia”, “Deus mandou”, “isso é carne, aquilo é espírito”, possui uma eficácia simbólica ainda mais intensa; o desconforto e o sentimento de pecado persistiria, visto que o sujeito já interiorizou (BERGER, 1985) o marco regulatório da vida cristã e a polarização de verdades, “palavra de Deus” e “coisas do homem”, tendo sempre a primeira como parâmetro de conduta correta.

Sob o impacto da “palavra do Senhor”, todos os casos de jovens pesquisados que possuem experiências sociais dissidentes na esfera da sexualidade, ainda que digam lidar bem com a dissidência ou que se manifestem, categoricamente, contra alguns pontos do programa de socialização da igreja, sentem certo “peso do pecado” dada a força simbólica de Deus em suas vidas e, em alguma medida, dada a interiorização dos princípios classificados, classificatórios, hierarquizados e hierarquizantes (BOURDIEU, 2003, 2008): carne e espírito.

Quando os jovens reconhecem que os argumentos disponibilizados pelos socializadores possuem uma reflexão mais ampla que a conclusão “é proibido e ponto final” ou “Deus mandou e não tem discussão”, a adesão aos princípios se torna possível, ao menos durante certo período de tempo. Os socializadores, cientes dessa percepção, constroem e dispensam uma série de argumentos para o convencimento dos jovens. Porém, tanto socializadores quanto socializados reconhecem que o limite está na “palavra de Deus”, enfim, “Deus mandou e é proibido, mesmo”.

Contudo, a igreja se insere em um “espírito de época” no qual o diálogo entre diferentes gerações ou autoridades é tido como prática mais eficaz para as pretensas transmissões de valores que os simples enunciados proibitivos. Regina Novaes (2001) aponta que “alguns dizem que estamos vivendo um tempo de ‘liberdade outorgada’ pelos pais, o que até neutralizaria a rebeldia dos filhos. Mas, na verdade, os lugares dos conflitos geracionais passam a ser outros” (*Ibidem*, p. 198). Os sujeitos têm solicitado um processo mais reflexivo

(GIDDENS, 1991); assim, a argumentação faz parte do protocolo da socialização contemporânea, os sujeitos desejam saber mais do que apenas os enunciados dos princípios, ambicionam o conhecimento dos “por quês” e dos detalhes das interdições postas no quadro geral de condutas.

A igreja pesquisada *tenta* não proibir proibindo ou reprimindo de antemão as dissidências sexuais. Mas, por meio de um processo continuado e compartilhado, visa fornecer um estoque de esquemas de ação baseado na fé e *argumentos de impacto social* (gravidez, doenças, não procriação de filhos entre pessoas de mesmo sexo, sofrimentos psíquicos) que balizem as vivências dos jovens. Esse processo continuado é resultado da percepção da igreja de que as experiências sociais dissidentes na juventude são provisórias e reversíveis, condicionamentos socialmente construídos e passíveis de revisão com mais facilidade do que entre os adultos detentores de categorias de julgamento mais bem delineadas.

Caderno de campo:

A necessidade de argumentação qualificada e de diálogo requerida pelos jovens é percebida pelos socializadores da igreja (adultos e jovens) a partir de suas próprias experiências socializadoras de falta de diálogo bem argumentado. Os líderes adultos, principalmente, afirmam dialogar mais com os jovens para se diferenciarem dos processos vividos junto às suas famílias e igrejas, quando se deparavam com a falta de argumentação e o simples enunciado de princípios. Porém, a diferença para por aí, pois o diálogo se relaciona mais ao método de abordagem do que ao conteúdo, já que, segundo uma líder de jovens, “por mais que, nos últimos anos, a igreja tenha mudado suas práticas (litúrgicas), os valores (sobre sexualidade) continuam os mesmos”.

De modo geral, uma maior autonomia dos jovens de hoje é percebida frente ao mundo adulto, um recorrente descolamento das novas gerações em relação a pontos fundamentais da tradição. Entre os socializadores (jovens e adultos), é reconhecida certa incapacidade do mundo adulto em transmitir valores ao mundo juvenil. Assim, a estratégia da *argumentação de impacto social*, aqueles argumentos tidos como mais comoventes baseados em estatísticas, conhecimentos peritos (GIDDENS, 1991) ou de senso comum, entram no circuito de socialização para potencializar as chances de adesão¹⁴⁰ juvenil aos valores preservados. Com isso, concomitantemente, possibilitam a elaboração da contra-argumentação que, por sua vez, nem sempre é realizada diretamente com o socializador. A contra-argumentação é realizada na maior parte das vezes em diálogos entre pares, amigos e consigo mesmo, três instâncias

¹⁴⁰ Clifford Geertz (1997) aponta que o senso comum é parte de um sistema cultural, social e historicamente construído, sujeito a padrões de juízo também historicamente definidos. Tão bem elaborados, os sentidos comuns ajudam a naturalizar determinados hábitos.

que parecem fundamentais para os jovens pesquisados, sendo que cada jovem tem uma forma própria de articular ou não tais instâncias.

Caderno de campo

A contra-argumentação, por ser mobilizadora de afetos e processos reflexivos, é construída também em situações cotidianas de profundo contato pessoal do jovem consigo mesmo. Em momentos de questionamento, de reflexão executados sem a presença face-a-face com um “outro”, promovem um diálogo mental. Hoje, uma jovem informante, depois de uma série de entrevistas, relatou que pensava mais e por si mesma sobre o tema da sexualidade, ao mesmo tempo em que se colocava questões e interrogações, construindo novos argumentos: “Ontem estava pensando no ônibus: será que é mesmo assim? Porque...”.

Dubet (1994, 2002), Martuccelli (2002), Setton (2005, 2009b) apontam que, no cenário contemporâneo, os indivíduos são desafiados a se construir sujeitos por si mesmos. Consequentemente, pode-se afirmar que os jovens constroem reflexivamente as experiências sociais baseados em uma tradição revista ou no cruzamento de valores preservados e constituídos em tempos recentes. Não é uma tradição *in natura*, nem uma tradição revolucionariamente modificada. Essa tradição revista, que encontramos na experiência social do jovem, é resultado do que chamei acima de *visão cruzada*, contruída a partir da interdependência de suas experiências de socialização, por diferentes influências e registros, via experiências traumáticas, conflitivas ou mesmo por um longo processo de subjetivação de princípios orientadores de comportamentos e condutas. É resultado do trânsito por diferentes polaridades e universos sociais. Atualizando a metáfora de Benedict (1972), pode-se dizer que o jovem, cada vez mais, possui lentes multifocais para compreender suas experiências. Nesses termos, observa-se que o jovem reconhece, através de suas categorias de julgamento, o que é polarizado como “espírito” e “carne”, tanto na igreja como na sociedade, os prazeres gerados pelos vínculos com o Sagrado e com a igreja, bem como os prazeres resultados das experiências sociais dissidentes na esfera da sexualidade.

A tradição cosmológica da igreja não é *a priori* refutada, apenas é interiorizada naqueles aspectos possuidores de plausibilidade (BERGER, 1985). Por essa razão, é possível encontrar, no interior da igreja, assim como jovens “mais fervorosos”, jovens que vivem a dissidência sexual e desenvolvem as experiências de fé. Uma combinação híbrida, refutada institucionalmente, mas articulada pelo sujeito. Assim, podemos concluir que o jovem se constitui em uma arquitetura não linear das relações entre maturidade e juventude, entre tradição e modernidade, entre a preservação e a inovação de valores e práticas culturais,

negociando simbolicamente os princípios disponíveis nas diferentes instâncias socializadoras a que tem acesso.

Nesse processo tenso e sofrido, os jovens são os principais controladores de sua socialização. Trata-se de um *cuidado controlado* por eles mesmos, um socializar-se (VINCENT, 2004). Conhecem os riscos colocados ao circuito das dádivas por suas dissidências com seus socializadores e com Deus. Desviam-se do programa da igreja ao mesmo tempo em que buscam restituí-lo em suas experiências sob novos argumentos. Afastam-se do programa sem que o programa se afaste por completo deles. Rompem com o circuito de dádivas a fim de constituir os bens simbólicos da socialização por si mesmos. Não só buscam elaborar respostas híbridas para suas vivências, mas também procuram o perdão e a restituição dos vínculos quebrados pelo pecado.

Observando o processo de socialização juvenil, a partir desse processo de argumentação e contra-argumentação, percebe-se uma estratégia de *controle dócil* do mundo juvenil, de modo que o jovem se aproxime das normas sem sentir que sua individualidade é organizada e conduzida pelo social e pelas convenções normatizadoras do programa de socialização do grupo no qual está inserido. Na busca por “decidir destinos” para sua sexualidade, os jovens contra-argumentam, controlando docilmente o processo no qual estão inseridos.

5.8. “Uh, terremoto!” Uma rota de fuga teórica para pensar as tensões na socialização contemporânea¹⁴¹.

A socialização da juventude para a sexualidade ocorre por meio da interação social e do contato cultural entre diferentes instâncias e sujeitos. Pensada a partir da noção de fato social total, em Mauss (2003) e em Setton (2009b), observa-se trocas simbólicas e o contexto em que essas trocas ocorrem, bem como os significados atribuídos ao que é trocado. Por meio da observação desses sistemas de trocas interdependentes, confluentes e divergentes, entre instâncias e sujeitos, torna-se possível compreender as estratégias e as tensões existentes.

