

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ – UNIFAP
CURSO DE LICENCIATURA EM SOCIOLOGIA**



CLEITON DE JESUS ROCHA

**AS REDES DE SOCIALIDADE ENTRE JOVENS NUMA IGREJA
PENTECOSTAL NA CIDADE DE MACAPÁ: CONVERSÃO, DISPUTAS
E ESPAÇOS DE ENCONTROS**

**MACAPÁ – AP
2018**

CLEITON DE JESUS ROCHA

**AS REDES DE SOCIALIDADE ENTRE JOVENS NUMA IGREJA
PENTECOSTAL NA CIDADE DE MACAPÁ: CONVERSÃO, DISPUTAS
E ESPAÇOS DE ENCONTROS**

Trabalho de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Sociologia da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP como requisito final para obtenção do grau de Licenciado em Sociologia.

Orientador: Marcos Vinícius de Freitas Reis

**MACAPÁ – AP
2018**

**AS REDES DE SOCIALIDADE ENTRE JOVENS NUMA IGREJA
PENTECOSTAL NA CIDADE DE MACAPÁ: CONVERSÃO, DISPUTAS
E ESPAÇOS DE ENCONTROS**

CLEITON DE JESUS ROCHA

Trabalho de Curso aprovado como requisito final para obtenção do grau de Licenciado em Sociologia pela Banca Examinadora formada por:

Dr. Marcos Vinícius de Freitas Reis
Orientador

Dra. Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Dr. Marcus André de Souza Cardoso da Silva

Macapá, 05 de dezembro de 2018.

AGRADECIMENTOS

In memoriam Seu Francisco, mestre Moa, Marielle Franco e Daniel Caric

Nesse momento, estou diante de um fechamento de um ciclo, muitas lembranças vêm à tona. Essas lembranças, que agora serão materializadas na realização de um sonho, não um sonho sonhado sozinho, mas um sonho coletivo e de gerações – desde a migração de minha família do Maranhão ao Amapá. Serei o primeiro da família a me formar numa universidade pública federal. E nessa longa caminhada, do qual não foi só flores, tive que me adaptar a um ambiente extremamente hostil e violento aos jovens negros de escola pública, do qual sabemos das fragilidades e dificuldades educacionais que já sabemos que são existentes, pude vencer!

Todavia, possa afirmar com toda humildade no meu coração que, na universidade federal do Amapá e no curso de Licenciatura em Sociologia, eu fui capaz de conhecer o mundo, tive a oportunidade de conhecer o Brasil e a diversidade do nosso povo, o povo brasileiro. Ou seja, somente na graduação muitos desejos, vontades e sonhos foram realizados em pouco tempo. Isso só foi possível, devido eu ter uma mulher incrível que inspira ir mais longe, e ocupar espaços que foram historicamente negadas a ela, minha amada avó – *Maria Hortevan Batista de Jesus*. Sem essa Maria acreditando nas minhas ideias loucas, provavelmente, não teria alcançado esse objetivo. Como diz a música de Milton Nascimento: “*Maria, Maria é o som, é a cor, é o suor. É a dose mais forte e lenta de uma gente que ri, quando deve chorar. E não vive, apenas aguenta. Mas é preciso ter força, é preciso ter raça, é preciso ter gana, sempre quem traz no corpo a marca Maria. Maria, mistura a dor e a alegria!*”.

Agradeço a minha querida mãe *Zizonete Batista de Jesus*, pelo cuidado e carinho, minha tia *Claudia Batista*, ao meu primo *Fredson Rocha*, aos meus irmãos *Davi Rocha*, *Caio Rodrigues* e ao mais novo membro da família que está por vim, nem te conheço, mas já te amo. E nesse longo caminho conheci pessoas que foram verdadeiros amigos e companheiros. Assim, agradeço ao meu estimado amigo *Arielson Teixeira do Carmo*, sempre estivemos juntos, seja na realização de atividades acadêmicas e na vida, você é um exemplo de genialidade e humildade. Aos meus amigos *Ianca Moreira*, *Lorran Lima*, *Juliana Rocha*, *Miqueias Serrão*, *Ricardo Kairos*, *Carol Bonfim*, *Kassia Neves*, *Ana Paula*, *Motinha*, *Luana Darby*, *Adriene Neves*, *Welliton Brasil*, *Jeferson Caldas*, *Yuri Lima Pinheiro* sempre um grande amigo e com uma sabedoria grandiosa, de modo geral, a minha turma de 2014 e ao pessoal que esteve comigo no Programa de Educação Tutorial – PET.