¹⁴¹ Intitulei esta finalização do capítulo após o terremoto do Haiti, ocorrido no dia 12 de janeiro de 2010. O título “Uh! Terremoto” é o refrão de um grito de guerra dos jovens da equipe Arena 1 da Sara – Rua Augusta, utilizado durante algumas semanas do ano de 2008. Após cantarem “Uh! Terremoto!”, alguns caíam jogados no chão como se tivessem abalado o mundo com a mensagem de Cristo, ou seja, confrontado mundo e igreja, céu e inferno, programas distintos de socialização. Assim, como quando ocorre um terremoto “de verdade” em que o sujeito deve correr para se salvar, os dados, aqui descritos e analisados, permitem inúmeras outras conclusões, mas optei por essa rota de fuga teórica.

Assim, a socialização para a sexualidade, pensada como um circuito de cuidado – “*gente cuidando de gente*” –, nos ilumina para o entendimento das hierarquias, controle, vigilância, adesão e dissidência.

Na igreja, polarizam-se carne e espírito; se oferece soluções para sentimentos de culpa a partir da lógica do perdão; se enfatiza as renúncias como retribuição ao Sagrado. Com isso, busca-se normatizar e indicar as fronteiras e os limites das experiências sociais na esfera da sexualidade, tentando dizer ao jovem que nem tudo pode ser “festa”. Nesse contexto, a festa e a hibridação apontam, inicialmente, para uma abertura cultural, mas, ao mesmo tempo, não se perde de vista o estabelecimento de limites para as licenças. Resumindo, as licenças festivas fornecidas pela igreja aos jovens estariam sob monitoramento permanente, no sentido de controlar seus processos de hibridação no âmbito da sexualidade.

A sexualidade é vista como uma dimensão incontrolável e impulsiva, que, somente por meio de uma socialização contextualizada, com o “espírito de época” de nosso tempo, é capaz de controlá-la, torná-la menos impulsiva e evitar as dissidências. Por isso, na Sara Nossa Terra, é *proibido proibir proibindo*. No “pós-festa”, constrói-se um ambiente de confiança, na Visão G12, para a interação entre pastor e ovelha, onde a cosmologia evangélica – agendamento da sexualidade – possa ser ensinada e gostos dissidentes possam ser “revertidos” para tempos e modulações tidas como naturais. Neste sentido, a igreja constrói socialmente a naturalização daquilo que é construído socialmente – os gostos afetivo-sexuais adequados aos seus princípios bíblicos – e tenta demolir socialmente aquilo que também foi construído socialmente – os gostos afetivo-sexuais dissidentes –, construindo socialmente as noções de inadequação, culpa, vergonha. A igreja contribui, ora, para a “libertação” dos incômodos sociais com a dissidência, ora, provoca mais depressões e “problemas psicológicos”, aquilo que ela tanto diz combater, revelando a eficácia da cosmologia e do sistema simbólico. Assim, não está imune de ser ao mesmo tempo libertadora e perversa¹⁴².

Porém, observa-se que esse processo de socialização ocorre por meio de, pelo menos, três tendências: *cuidado compartilhado* entre instâncias e sujeitos; *cuidado autônomo*, em que o sujeito também socializa outras pessoas a partir de suas experiências de adesão e dissidência; *auto-cuidado* resultante de processos de reflexão e buscas autodidatas sobre um

¹⁴² Sobre o termo *perversa*, em diálogo com os pesquisados, espero que entendam sempre que, quando utilizo palavras tidas como pesadas, no universo, principalmente, dos pastores, para qualificar a igreja, utilizo-as com uma licença antropológica, um compromisso de traduzir não apenas o que dizem os pastores e os jovens mais engajados na visão eclesial, mas, também, de traduzir aquilo que dizem os que sofrem em decorrência dessa visão.

tema. Os jovens apontam para uma baixa influência da família sobre suas disposições afetivo-sexuais. No entanto, é preciso desconfiar dessa afirmação com o seguinte questionamento: até que ponto a família não influi sobre a esfera afetivo-sexual, ou seria uma afirmação que visa negar o poder do adulto, o “outro” de muitos jovens, sobre sua experiência social e, assim, expressar certa autonomia? Nesse caso, parece que o fato da família não conversar sobre sexo, impõe ao jovem o desenvolvimento de outras estratégias de socialização, contudo, as referências familiares persistem relevantes, inclusive, para orientar a transgressão. Em suma, as noções sobre a sexualidade, percebidas pelos jovens em suas famílias, são suas referências para continuidades e rupturas.

Nesse sentido, o encontro antropológico com o “outro” – socializador – e o “outro” – cosmologia – é um contato tenso. Por vezes, os jovens tentam construir contra-argumentos que os libertem de incômodos com a transgressão, porém a noção de que “Deus mandou” possui maior eficácia simbólica e “semeia” no coração dos dissidentes a culpa e a vergonha pelo rompimento da aliança simbólica com o Sagrado. Contudo, os jovens possuem uma *visão cruzada* dos acontecimentos sociais, resultado de suas reflexividades que se operam nas práticas de adesão e dissidência. Nisso, alguns conseguem contribuir para a revitalização, mesmo que lenta, do sistema de simbolização. Assim, a tentativa de controlar docilmente os jovens, por vezes, é abalada pelo fato de que eles também controlam docilmente seus processos de socialização. Ou seja, são ao mesmo tempo controlados e controladores.

François Dubet (2002) aponta a ocorrência de um declínio do programa institucional de socialização, José Machado Pais (2003) considera que ocorre uma re-institucionalização permanente, Maria da Graça Jacintho Setton (2002) observa uma reconfiguração do processo socializador. Essas são algumas tendências teóricas e sociológicas que apontam algumas ocorrências de tensões no momento climático do social. A partir disso, penso as tensões existentes nos processos socializadores contemporâneos semelhantes aos *abalos sísmicos*, pois resultam de trânsitos, contatos e hibridação culturais cada vez mais intensos.

Em outras palavras, o encontro antropológico entre diferentes programas institucionais (placas tectônicas) provocam tensões (tremores) em cada instância ou sujeito (lugar) e a intensidade dessas tensões ocorrem de formas distintas, de acordo com o choque. Nesse sentido, os programas institucionais sempre existirão expressos como cosmologias de sistemas culturais e seus abalos serão sempre resultados dos contatos culturais estabelecidos entre sistemas diferentes ou na resistência de sujeitos em aderir aos seus princípios. Ao contrário dos terremotos e maremotos vistos como fenômenos “naturais”, as tensões no

processo de socialização são resultantes de construções sociais “naturalizadas” que se chocam, provocando o estranhamento. Ou seja, essas tensões resultam de atividades sociais de familiarização e estranhamento do familiar e de familiarização e estranhamento do estranho. É certo que em cada lugar a incidência de tensões ocorre de modo distinto, de acordo com a conformação do sistema (terreno). Por isso, as tensões sobre sexualidade na família e na igreja podem ser mais tensas do que na mídia, por exemplo, pois estão em lugares e posições institucionais diferentes e possuem formas próprias de lidar com o tema.

Abalos ocorridos ou as tensões existentes podem não ser percebidos pelo sujeito, mas ocorreram ao longo de sua socialização. Em outros termos, a percepção acerca dos *abalos sísmicos* ocorridos nos sistemas de trocas simbólicas depende do momento social em que eles ocorrem. Assim, de acordo com o tempo, esses abalos podem gerar uma destruição total ou apenas um leve desconforto, ora sendo imperceptíveis ora demandando a reconstrução do que foi destruído.

O antropólogo, diferente do meteorologista, não consegue prever, antecipadamente, a ocorrência desses abalos, apenas pode mostrar tendências dos tempos e lugares em que eles ocorrem a partir da observação *in loco*. Assim, como o meteorologista e o geógrafo que são surpreendidos pelos terremotos, o antropólogo se surpreende com os processos e resultados de abalos sísmicos nas culturas. Assim, como em lugares que há alta incidência de tremores, desenvolvem-se medidas preventivas, a igreja constrói alternativas para que os jovens não se sintam coagidos a seguir seu programa. A igreja busca, o tempo todo e a cada momento, fornecer as rotas de fuga das tensões, alguns as utilizam “por longos dias”, outros por poucos, outros iniciam suas próprias fugas a partir de coordenadas fornecidas por outras instâncias.

Considerações Finais

Sempre pensei, e ainda penso, que um estudo sociológico adequado dos Nuer era impossível nas circunstâncias em que a maior parte de meu trabalho era feito. O leitor deve julgar aquilo que realizei. Eu lhe pediria para não julgar com muito rigor, pois, se meu relato por vezes é insuficiente e desigual, eu argumentaria que a investigação foi realizada em circunstâncias desfavoráveis; que a organização social Nuer é simples e sua cultura pobre; e que aquilo que descrevemos baseia-se quase que inteiramente na observação direta e não está acrescido de notas copiosas tomadas de informantes regulares, os quais, na verdade, não tinha. Ao contrário da maioria dos leitores, conheço os Nuer e devo julgar meu trabalho com maior severidade do que eles, e posso afirmar que, se este livro revela muitas insuficiências, estou espantado que ele tenha chegado a surgir. Um homem deve julgar suas obras pelos obstáculos que superou e as dificuldades que suportou, e, por tais padrões, não fico envergonhado dos resultados.

(E. E. Evans-Pritchard, 2005, p. 15)

Desde que me iniciei nas Ciências Sociais, mais especificamente na Antropologia, tomei gosto pela leitura de monografias e ensaios. Apesar do trabalho antropológico contemporâneo se distanciar cada vez mais das etnografias clássicas, elas continuam sendo inspiradoras. Os ensaios, particularmente os maussianos, encantam-me pela capacidade de síntese; além disso, insistem em se manter abertos, possibilitando atraentes conexões de sentido nas análises sobre as formações culturais de nosso tempo.

Na introdução de *Os Nuer*, E. E. Evans-Pritchard (2005) propõe ao leitor que não seja rigoroso em seu julgamento, pois seu trabalho se deu em condições não muito favoráveis. Longe de fazer *mea culpa* em relação às opções teóricas e recortes temáticos de meu trabalho, admiro a honestidade do autor em apontar que seu trabalho, por vezes, é desigual e insuficiente. Inspiro-me no diálogo com o leitor e, assim como Evans-Pritchard, não me envergonho dos resultados e dos obstáculos que superei e me espanto com o fato de esta escritura ter surgido. Por isso, denomino este trabalho dissertativo como ensaios etnográficos, pois são *insights* socioantropológicos que, longe de descreverem uma cultura vivida na igreja evangélica, apontam apenas alguns aspectos dos processos socializadores – alguns sinais da socialização – que, por sua vez, não pretendem ser representativos estatisticamente, mas

podem ser “bons para pensar”. Compreendo o produto desta sondagem etnográfica como uma *leve* contribuição aos estudos sobre socialização, que pode, por consequência, compor discretamente o cenário de investigações sobre juventude, sexualidade e fé entre evangélicos brasileiros.

*

A Sara Nossa Terra, por meio das festas e dos cultos festivos, busca expressar “um novo estilo de vida”, um modo de ser evangélico alegre, moderno, brasileiro, de segmentos de nossas camadas médias, atento à moda e às lacunas do campo religioso. Por meio das festas, busca-se atrair mais jovens para seu rebanho, bem como manter os que já lá estão. Através da Visão G12, um modelo estruturador das interações sociais entre líderes e discípulos, pastores e ovelhas para a multiplicação de fiéis, essa igreja optou por constituir um grupo de pastores e bispos destacados, uma referência administrativa, espiritual, moral, ética, política para seus fiéis. Acresce ainda que estimula, de modo organizado, os fiéis para que exerçam o ofício de pastores de um pequeno grupo de doze ovelhas. Além disso, *oferta* um estoque de esquemas de ação baseados na cosmologia evangélica que sirvam de ferramentas para que o sujeito seja *pastor de si*.

Nesse sentido, retomo o mote publicitário que utilizei para definir a socialização: “gente cuidando de gente”. As estratégias socializadoras visam construir uma forma de controle dócil. Enquanto se afirma que os jovens são livres para fazer suas escolhas, “decidir destinos”, informa-se que o Sagrado “não se agrada” da dissidência e que se deve orientar seus “destinos” por Ele. Pode-se pensar que a igreja constrói outras formas de dominação e controle na expectativa de minimizar os conflitos que poderiam possíveis em um cenário de proibição taxativa.

Segundo François Dubet (2002), não há socialização sem uma cota de dominação, sendo que essa dominação ocorre paralela à afirmação de que os sujeitos são livres. Próximo a isso, Bourdieu (1996b) já havia apontado que todo sistema de dominação carece da cumplicidade e da parceria do dominado. Na igreja, o processo socializador para a sexualidade juvenil visa levar os jovens a interiorizar as normas e os padrões valorizados pela comunidade de fé, de modo que se identifiquem de tal forma com o conteúdo do programa institucional que sejam incapazes de aceitar as possibilidades de dissidências.

Como foi visto na leitura desta dissertação, os aspectos de resistência e maleabilidade são importantes para analisar as experiências afetivo-sexuais juvenis, visto que os jovens informam seguir parte do que é proposto pela igreja e resistem a outra parte. Assim, o processo de adesão e resistência ao que é proposto pela igreja se articula com processos de adesão e resistência aos propósitos das demais instâncias socializadoras. As tensões entre jovens e igreja resultam, portanto, da capacidade que os sujeitos têm de combinar referências simbólicas convergentes e divergentes do ponto de vista da igreja na constituição de seu estilo de vida enquanto jovem e também evangélico. É esse ambiente tenso que me permitiu construir a noção de *abalos sísmicos* no processo de socialização, pois observei que não ocorre uma ruptura total, nem um choque insustentável que desagregue todas as relações entre os sujeitos, mas são justamente esses abalos que permitem a mudança social.

É possível pensar que os conflitos e as tensões existentes entre adultos e jovens, pastores e fiéis, nas igrejas evangélicas, contribuem para que surjam reconfigurações do estilo de vida cristão, uma reelaboração da *cultura evangélica*. Essa dinâmica de tensão, negociação, concessão, controle e descontrole parece recorrente em outras denominações evangélicas; além disso, o trânsito de jovens entre os diferentes templos faz com que outras tensões e questionamentos apareçam. Diante dos conflitos e de um referencial mais ampliado sobre a combinação “ser jovem e ser evangélico”, demandam-se novas posturas daqueles que tradicionalmente têm maior “domínio” sobre o programa institucional de socialização, como é o caso de pastores e lideranças eclesiais.

As lutas simbólicas no interior do processo de socialização dos evangélicos ocorrem num ambiente hierarquizado, onde pastores e líderes buscam dirigir, “em nome de Jesus”, as visões de mundo e as experiências sociais dos discípulos. Apesar do domínio e da autoridade dos pastores e dos líderes no processo, não se pode ver o fiel na posição de vítima ou na condição de manipulado, pois ele é o primeiro e o último a coordenar seu processo socializador, em relação ao qual ele possui considerável liberdade, dizendo, ele mesmo, o que é interiorizado ou não do programa institucional da igreja. O que muda entre um evangélico e outro é justamente a sensibilidade que cada um tem para aderir e ou refutar os princípios institucionais, sensibilidades essas trazidas no histórico de cada sujeito.

Observado isso, lembro que se encaixa como uma luva a formulação de Guy Vincent (2004) de que seria mais adequada a utilização do verbo socializar no reflexivo, *socializar-se*, por ser a socialização uma forma específica de estar, construir e relacionar-se com e no mundo, incluindo trocas, desvios, tensões e adesões, resultando em um constante fazer-se,

refazer-se, desfazer-se por parte do sujeito. Entre os jovens pesquisados, a socialização aparece como um jogo simbólico entre instituições e sujeitos, um verdadeiro processo de negociação. Por essa razão, é possível pensar, tal como Setton (2009b), que a formação dos sujeitos “não seria consequência redutível nem a um sistema exclusivo de determinações estruturais, nem o simples jogo entre subjetividades” (*Ibidem*, p. 36).

Nessa direção, o sujeito se socializa apenas quando se dispõe a “observar” e a “praticar”. A observação é um elemento fundamental para a socialização, assim como é crucial para a Antropologia. Por meio da observação, o sujeito toma para si o sentido das “coisas” dispersas no social, faz as conexões de sentido necessárias para estabelecer suas interações sociais e construir suas categorias de julgamento. É a observação participante e seletiva na sociedade que torna possível o sujeito orientar suas práticas de cultura e visões de mundo. A interação social impõe a dimensão participativa do sujeito em seu processo socializador, pois é ele o criador das mediações necessárias para se relacionar com os demais membros do grupo. Seus interlocutores vivem o mesmo processo; as mediações são semelhantes em decorrência dos exercícios de familiarização e estranhamento. Portanto, a interação social é composta por sucessivas mediações individuais e coletivas de um sujeito interagindo com as mediações individuais e coletivas dos “outros”.

Em outras palavras, o produto do “encontro antropológico” entre sujeitos, no âmbito da socialização, nunca é uma soma de um mais um com resultado igual a dois. A soma do que é interiorizado e exteriorizado tende sempre a ser acima de três¹⁴³. É o sujeito que tem a capacidade de dizer o que ele adere e/ou refuta. Dessa forma, é possível pensar que suas disposições de *habitus*, no âmbito da fé e da sexualidade, resultam das “decisões” feitas pelo sujeito a partir dos referenciais culturais objetivados que lhe são oportunizados em uma dada experiência social.

A esfera da fé e a esfera erótica são influenciadas por todas as instâncias sociais. A rua, a igreja, a família, a mídia são instâncias socializadoras que, juntas, compõem um programa institucional de socialização que é protagonizado pelo próprio sujeito. As “decisões” sobre a socialização não se dão no coletivo, seu *habitus* não é unicamente resultado de uma imposição do social, mas é formulado na síntese que faz entre o que cada instância lhe oferece, cobra e considera plausível para compor suas categorias de julgamento.

¹⁴³ Na reflexão deste parágrafo, devo agradecer a gentileza e sugestões ofertadas a mim pelo antropólogo Ricardo Vieira, professor da Universidade de Leiria – Portugal. Suas orientações foram importantes para as conexões de sentido que se seguem.

Assim, essas categorias, vividas na prática, são derivadas de um duelo tenso e persistente entre o social e o individual.