O que dizer igualmente dos meus estimados e inspiradores mestres, agradeço pelos conselhos e por acreditar em mim e sempre me ajudar professor *Marcos Vinicius de Freitas Reis*; ao professor que me faz descobrir e amar a antropologia *Marcus Cardoso*; a professora *Alexsara de Souza Maciel* por despertar em mim, a importância do conhecimento sobre a população afro-brasileira e por auxiliar na minha descoberta enquanto um jovem negro e saber a representação política de ocupar esses espaços de desigualdades e privilégios, ocupar e resistir; a professora *Camila Risso* por incentivar e acreditar nos seus alunos, e ao professor *Ed Carlos Guimarães* mesmo com as nossas divergências, foi uma pessoa que me influenciou e ajudou me na maturação na vida acadêmica e que esteve comigo no Programa de Educação Tutorial durante dois anos.

E a *Mayara Feitosa* que sempre me ajudou, amou, pelo carinho e companheirismo, te amo preta.

As nossas cachorrinhas *Mora*, *Maia* e a coelhinha que um dia tive, sinto tua falta coelha *Daenerys Targaryen*.

Que a resistência, o sonho, o amor e superação possa ser um caminho constante.

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo analisar as estratégias de conversão religiosa de jovens nas áreas periféricas da cidade de Macapá, ou seja, como é elaborado as redes de relações que são criadas pela instituição da Assembleia de Deus – A pioneira, congregação Getsêmani localizada no Bairro Perpétuo Socorro, tornar-se atraente a um determinado público de jovens marcado por diversos estigmas. Sendo assim, através do método etnográfico antropológico pude realizar visitas a igreja e desta maneira, elaborar uma análise de como esses jovens veem e pensam a si mesmos no movimento pentecostal (evangélico). Através de coletas de dados, pude perceber suas relações nas redes sociais, no grupo do WhatsApp do departamento dos jovens, e nos eventos promovidos pelos líderes aos jovens, como são elaboradas suas redes de relações e sua identidade religiosa. Em resultados é perceptível uma rede de relações familiares pentecostais estabelecidas na igreja e no bairro que dialogam entre si que visa a integralidade. Por consequente, muito desses jovens tem familiaridade, assim como, foi analisado a formação de redes emotivas de proteção, e também o estabelecimento de um contrato simbólico – espiritual que intercambia dentro de um sistema de dadas materiais – emotiva com o objetivo de aproximá-los as propostas das instituições pentecostais e de fortalecer as relações interpessoais e com o sagrado.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Periferia. Juventude.

ABSTRACT

The research aims to analyze the strategies of religious conversion of young people in the outskirts of the city of Macapá, that is, how the networks of relationships that are created by the institution of the Assembly of God - the pioneer Getsêmani Congregation located in the Perpetual District Relief, thus becoming attractive to a particular audience of young people marked by various stigmas. Thus, through the anthropological ethnographic method, I was able to visit the church and, in this way, to prepare an analysis of how these young people see and think of themselves in the Pentecostal (evangelical) movement. Through data collection, I was able to see their relationships on social networks, the WhatsApp group of the youth department, and the events promoted by youth leaders, how their networks of relationships and their religious identity are shaped. In results, a network of Pentecostal family relationships established in the church and in the neighborhood that dialogue with each other is perceived to be integral. Consequently, many of these young people have familiarity, as well as the formation of emotional networks of protection, as well as the establishment of a symbolic-spiritual contract that interchanges within a system of material-emotive giving with the objective of bringing them closer the proposals of Pentecostal institutions and to strengthen interpersonal and sacred relations.