Não existe prática que não comece com a observação da prática de “outro”. Não há socializador com experiências sociais, sem que tenha construído representações sociais ou que tenha incorporado aspectos fundamentais do sistema simbólico do qual faz parte. Essa incorporação não ocorre comumente num evento, mas por meio de um processo ao longo da história do sujeito. De acordo com a vivência de novas experiências de familiarização e de estranhamento, torna-se possível a atualização, por exemplo, dos condicionamentos corporais e dos modos de julgar as experiências e os gostos afetivo-sexuais.

Concluo pensando que cada sujeito possui “régua e compasso” (GIL, 1968) de seu *habitus*, mesmo que não saiba que os portam. Essa régua nem sempre é a mesma régua do grupo, e as medidas não são inatas à sua condição orgânica de nascimento em corpo humano. A régua e as medidas são lapidadas – configuradas – no processo de *tornar-se* “ser humano”, condição que não é óbvia, mas culturalmente constituída e negociada em seu grupo de origem e no trânsito que faz por outros grupos ao longo da vida. Lança-se mão da régua e do compasso a cada momento, pois os sujeitos não estão sozinhos no mundo, estão em constante interação social com amigos de escola, trabalho, igreja, em contato com conteúdos de mídia, dentre outros. Nesse sentido, a socialização desses jovens ocorre de modo interdependente entre algumas instâncias sociais (ELIAS, 1970; LAHIRE, 2002, 2006; SETTON, 2002). A partir da composição delas, o sujeito adquire o instrumental para distribuir as balizas em seu percurso. Essas balizas fixas ou móveis, possivelmente fixas e possivelmente móveis, dependendo do encontro com o “outro” e do tipo de sistema de trocas simbólicas, são realizadas entre os sujeitos da socialização. A disposição das balizas e o produto das experiências dependem da plausibilidade, nos termos de Peter Berger (1985), ou daquilo que é significativo, nos termos de Bernard Charlot (2000), nas interações e nos conteúdos da socialização.

Como foi demonstrado, o trabalho de socialização da igreja enfatiza mais o cuidado dos jovens do que o dos adultos. Ou seja, há uma compreensão entre os líderes da igreja, bispos, pastores e líderes de jovens, de que é necessário socializar as pessoas num momento da vida em que há possibilidade de adesão. A juventude, mais que a adultez, simboliza o momento propício para a socialização daqueles que serão os próximos socializadores da igreja. Investem-se naqueles que virão a cuidar dos próximos jovens e que poderão ser futuramente os pastores das próximas ovelhas. Para isso, em todas as esferas da igreja, busca-

se construir um estilo de vida, uma subjetividade socializada, no sentido bourdieusiano (1992), em que os sujeitos vivam o mais perto possível dos princípios do programa institucional da igreja. Além disso, não se desiste nunca de ter o jovem como o principal e o mais eficiente porta-voz de sua mensagem e da chamada para a socialização evangélica, nos termos “vem, você vai gostar”.

Como evidenciado nas formulações teóricas *gosto afetivo-sexual* e *exercício do sexo* via pornografia, o sujeito tem uma participação intensa em seu processo de socialização. Contudo, o tipo de participação e o formato de “socializar-se” para essas esferas da sexualidade dependem de outros registros, como, por exemplo, o gênero e o nível de engajamento na visão de igreja, bem como outras condições socioculturais do sujeito.

As disposições na dimensão da sexualidade são incorporadas em um processo homeopático de “movimentação por experiências combinadas” (GOMES, 2006). Por exemplo, ser ao mesmo tempo evangélico e gay, ser jovem evangélico e dissidente sexual, ser um bom líder e um péssimo exemplo no tocante à adesão ao agendamento da sexualidade e vice-versa, ser um péssimo filho e um ótimo líder na igreja, dentre outras possibilidades, que, por sua vez, podem se recombinar de acordo com a passagem do tempo e das experiências. A igreja busca formar disposições de *habitus* duradouras, mas a experimentação afetivo-sexual juvenil aponta para a “hidridação” (SETTON, 2009b) e para rápidas mudanças de compreensões e práticas. Algumas experiências fazem sentido apenas em alguns momentos da vida, como é o caso da pornografia, que, amiúde, serve para a iniciação sexual e, logo em seguida, não faz mais parte das práticas de cultura no âmbito do erotismo, como nos lembrou um dos jovens. Nesse caso, a pornografia pode ser considerada apenas como uma “fase”, constitutiva dos rituais de iniciação sexual e de transgressão.

Detectei ainda que os dispositivos de construção social do *gosto afetivo-sexual* estão mais diversificados, em suma, que as informações acerca da sexualidade se originam de diferentes fontes: internet, grupo de amigos, vivências afetivo-sexuais com parceiros, dentre outros. A igreja entra na disputa simbólica, tentando diversificar as formas de recepção aos sujeitos dissidentes, ao mesmo tempo em que tenta diversificar as formas de controle da sexualidade juvenil. Nesse contexto de recepção e confronto, são necessárias muitas mediações por parte dos sujeitos. Um verdadeiro jogo de argumentação e contra-argumentação, sobre santidade e pecado, arrependimento e gozo, adesão e dissidência, confissão e ocultamento.

Todos os interlocutores, pastores e jovens, mulheres e homens, utilizaram a noção de que “é gostoso fazer sexo”. Não excluem os *exercícios do sexo* como elementos importantes da vida social. Olímpicamente, por vezes, reclamaram que certa intolerância religiosa os acusava de serem “recalcados”, de abrirem mão do sexo em favor do Sagrado. Numa dinâmica de supervalorização de seu argumento e de exclusão, não dos sujeitos, mas das práticas dissidentes no âmbito da sexualidade, institucionalmente, a igreja tenta mostrar que os tempos e a modulação do *agendamento da sexualidade* são os pontos de diferenciação entre evangélicos e outros religiosos. Internamente, reconhece-se que os tempos e o módulo são também os principais pontos de tensão entre o rebalho de ovelhas jovens; por isso, a igreja elabora estratégias de reconversão das práticas de *gostos afetivo-sexuais* visando interditar a transgressão sem perder o sujeito.

Ricardo Vieira (2008a) aponta que “o indivíduo recebe o novo, mas não rejeita o velho. Incorpora no seu universo pessoal a aquisição cultural que dá uma nova dimensão à cultura de origem, mas que não a aniquila nem a substitui. Antes sim, dá-lhe uma terceira dimensão, resultante da integração comparativa entre o eu e o ele, entre o nós e o outro” (*Idem*, p. 2). Vieira (2008b) considera que a transgressão pode ser um processo transtornador, pois coloca em contato o autor da transgressão com o “outro”, o diferente, o exótico, a alteridade, as alternativas à monocromia e à ordem estabelecida, resultando em uma racionalidade diferente, consciente e enriquecedora.

Nesse sentido, torna-se possível pensar que os jovens pesquisados ora aderem aos princípios da igreja, ora constroem combinações híbridas entre o que é proposto por ela e por outras instâncias, articulando princípios tradicionais da igreja com experiências sociais dissidentes. Os jovens possuem uma *visão cruzada* da realidade, que pode ser atravessada e afetada por diferentes conteúdos de diferentes instâncias, elaborando em si mesmos uma configuração muito particular de modos de julgar as suas experiências sociais e as dos demais no âmbito da sexualidade. Em outras palavras, por meio dessa *visão cruzada*, os jovens constroem um modo particular de configurar o *gosto afetivo-sexual*, que não se refere apenas ao fato de o sujeito “gostar” ou “não gostar” de uma pessoa e de seu respectivo sexo e gênero, mas que, mais ou menos, se liga às noções de orientação e opção sexual. A noção de *gosto* permite pensar a fixação e a flexibilidade dos gostos, dos modos de julgar, hierarquizar e conceber as referências de manipulação do corpo e da mente para o prazer, modos de ver a si e ao outro, de negociar consigo e com o “outro”, *exercícios do sexo* e outras experiências sociais no âmbito da sexualidade.

O argumento de que a dissidência afetivo-sexual é um problema decorrente de famílias desestruturadas e de traumas pode ser considerado psicologizante, servindo não apenas para os dissidentes modulares, mas também para os dissidentes temporais, tanto para meninos como para meninas. Nesse caso, o mundo adulto é responsabilizado pelas experiências positivas e negativas dos jovens. A juventude é observada como sendo uma fase da vida na qual os sujeitos têm a possibilidade de experimentar mais, errando ou acertando. Ou seja, nessa perspectiva, ser jovem significa possuir certa *licença festiva*, pautada em experiências extra-ordinárias, exageradas, invertidas etc. Nesse sentido, o conceito de festa, utilizado para entender o contexto da socialização na igreja evangélica, também é um bom conceito para averiguar as lógicas de compreensão nativa sobre o que é ser jovem. Os adultos, assim como os jovens líderes, buscam construir estratégias com a finalidade de tornar os erros menos recorrentes, menos “traumáticos”.

Dialogando com a sociologia da juventude, penso que o tema da *sexualidade*, junto com os temas *trabalho*, *escolarização* e *lazer*, persiste como uma grande questão de pesquisa para a compreensão da juventude contemporânea. Os rituais de passagem em torno desses registros não são determinantes nem da entrada, nem da saída da condição juvenil, porém se sustentam como importantes registros da experiência social. Pois não é possível negar a relevância da sexualidade para a juventude de nossa sociedade, visto que sua iniciação mais contundente ocorre nessa fase da vida, momento em que as diferentes instâncias socializadoras investem mais esforços na orientação e no controle das ações dos sujeitos.

Karl Mannheim (1968) sugere que uma geração se caracteriza, dentre outros aspectos, pelo seu “contato original” com determinados fenômenos. No caso dos jovens pesquisados, pode-se afirmar que a socialização na igreja tem um foco maior nos jovens pelo fato de viverem pela primeira vez certas experiências, mais precisamente por não estarem com todas as disposições plenamente estruturadas. Esse argumento surge da noção de que a juventude é, concomitante e paradoxalmente, mais resistente e maleável aos princípios propostos pela igreja e de que, ao se construir estratégias eficientes de retórica e de atração, podem conquistar a adesão dos sujeitos ao projeto cristão.

Observando a tematização da juventude na pós-graduação em Ciências Sociais, Educação e Serviço Social no Brasil, não foram encontrados estudos que abordem o uso da pornografia na socialização para a sexualidade (SPOSITO, 2009a, 2009b). Em minha investigação, a pornografia aparece nas experiências sociais dos jovens, mais entre os meninos do que entre as meninas, mas encontra-se presente em algum momento na trajetória

de ambos, como uma válvula de escape, uma transgressão íntima, solitária, às vezes coletiva, em companhia de amigos, parentes e parceiros sexuais. A pornografia, aos olhos dos jovens, é “educativa” dos *exercícios do sexo*, da manipulação do corpo, da imaginação erótica e refinadora de *gostos afetivo-sexuais*, ou melhor, dos modos de julgar, hierarquizar e classificar gostos na esfera sexual. A culpa e a vergonha advinda do consumo de pornografia se originam das categorias de julgamento já interiorizadas, pautadas pela cosmologia evangélica que polariza carne e espírito. Por ser, muitas vezes, um consumo individual, essa dissidência não rompe o circuito de dádivas entre pastores e fiéis, mas entre o Sagrado e o fiel, o que para esses jovens é um impacto emocional e espiritual maior do que se fosse uma quebra de aliança com pessoas.

É possível pensar que os jovens compreendem muito bem quais são os planos da igreja para eles, qual é o seu programa institucional de socialização, qual é o *agendamento da sexualidade* valorizado por ela. Contudo, esses jovens não pautam suas práticas unicamente pelas noções eclesiais. Mesmo que de forma tensa, buscam negociar fé, sexualidade e juventude, às vezes aderindo, relevando e/ou rompendo com a “coerência” demandada pelo agendamento da igreja: *orar, namorar, noivar e casar, com sexo pós-nupcial e entre os cônjuges de sexo oposto*.

Por sua vez, a igreja elabora um sistema de socialização, baseado na noção de cuidado, através do qual controla *sem proibir proibindo*, pois sabe que, se tencionar muito, os fiéis têm autonomia para transitar para outras igrejas ou para outros segmentos religiosos ou não-religiosos. Observa-se que não apenas os sujeitos possuem disposições híbridas de *habitus*, mas também que a igreja é uma instituição híbrida. Ela hibridiza as suas práticas de cultura – lazer e liturgia – para se tornar mais atraente e conseguir “consolidar” aos poucos cada uma das disposições de *habitus* dos jovens. A igreja mistura fé e psicologia, moral e ciência, fé e razão, na tentativa de tornar seu agendamento mais plausível. Contudo, a igreja e os jovens mudam o tempo todo e a cada momento, não estando ambos – instância social e sujeito – imunes às transformações deste século. Ao mesmo tempo em que buscam influir sobre a nossa época e sobre a sociedade – “Ganhar São Paulo para o Senhor Jesus” –, de modo retroativo, são influenciados por esse mesmo contexto, pelo tempo, pela espacialidade urbana, pela história de vida dos sujeitos, pelas configurações peculiares das experiências sociais que são possíveis a partir do “encontro antropológico” entre sujeitos e instâncias que ora confluem, ora divergem projetos e práticas.

**

Na igreja evangélica, existem duas categorias de dissidentes ou, como são chamados entre os nativos, de “desviados”. Primeiro, há aqueles “desviados” que deixam de frequentar a igreja e rompem com os princípios. Segundo, há uma espécie de *desviado no interior*, ou seja, pessoas que não seguem os princípios e continuam a frequentar a igreja. Estes são também nomeados, constantemente, como “crentes não-convertidos” e interpelados com a seguinte indicação: “vai se converter, irmão”.

Na Sara Nossa Terra, há pessoas que utilizam esses termos, mas, em geral, num sentido mais irônico, para reduzir a conotação acusatória. São recorrentes os testemunhos, não apenas sobre a vida sexual, em que os sujeitos informam: “eu estava na igreja, porém desviado”. As pessoas que se converteram adultas ou aquelas “nascidas no Evangelho” – filhos de evangélicos – que desejam afirmar que a conversão não é uma herança de família, expressam com maior frequência: “estava na igreja e ainda não tinha me convertido”. Assim, existem formas de desvios ou de dissidências, porém isso não quer dizer que todos os sujeitos se afastem da igreja. Entendendo a socialização como um fenômeno de reciprocidades (SETTON, 2009b), observam-se práticas dissidentes no interior da igreja sem a ocorrência de rupturas totais com a instituição ou com o Sagrado, pois, em primeira e última instância, a cosmologia do perdão possui eficácia simbólica no circuito de dádivas da socialização evangélica. Quando o sistema de trocas é quebrado de forma constrangedora, há ocorrência de deslocamentos para outras igrejas, templos e denominações. Com certa frequência, os jovens relataram que seus afastamentos ocorreram apenas durante um tempo, meses ou anos, e depois retornaram à igreja. Neste último caso, a *Parábola do Filho Pródigo* (LUCAS, 15:11-32) seria uma boa ilustração, pois em certa medida a igreja estará sempre de portas abertas para receber “o filho que foi passear no mundão”.

Caderno de campo – caderno de aula

Por ocasião da vinda do Papa Bento 16 ao Brasil, em 2007, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci escreveu um artigo para a *Folha de S. Paulo* (06/05/2007) intitulado: *É fácil ser católico*; no qual apontou que “o barato de ser católico é fazer parte de uma religião que não precisa ser seguida a risca pela maioria dos fiéis. Reside nisso parte da força do catolicismo, mas grande parte, também, de sua fraqueza”. Como estudante de seu curso sobre Teoria Weberiana na pós-graduação, pude ouvi-lo aprofundar o argumento do artigo, no final de uma tarde fria, antes que fosse a um canal de televisão dar uma entrevista ao vivo sobre o cenário religioso brasileiro que o Papa estaria encontrando no Brasil. O professor lembrava que uma minoria católica seguia à risca os princípios de fé e as condutas formuladas pela igreja, ao passo que a maioria se vinculava à igreja apenas para eventos especiais, casamentos, batizados, festas, enfim, para ter um santo a quem devotar nos momentos de apuros etc. Outras práticas

religiosas seriam mais difíceis de ser seguidas, por exemplo, aquelas entre os pentecostais, por exigirem não apenas o vínculo institucional, mas o testemunho de coerência aos princípios da igreja.

Ao encerrar este estudo, penso que continua difícil ser evangélico, pois o caminho trilhado por este tipo de cristão permanece com trechos “estreitos”, lembrando a metáfora bíblica que diz que o caminho estreito é o caminho da salvação e o caminho largo o da perdição. Porém, a partir de minha pesquisa, observo que *está mais fácil ser evangélico* no Brasil de hoje do que há duas ou três décadas atrás, ao menos para alguns segmentos. As práticas de lazer estão cada vez mais próximas àquelas vividas por sujeitos não-evangélicos. A fé está a cada dia mais negociável com princípios de racionalidade perita e, às vezes, científica, potencializada por profissionais que se orgulham de estar “a serviço do Reino”. Por sua vez, esse certo profissionalismo cristão e esse estilo de vida mais “tranquilo” tornam-se a “cereja do bolo”, “o diferencial” da igreja na disputa por fiéis no campo religioso, atraindo jovens, dissidentes sexuais, dentre outros.

Porém, não devo deixar de ressaltar que essa hibridação é sempre uma hibridação restrita, uma abertura com ponderações e preservação de “programas mínimos”, como é o caso da luta simbólica contra os *gostos afetivo-sexuais* de mesmo sexo, a pornografia, o *exercício do sexo* pré-nupcial e o aborto. A igreja “estreita” as exigências e as interdições para que o evangélico possa aderir àquilo que ela julga como central e, por consequência, possa ampliar o número de fiéis. Nessas negociações, à medida que a igreja precisa “alargar” o seu caminho para ser atraente, ela pode também fazer surgir a categoria “evangélicos não-praticantes”, tão comum entre católicos brasileiros, ou ampliar a categoria de *desviados no interior*, tipo contra o qual ela mais diz lutar. Faz sentido a fala de uma das principais jovens informantes desta pesquisa, que diz não seguir tudo aquilo que a igreja prega, mas, ainda assim, persistir como evangélica. Ela se aproxima do discurso da igreja, em que o mais decisivo não é a “religião”, mas “a vida com Deus espontânea e verdadeira”, a fé, em suma, “a certeza das coisas que não se veem”. Em outras palavras, a partir de suas experiências de adesão e dissidência, ela tem construído uma noção híbrida da própria fé e do caminho a seguir, sem deixar de ser evangélica.