Keywords: Pentecostalism. Periphery. Youth.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
1.1 Os Evangélicos Pentecostais	2
2 Imersão no campo: As dificuldades de estabelecer relações como prática etnográfica	8
3 História da assembleia de Deus No Amapá e crescimento Pentecostal	11
4 As redes de socialidade entre jovens numa igreja pentecostal na cidade de Macapá: Conversão, Disputas e Espaços de Encontros	16
4.1 Trajetórias cruzadas: Dois relatos de jovens pentecostais.....	22
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	29

1 INTRODUÇÃO

O artigo tem como objetivo analisar o trabalho que foi realizado pela Assembleia de Deus Getsêmani – A Pioneira, localizada em bairro periférico da cidade de Macapá – com o público jovem. A problemática se dá a partir de dois vieses. O primeiro, diz respeito ao crescimento do pentecostalismo no Brasil, mas especificamente da Assembleia de Deus – A pioneira – na cidade de Macapá e do processo de associação do público jovem ao pentecostalismo assembleiano.

O trabalho tem como abordagem as redes de socialidades estabelecidas através do Sagrado entre os jovens na Igreja Assembleia Deus, Getsêmani, no Bairro Perpétuo Socorro, na cidade de Macapá, assim como, as redes que são fomentadas pela instituição. Assim, aciono a perspectiva de redes tal como aparece em Hannerz (2015). Isto porque, como este autor destaca, do qual uma pessoa é capaz de mobilizar, elaborar por si mesma, transitar e ter autonomia de fazer alterações sobre suas redes (HANNERZ, 2015, p. 190). Juntamente articulado com essa definição é possível analisar as fronteiras simbólicas que essas redes elaboram e de quem faz parte ou não dessas redes de relações produzidas.

Quando integro essas duas noções, redes e socialidade¹ quero abrir a possibilidade de compreender como as relações dos jovens são articuladas e elaboradas na cidade, bem como, em quais espaços a religiosidade desse público é produzida e como se dá o uso da territorialidade no meio urbano para divulgação ou o exercício da religiosidade.

As redes de socialidade acabam por exigir dessas instituições religiosas criatividade e novas formas para criarem dispositivos para tornarem-se atraentes a esse público específico, o público jovem. De certa forma, essas redes de socialidade pressionam as agências que manipulam o sagrado para abarcar um público, dinâmico e heterogêneo.

O objetivo da pesquisa é compreender como a denominação religiosa Assembleia de Deus Getsêmani articula suas redes de socialidade no bairro Perpétuo Socorro a qual engloba como público alvo os jovens. Imbricado nesse objetivo, emergem as seguintes problemáticas: Qual o motivo dos jovens aderirem à religiosidade pentecostal? O que os leva à conversão religiosa? Como objetivos específicos: mapear as redes de socialidade propostas pela instituição para integrar os jovens do Perpétuo Socorro à religiosidade pentecostal; buscar-se-á, ainda,

¹ Utilizo “socialidade” ao invés de “sociabilidade”. Como apontou (CARDOSO, 2014) o termo “sociabilidade” carrega uma forte carga valorativa que favorece uma ‘sentimentalização da noção de relacionalidade’ (STRATHERN, 1999:169). Sendo assim, a noção de socialidade abre a possibilidade de abarcar situações conflituosas ou mesmo antagônicas, como um elemento que tece relações em grupos ou relações interpessoais.

entender os sentidos produzidos por esses jovens fieis que os fazem pertencentes a essa denominação religiosa específica.

Na primeira parte do artigo, irei está fazendo uma contextualização do processo de crescimento da Assembleia de Deus no Amapá, assim como, sobre o procedimento metodológico da pesquisa, posteriormente as etapas e os motivos históricos sobre a chegada do pentecostalismo no Amapá e em seguida as análises dos dados que foram coletados, e as trajetórias pessoas dos jovens no meio pentecostal.