Entrevista

Menina: Estou percebendo que estou criando a minha própria fé. Eu estou entendendo Deus de uma forma e as pessoas me veem de forma estranha por eu ver assim. Eu me sinto deslocada na igreja. Eu não estou preocupada com o que a galera da igreja vai pensar de mim. Mas onde eu sinto melhor. E as coisas estão dando super certo para mim; então, eu só posso pensar que Deus está comigo. Eu não vejo na religião uma necessidade.

A fala dessa jovem revela apenas uma tendência de certa autonomia em relação ao programa institucional da igreja. A adesão e a dissidência, por vezes, são aliadas no processo de socialização dos sujeitos e, para todos os casos, aderir e ou transgredir pode ser resultado de um processo complexo que depende da configuração sócio-histórica de cada um. Em outras palavras, as experiências sociais no âmbito do ciclo da vida, da sexualidade e da fé dependem da dialética entre instâncias e sujeitos da socialização. Em tal fenômeno, *configuração* é palavra-chave, pois a abertura e/ou o fechamento para os princípios da igreja, dependem sempre da configuração dos processos socializadores vividos no âmbito da família, da escola, da mídia, da rua, do grupo de amigos, do trabalho, do histórico religioso, de outros mecanismos de *controle dócil* em que os sujeitos estão submetidos. Por isso, a igreja evangélica, mesmo garantindo a aparência de manter mais fiéis sob o signo da coerência ao seu programa institucional, não deixa de ser um caleidoscópio de sujeitos que são transformados por ela e que a transformam o tempo todo e a cada momento a partir de suas configurações peculiares.

Como um apontamento final sobre os evangélicos, considero que o antropólogo deve sempre estar atento à língua dos nativos, pois os significados linguísticos também são esclarecedores para a reflexão e, amiúde, sugerem importantes noções e modos de conceber a vida social, como foi o caso da categoria “gosto” aqui interpretada teoricamente. Contudo, ela parece não ser uma categoria exclusivamente evangélica, representando a sexualidade de segmentos diversos. Quanto às especificidades evangélicas, nos estudos socioantropológicos sobre este seguimento cristão no Brasil, há ainda uma grande lacuna referente à linguagem própria que rege esse universo simbólico. Compreender as piadas, as ironias, os duplos sentidos, os trocadilhos, as metáforas, as parábolas, as verossimilhanças, as intertextualidades profanas e sagradas que se mesclam, pode contribuir para a formação de guias importantes para situar a perspectiva evangélica na configuração contemporânea. De maneira imprudente, alguns de nós, pesquisadores, temos usado essa linguagem sem problematizá-la, sem interpelá-la, reduzindo seu rico potencial de expressão cultural particular. Seguindo uma fala da igreja, “quando aponto um dedo para o outro, estou apontando três para mim”; por isso, ninguém, inclusive este escritor, está imune de tal banalização.

Instigui-me a fazer este trabalho e espero que ele instigue “outros”, colegas leitores especializados na teoria da socialização, juventude, sexualidade e religião. Assim, sem

afirmações categoricamente conclusivas, esta escritura pretende se manter aberta a novos questionamentos e novos *insights* a serem desdobrados em outras pesquisas.

São Paulo, fevereiro de 2010.

Abraço,

Elias Gomes

Referências Bibliográficas

- ABA. Código de ética. <http://www.abant.org.br/index.php?page=3.1>. Acesso em 13 de maio de 2007.
- ABRAMO, Helena. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, Maria Virgínia. **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, 2005.
- ABREU, Carolina de C. Galeria Ouro Fino: a mais descolada da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C.; MANTESE, Bruna. (Org.). **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. 1 ed. v. 1, p. 151-165. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- ALFONSI, Daniela do A. O Forró universitário em São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme C.; MANTESE, Bruna. (Org.). **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. 1 ed. v. 1, p. 43-65. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. Zoar e Ficar: fluxos subjetivos e novos registros da sociabilidade jovem. ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (Org.); EUGÊNIO, Fernanda (Org.). **Culturas Jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 139-157, 2006.
- ALMEIDA, Ronaldo de. **A universalização do Reino de Deus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). IFCH/Unicamp, Campinas, 1996.
- _____. Religião na metrópole paulista. **RBCS**. v.19, n.56, p. 15-27. 2004.
- _____; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**. v.15, n.3, p. 92-100, 2001.
- AMARAL, Rita. Festas, Festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil. **Anais do II colóquio festas e sociabilidades – CIRS/CASO/CEFET** Universidade Federal do Rio Grande do Norte. p. 1 – 23, 2008.
- AMORESE, Rubem. **A igreja evangélica na virada do milênio: a missão da igreja em um país em crise**. Brasília: Comunicarte & AEVB, 1995.
- ANDRADE, Alenice. **Surfistas de Cristo: um estudo da sociabilidade juvenil**. São Paulo, 2005 – Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ARGACHOF, Márcio. **G12: O fruto do engano no Corpo de Cristo**. http://www.aliancacomunidade.com.br/arquivo_banco/estudos/17.pdf
- ASSIS, Marcos Arcaño. **“Para fora e por dentro”**: trânsito religioso entra a juventude de Belo Horizonte. 2005. Monografia de bacharelado em Ciências Sociais – Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2005.
- AUBRÉE, Marion. A difusão do pentecostalismo brasileiro na França e na Europa: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Estudos de Religião**, ano XVI, n. 23, jul/dez, 2002.
- BÉJIN, Andre. La masturbation féminine: un exemple d' estimation et d' analyse de la sous-déclaration d' une pratique. **Population**, ano 48, n. 5, p. 1437-1450, 1993.
- Benedict, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa** São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2005.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

- BISPO, Raphael. **Jovens werthers**: antropologia dos amores e sensibilidades no mundo emo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS / Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana**. v. 2, n.2, p. 7-20. 1996a.
- _____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus Editora, 1996b.
- _____. **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de Século – Edições, Sociedade, LDA, 2003.
- _____. Modos de dominação. In: SETTON, Maria da Graça J. (Org.). **A produção da Crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos / Pierre Bourdieu. São Paulo: Editora Zouk, 2002.
- _____. **A distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.
- _____; WACQUANT, Lóic. **Réponses**. Paris: Suil, 1992.
- BRAZ, Camilo A. **Nem Toda Nudez Será Castigada**: sexo, fetiche e s/m entre homens em São Paulo. In: *Ponto.Urbe* (01), Núcleo de Antropologia Urbana (NAU)/USP. [online]. Disponível em www.n-a-u.org/Albuquerque2007.html. Acesso em 15 julho de 2008.
- _____. Silêncio, suor e sexo: subjetividades e diferenças em clubes para homens. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria E. e FÍGARI, Carlos E. **Prazeres dissidentes**. p. 207-236, Rio de Janeiro: Garamond. 2009.
- BUTLER, Judith. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”. LOURO, Guacira. L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. p. 153-152. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- _____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CALDEIRA, Teresa P. A presença do autor e a pós-modernidade. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 21, p.133-157, 1998.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora - MG. **Debates do NER**. v. 2, n. 2, p. 37-64, 2001.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2001.
- CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth (Org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95–105, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho antropológico: olhar, ouvir e escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo: FFLCH – USP, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- _____. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade na antropologia. **Anuário Antropológico**. n. 86 p. 57-73. Brasília: Editora UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- CARVALHO, Marília P. *et al.* Jovens, sexualidade e gênero. In: SPÓSITO, Marília P. (Coord). **O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006) – Volume 1. p. 229-274. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.
- CARVALHO-SILVA, Hamilton H. de. **Sociabilidades de jovens homossexuais nas ruas de São Paulo**: deslocamentos e fronteiras. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- CASTRO, Mary Garcia, *et al.* **Juventudes e sexualidade**. Brasília: UNESCO, 2004.

- CÉSAR, Elben M. L. **Conversas com Lutero: história e pensamento**. Viçosa: Ultimato, 2006.
- CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DAYRELL, Juarez O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 5/6, n. 24, p. 40-52, 2003.
- _____. **A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- _____. A escola "faz" as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educação e Sociedade**. v.28, n.100, p. 1105-1128, 2007.
- DAYRELL, Juarez; CARRANO, Paulo C. R. Dificuldades de finales del signo y promesas de un mundo diferente. **Revista de Estudios Sobre Juventud**, México, n. 17, p. 160-203, 2003.
- DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento**. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2004.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Dark Room Aqui: Um ritual de escuridão e silêncio. **Cadernos de Campo (USP)**, v. 16, p. 93-112, 2007.
- _____. **Nas redes do sexo: bastidores e cenários do pornô brasileiro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- _____. FÍGARI, Carlos E. (Orgs.). **Prazeres Dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- DUARTE, Luiz. F. D. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. *Ethos* privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L. *et al* (Orgs.). **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- DUBET, François. **Sociologia da experiência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- _____. **Le déclin de l'institution**. Paris: Ed. Seuil, 2002.
- DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.) *et. al*. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 17 a 37, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. 11. Melhoramentos: São Paulo, 1978.
- _____. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1970.
- _____. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza C. A narrativa e a captura do movimento da vida vivida. **Illuminuras**: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais n°. 47. p. 01-19. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS. 2002.
- FACCHINI, Regina. **Sopa de Letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. São Paulo: Garamond, 2005.
- _____. Entrecruzando diferenças: mulheres e (homo)sexualidades na cidade de São Paulo. In: DÍAZ BENÍTEZ, María Elvira (Org.); FÍGARI, Carlos E. (Org.). **Prazeres Dissidentes**. p. 309-342. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- FARFÁN, Carolina Rivera. **Religiosidad G12 em los Altos Chiapas pentecostal o neo-pentecostal** ¿Cómo definila? <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/10/10207221.pdf>. Acesso. 17 de março de 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Idées Contemporaines**. Entretiens Le Monde. Paris: La Découverte, 1984.
- _____. Ser afetado. In: **Cadernos de Campo (USP)**, São Paulo, n. 13, ano 14. p. 155 – 161, 2005.
- FERNANDES, Rubem C.; SANCHIS, Pierre; VELHO, Otávio G.; PIQUET, Leandro; MARIZ, Cecília; MAFRA, Carla. **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. rev. e aum., 23. impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERREIRA, Joel Antonio. Antropologia semítica de Paulo Apóstolo em confronto com a antropologia grega. **Revista Abordagem Gestáltica**. v. 14, n. 2, p.212-217, dez. 2008.
- FONSECA, Alexandre B. Nova Era Evangélica, confissão positiva e o crescimento dos Sem Religião. In: **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo: Editora da USP, 1998.
- _____. Imagens da fé: formatos e características dos programas evangélicos de televisão. **Cadernos de Antropologia e Imagem (UERJ)**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 185-204, 2000.
- FONSECA, Cláudia. Quando cada caso não é um caso. **Revista Brasileira de Educação**. n. 10, p. 58-78, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Vozes: Petropolis, 1983.
- _____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FRANÇA, Isadora L. "Cada macaco no seu galho?": poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual. **RBCS**. v. 21, n.60, p. 104-115, 2006.
- _____. Na ponta do pé: quando o black, o samba e o GLS se cruzam em São Paulo. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria E. e FÍGARI, Carlos E. **Prazeres dissidentes**. p. 393-323, Rio de Janeiro: Garamond. 2009.
- FRESTON, Paul. **Fé bíblica e crise brasileira**. São Paulo: ABU Editora, 1992.
- _____. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- _____. “Neo-pentecostalism’ in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony”. **Archives des Sciences Sociales des Religions**. v. 105 – jan-mar. p. 145-162, 1999.
- _____. A maré evangélica. In: **Revista Ultimato**. Viçosa: Editora Ultimato, n. 302. set-out. p.24-29. 2006.
- FRÚGOLI JR, Heitor. **Centralidade em São Paulo**: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole. São Paulo: Cortez/Edusp/Fapesp, 2000.
- FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

GAGNON, John. **Uma interpretação do desejo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GAGNON, John.; PARKER, Richard. Conceiving sexuality. In: PARKER, R.; GAGNON, J. (eds). **Conceiving sexuality**. New York: Routledge, 1995. p. 3-16.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GOMES, Elias E. **Dá vontade de Pular, dá vontade de dançar: apontamentos etnográficos sobre práticas culturais juvenis em uma igreja pentecostal**. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

_____. Jovens que soltam o som do céu na terra: apontamentos etnográficos sobre um grupo de louvor. **Revista Três Pontos**. Belo Horizonte, v. 1, n. 6. p. 27 – 34. 2007a.

_____. No Bairro tem igreja: práticas culturais entre jovens pentecostais. **Cadernos do CERU**, São Paulo, n. 18. p. 68 – 78. 2007b.

GROSSI, Miriam P. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis: Departamento de Antropologia, 2004.

_____; et al. **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GUIMARÃES Jr., Mário J. L. O Ciberespaço como Cenário para Ciências Sociais. In: **IX Congresso Brasileiro de Sociologia**. Porto Alegre, 1999. Disponível em: http://www.cfh.ufsc.br/~guima/papers/ciber_cenario.html. Acesso em 12 de outubro de 2007.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. **Os filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GUTIÉRREZ, Luís Ignácio S. **A tele-fé: religião midiaticizada: estratégias de reconhecimento de sentidos religiosos de telefiéis da Rede Vida de Televisão em Porto Alegre, RS**. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

HAMEL, Patrícia. El dilema de la sexualidad em los jovens. In: ORTEGA, X; GAETE, J (eds.). **Educación sexual: experiências e desafios**. Santiago, Chile: Paesmi, 1991.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____.et. al. **O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____; CABRAL, Cristiane S. Práticas e normas sexuais de jovens brasileiros. **Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP. Caxambu: set/2004.

JUNIOR, Jair de A. Um panorama do fenômeno religioso brasileiro. In: **Ciências da Religião – História e Sociedade**. p. 146-177, 2008.

LAHIRE, Bernard. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: ARTMED, 2006.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the social: an introduction to actor-network theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEITE, Jorge. **Das maravilhas e prodígios sexuais: a pornografia bizarra como entretenimento**. São Paulo: Fapesp-Annablume Editora, 2009.

_____. A pornografia ‘bizarra’ em três variações: a escatologia, o sexo com cigarros e o ‘abuso facial’. In: DÍAZ BENITEZ, Maria E. e FÍGARI, Carlos (Orgs). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LEWGOY, Bernardo (Org.). A psicologização da religião. **Debates do NER**. ano 8, n. 12, jul/dez, 2007.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LÖWY Michael. Le concept d'affinité élective chez Max Weber. In: **Archives de sciences sociales des religions**. 127, 2004.
- LUCENA, Célia Toledo. A festa (re)visitada: (re)significações e sociabilidades. **Anais do Encontro Anual do CERU 2008**. p. 97–103, 2008.
- MACHADO, Maria das Dores C. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**. Ano XXI, n. 33, 12-26, jul/dez, 2007.
- _____; MARIZ, Cecília L. Mulheres e práticas religiosas nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 34, 1997.
- MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme C. Os circuitos juvenis urbanos. In: **Tempo Social**. São Paulo, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2005.
- _____. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**. v.15, n.32, p. 129-156, 2009.
- _____; MANTESE, Bruna. **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MANNHEIM, Karl. O problema da juventude na sociedade moderna. In: **Sociologia da Juventude**. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1968.
- MARCUS, George. O que vem (lodo) depois do pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**. São Paulo: FFLCH –USP, v. 37, p. 07-34, 1994.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. Guerra espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**. ano 4, n. 4, 2004.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. **Diálogos de la Comunicación**. Lima, FELAFACS, n.41, mar. 1995.
- MARTUCCELLI, Danilo. **Grammaires de l'individu**. Paris: Gallimard, 2002.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). **Marcel Mauss**. p.147-153. São Paulo: Editora Ática, 1979.
- _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELUCCI, Alberto; FABBRINI, Anna. **L'età dell'oro: adolescenti tra sogno ed esperienza**. Milano: Feltrinelli. 1992.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp, 1997.
- _____. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

- _____. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões no Brasil: continuidade e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MORAES, Vinícius. Soneto de fidelidade. In: MORAES, Vinícius. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. **Textos Selecionados**. São Paulo, Editora Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1984.
- MOURA, Margarida Maria. Festas, ritos e celebrações. **Anais do Encontro Anual do CERU 2008**. p. 33–38, 2008.
- NATIVIDADE, Marcelo. **Deus me aceita como eu sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese de doutorado, PPGSA/ IFCS/UFRJ – Rio de Janeiro, 2008.
- _____; OLIVEIRA, Leandro de. Algumas tendências recentes nos discursos evangélico e católico sobre a homossexualidade. In: **Sexualidade, Gênero e Sociedade**. ano XI (22): dez. p. 1-5, 2004.
- _____; _____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. In: **Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana**. n.2. p.121-161, 2009.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados". **RBCS**. v.20, n.59, p. 23-36, 2005.
- NOBRE, Renarde Freire. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. **RBCS**. v.19, n.54, p. 161-164, 2004.
- NOVAES, Regina R. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. In: A dança dos sincretismos. **Comunicações do ISER**. n. 45, ano 13, 1994.
- _____.Apresentação. In: **Comunicações do ISER**. Juventude: conflito e solidariedade. N. 50. Ano 17. p. 05-13, 1998.
- _____.Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj. p.181-207, 2001.
- NUNES, Edson (Org.). **Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- OLIVEN, Ruben G. Por uma antropologia em cidades brasileiras. In: VELHO, Gilberto. **O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira**. p. 23-36, Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?. **Debates do NER**. (1) p. 10-36, 1997.
- _____. **Religião, coesão social e sistema político na América Latina**. São Paulo: iFHC, 2008.
- ORTIZ, Renato. Religiões populares e indústria cultural. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ano 3, n. 5, p. 51-93, 1980.
- _____. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PAIS, José Machado. Lazeres, sociabilidades juvenis – um ensaio de análise etnográfica. **Análise Social**. v. XXV (108-109), p. 591-644, 1990.
- _____. **Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro**. Lisboa: Âmbar, 2003.
- _____. Buscas de si: expressividade e identidades juvenis. In: ALMEIDA, Maria Isabel M. de & EUGÊNIO, Fernanda (orgs.). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. p. 07-21. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- PERALVA, Angelina. O jovem como modelo cultural. **Revista Brasileira de Educação**. São Paulo, n. 5/6, p. 13-27, 1997.