1.1 OS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS

Desde a segunda metade do século XX os evangélicos pentecostais são os que mais crescem no campo religioso. Segundo o censo do IBGE², os evangélicos saíram de 5, 2% em 1970 para 22, 2% em 2010 (REIS & CARMO, 2015). Quando é pensada a questão religiosa no Norte do Brasil, os evangélicos têm um censo maior do que a média nacional³. Consecutivamente, no Amapá⁴, a tendência do declínio católico é perceptível, assim como o número de adeptos ao pentecostalismo aumenta a cada ano. Os efeitos desse crescimento e as influências em diversas esferas, como política, econômica e modificações no uso do espaço público, são notáveis.

Considerando essa representação, os evangélicos, modificaram consideravelmente o campo religioso, além de apresentarem outra dinâmica nas relações sociais entre os brasileiros, introduzirem outras perspectivas ou uma “cosmologia pentecostal” que abre disputa com outras narrativas religiosas na sociedade brasileira (REIS & CARMO, 2015; MAFRA, 2013; MARIANO, 2013).

O presente escrito busca, dessa maneira, lançar um olhar antropológico sobre a relação entre o pentecostalismo e a juventude. Como bem observou Fonseca e Novaes (2007), 96% dos

² “Correspondem a 42.275.440 milhões de evangélicos para uma população brasileira de 190.755.799, Censo de 2010” (MAFRA, 2013).

³ Houve uma queda considerável do número de adeptos ao catolicismo no Norte do país, como evidenciado por Reis & Carmo (2015, p. 179), “[...] a maior redução ocorreu no Norte, de 71,3% para 60,6%, ao passo que os evangélicos, nessa região, aumentaram sua representatividade de 19,8% para 28,5%. Os evangélicos por sua vez, foram o segmento religioso que mais cresceu no Brasil no período intercensitário”.

⁴ “Sobre o panorama religioso antecipamos de acordo com informações do IBGE (2010) Amapá, que é a população é predominante católica (64%), seguido pelos evangélicos (28%) e espíritas (0,4%). Entre as igrejas evangélicas, a que conta com o maior número de membros é a Assembleia de Deus (100.821), seguida pela Igreja Universal (10.101), Igreja Adventista do Sétimo Dia (9.461), Igreja do Evangelho Quadrangular (6.468) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (3.146)” (REIS & CARMO, 2015, p. 184).

jovens manifestam ter religião, ou mesmo 27,3% tem participação ou alguma ligação com programas de instituições religiosas⁵.

Nesse empreendimento etnográfico, coloquei-me na seguinte posição que “demanda uma relativização das categorias e das pressuposições culturais do pesquisador” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013, p. 415), ou seja, colocar as categorias conceituais que são utilizadas pelo pesquisador em confronto com as categorias dos meus interlocutores, e a partir das categorias dos nativos confrontar a teoria. Dentro desse movimento considero pertinente, pois acaba por colocar em contexto e testar a delimitação do poder explicativo dos conceitos e assim poder expandi-los e complexificar (FONSECA; NOVAES, 2009).

No trabalho antropológico, ou o estar lá (em campo), as minhas maiores preocupações diziam respeito à sobre o que observar, o que é importante para a reflexão sócio antropológica, assim como, criar meios e condições de poder estabelecer relações com os meus interlocutores e do por vir no ato da produção textual ter a ética necessária à pesquisa.

Particularmente, minhas inquietações e conjuntos de questões estavam no âmbito dessas três situações. Nesse sentido, como colocado por Roberto Cardoso de Oliveira (1996), o trabalho do antropólogo ou seu *métier*, parte de três considerações: olhar, ouvir e escrever. Cada qual tem suas particularidades ou recursos próprios epistemológicos, mas que estão imbricadas entre si, são interdependentes.