- PEREZ, Léa Freitas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Antropologia das efervescências. In: PASSOS, Mauro. (Org.). **A festa na vida: significados e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PIEPER, Joseph. **In tune with the world: a theory of festivity**. (Richard Winston & Clara Winston. Harcourt, Trad.). New York: Brace and World, 1965.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia: Editora 34, 2003.
- _____. É fácil ser católico. In: Folha de S. Paulo. **Religião: Especial I**. São Paulo, Domingo, 06 de maio de 2007.
- PORTO, Rozeli Maria. **Aborto legal e o cultivo ao segredo: dramas, práticas e representações de profissionais de saúde, feministas e agentes sociais no Brasil e em Portugal**. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.
- PRANDI, Reginaldo. Os deuses consumidores: religião paga e conversão. Paper apresentado na Mesa Redonda Marketing Religioso. **Anais da XX Reunião Brasileira de Antropologia**. Salvador, 1996.
- RAMIRES NETO, Luiz. **Habitus de gênero e experiência escolar: jovens gays no Ensino Médio em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- REITH, F. Ficar e namorar. In: BRUSCHINI, C.; HOLLANDA, H. B. **Horizontes plurais: estudos de gênero no Brasil**. p. 111- 133. São Paulo: FCC, Editora 34, 1998.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. Desigualdade & Diversidade. **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**. v. 2, p. 199-233, 2008.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience. In: Snitow, Ann; Stansel, Christine and Thompson, Sharon. **Powers of desire: the politics of sexuality**. p.177-205. New York: Monthly Review Press, 1983.
- RUBIN, Gayle. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: Abelove, H; Barale, M; Halperin, D., Org. **The lesbian and gay studies reader**. Londres: Routledge, 1993.
- RUMSTAIN, Ariana. A Balada do Senhor. In: MAGNANI, José Guilherme C.; MANTESE, Bruna. (Org.). **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. 1 ed. v. 1, p. 135-149. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- SALEM, Tânia. Filhos do Milagre. **Ciência Hoje**. v. 5, n. 25, SBPC, 1986.
- SANCHIS, Pierre. **Fiéis e Cidadãos: percursos sincréticos no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- SAVARIN, B. **Fisiologia do gosto**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.
- SCHELIGA, EVA. Sobre a conversão ao pentecostalismo em unidades penais. In: **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis: Departamento de Antropologia, 2003.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. Família, escola e mídia: um campo com novas configurações. **Educação e Pesquisa**. (28), n.1, p. 107-116. 2002.
- _____. A particularidade do processo de socialização contemporâneo. **Tempo Social**. v.17, n.2, p. 335-350. 2005.
- _____.As religiões como agentes da socialização. **Cadernos CERU (USP)**, v. 19, p. 15-25, 2008.
- _____. A dimensão social da música. **Comunicação e Educação (USP)**. v. 1, p. 15-22, 2009a.
- _____. **A socialização como fato social total: um ensaio sobre a teoria do *habitus***. Tese (Livre docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009b.
- SIEPIERSKI, Carlos T. **De bem com a vida: o sagrado num mundo em transformação**. 2001.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e a sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**. USP-CCS, v. 67, p. 150-175, 2006.

SIMMEL, George. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SIMÕES, Júlio Assis. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: Piscitelli, Adriana. et. al. (orgs.) **Sexualidade e saberes**: convenções e fronteiras. p. 415-447, Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris**: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SOARES, R. R. **Exija seus direitos**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000.

SOFIATI, Flávio M. A formação religiosa dos jovens da Teologia da Libertação. In: **Anais do 30º Encontro da ANPOCS 2006**, Caxambú. 30º Encontro ANPOCS, 2006.

_____. **Religião e Juventude**: os jovens carismáticos. *Tese de doutorado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

SOHN, Ann-Marie. O corpo sexuado. In: Corbain, A; Courtine, J.-J.; Vigarello, G., Org. **História do corpo 3**: As mutações do olhar. O século XX. Petrópolis: Vozes, 2008.

SOUZA, Raquel. **“Ser homem”**: percepções, significados e narrativas de rapazes negros e pobres da cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SPÓSITO, Marília Pontes. A sociabilidade juvenil e a rua; novos conflitos e ação coletiva na cidade. **Tempo Social**. v.5, n. 1/2, p. 161-178, 1994.

_____. Educação e juventude. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, n. 29, p. 7-13, 1999.

_____. (Coord). **O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006) – Volume 1. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009a.

_____. (Coord). **O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006) – Volume 2. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009b.

TEIXEIRA, Alexandre E. Discursos e representações sobre os territórios de pegação em Belo Horizonte. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria E. FÍGARI, Carlos E. **Prazeres dissidentes**. p. 207-236, Rio de Janeiro: Garamond. 2009.

TELLES, Vera; PERALVA, Angelina. **Trajetórias, circuitos e redes urbanas, nacionais e transnacionais e o seu impacto sobre a arquitetura institucional democrática. Relatório de Atividades**: 1º semestre 2007 – 1º semestre 2008. http://www.fflch.usp.br/sociologia/pos-graduacao/sites/trajetorias/txts/rel_atividades_jun08.pdf. Acesso em 20 de dezembro de 2009.

TILLA, James. **La educación fuera de la escuela**. Barcelona: Editorial Planeta, 1985.

TURNER, Victor. The Anthropology of Performance. In: TURNER, Victor (comp.). **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

UZIEL, Ana Paula. **Homossexualidade e adoção**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade. **Physis**. 5: 7-32, 1995.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Lisboa: Editora Relógio D’Água. 1998.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson (Org.). In: **Aventura Sociológica**. p. 36-46. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

_____. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: Gilberto Velho. (Org.). **O Desafio da Cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira.** p. 13-21. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina. (Orgs.) **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VIEIRA, Ricardo. **Percursos e projectos de vida: o processo de construção das atividades dos professores.** 2008a. Mimeo.

_____. **Da infância à adultez: o reconhecimento da diversidade e a aprendizagem da interculturalidade,** 2008b. Mimeo.

VINCENT, Guy. **Recherches sur la Socialisation Démocratique.** Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana.** v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

ZALUAR, Alba. Entrevista sobre a carreira de antropóloga de Alba Zaluar. Almeida. In: ALMEIDA, Ronaldo; EL FAR, Alessandra; MIRANDA, Ana Paula; CUNHA, Edgar; FREHSE, Fraya; ARAÚJO, Melvina de. **Cadernos de Campo (USP).** São Paulo, v. 8, p. 125-137, 1999.

_____. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

ZSCHECH, Darlene. **Adoração Extravagante: descobrindo toda intensidade de louvar a Deus.** Belo Horizonte: Editora Atos, 2003.

WAGNER, Roy. **Symbols than Stand for Themselves.** Chicago: University of Chicago Press, 1986.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. Volume 1.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: Louro, Guacira Lopes, Org. **O corpo educado.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000, p. 35-81.

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

Filmes:

Filme: **Babel** – Diretor: Alejandro González Iñárritu

Filme: **Teorema** – Diretor: Pier Paolo Pasolini

Filme: **Click:** chantagem do sexo - Diretor: Brian Rudnick

Músicas:

BESSA, Ana Paula Valadão. Quero me apaixonar. In: DIANTE DO TRONO 6. **Quero me apaixonar.** Diante do Trono: Gravação ao vivo no Campo de Marte – São Paulo, 2003.

GONZAGUINHA. O que é, o que é?. In: GONZAGUINHA. **Caminhos do Coração.** 1982.

LÁZARO, Irmão. Testemunho. In: LÁZARO, Irmão. **Lázaro.** Alpha mídia: Gravado ao vivo na Primeira Igreja Batista de Feira de Santana – BA. 2008.

VALADÃO, Ana Paula. Tempo de festa. In: DIANTE DO TRONO 3. **Águas Purificadoras.** Gravação ao vivo no Parque da Gameleira – Belo Horizonte, 2000.

GIL, Gilberto. Aquele abraço. In: *Gilberto Gil, 1969.*

QUATRO POR UM. **Um chamado.** <http://letras.terra.com.br/quatro-por-um/797426/> - Acesso em 18 de novembro de 2009.

Sites consultados:

Bíblia Online. <http://www.bibliaonline.com.br/> - Acesso entre 2007 e 2010.

Orkut. www.orkut.com

Voluntarios.com (2009): http://www.voluntarios.com.br/oque_e_voluntariado.htm - acesso em 20 de novembro de 2009.

Sara Nossa Terra. <http://www.saranossaterra.com.br/> - Acesso entre 2007 e 2010.

Vídeos:

QUINTÃO, Leonardo.

<http://www.youtube.com/watch?v=yG-j6PcJYQY&feature=related> – Acesso em 30 de novembro de 2008.

CAVALCANTE, Tom.

<http://www.youtube.com/watch?v=JroRs8SmnvI> – Acesso em 30 de novembro de 2008.

SUPLICY, Marta.

<http://www.youtube.com/watch?v=WJSGF6VgK9Y&feature=related> – Acesso em 07 de maio de 2009.

Tribo do Funk, 2007. – O vídeo foi retirado da internet antes de incluí-lo na bibliografia.