Como colocado por Viveiros de Castro (2002, p. 2) “[...] toda relação é uma transformação na construção relacional de ambos”. O que estaria próximo da noção de “fusão de horizontes”⁶. Dentro dessa perspectiva, projeto-me nessa situação, de poder aproximar-me da perspectiva ou visão de mundo dos meus interlocutores e abrir condições para que seja possível uma relação dialógica.

Nesse sentido, minha experiência de campo igualmente foi marcada sobre o pensamento de como manter certa ética, sobre a produção gerada por esse empreendimento, uma alternativa que encontrei foi, depois de concluir a pesquisa, que alguns dos meus interlocutores pudessem ler o trabalho e gerar uma perspectiva sobre o trabalho que escrevi, assim podermos ambos conversar e problematizar o que foi produzido.

⁵ Como colocado pelos autores, o indicador da religiosidade tornar-se um importante critério de identificação de produção e elaboração de identidades juvenis na sociedade brasileira.

⁶ “[...] *encontro etnográfico*, no qual o pesquisador teria que construir com sucesso uma área de interseção entre o seu universo de referência sociocultural e o dos nativos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, L, 2013, p. 416).

No trabalho etnográfico⁷ “estranhar o familiar” (VELHO, 1978) é uma prática em que o pesquisador aciona seu arcabouço teórico e sua capacidade de estabelecer relações com os seus interlocutores, como expõe Magnani (2002). E assim, ganhar a confiança, poder “ter acesso” ao código religioso ou aos sentidos das fronteiras que ali estão imbricadas ou que a literatura chama de cultura. O trabalho do antropólogo, como observa Geertz (2008), em interpretar as “estruturas de significação estabelecidas” e apresentar no seu empreendimento na análise do “microcosmo social” uma descrição densa que esteja próxima da visão do nativo, pois a interpretação do antropólogo, é, e está em segunda mão, pois somente o nativo tem a interpretação em primeira mão de sua cultura. É também tornar certas “generalizações” aceitáveis do ponto de vista dos dados etnográficos (GEERTZ, 2008).

Imbricado no movimento de estabelecer relações com possíveis informantes, ter a autoconsciência que a minha presença em campo, “causa” um efeito em meus interlocutores, e esse efeito deve ser levado em consideração na prática etnográfica, da mesma maneira que eu sou afetado no processo de estabelecimento dessas relações conforme Favret-Saada (SIQUEIRA, 2005).

As pesquisas sobre pentecostalismo no Brasil ganham força a partir da segunda metade do século passado, especialmente interessadas em compreender as relações entre cosmologia e as condutas assumidas pelos fiéis e os fatores relacionados à sua expansão entre as camadas populares. Desde então, a religiosidade pentecostal tornou-se um dos temas recorrentes na Antropologia e na Sociologia brasileira.

Segundo Freston (1994) o pentecostalismo no Brasil experimentou três “ondas”. Na primeira “onda” estaria o pentecostalismo clássico, ascético e sectário. Nessa fase, o protagonismo foi da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã, esta última estabelecida no Estado do Paraná e a primeira no Pará, ambas em 1910.

A segunda “onda”, por sua vez, foi protagonizada pelas Igrejas Brasil para Cristo, Deus é Amor e Evangelho Quadrangular. Enquanto a terceira “onda”, neopentecostal, teve o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial do Reino de Deus. Ambas caracterizadas pela ênfase na chamada Teologia da Prosperidade, na guerra espiritual e no combate ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras.

⁷ “É possível postular, de uma maneira sintética, que a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente” (MAGNANI, 2009, p. 135).

Inicialmente, as interpretações acerca da “expansão pentecostal” e preferência dos pobres pelo movimento religioso associou o fenômeno à migração intensa da população rural para as cidades. Dentro dessa chave interpretativa, o pentecostalismo seria assumido como uma espécie de “estratégia” para lidar com as dificuldades da vida urbana e os efeitos de um país em industrialização. Isto fica evidente quando Muniz (1969), sustenta “[...] o papel do pentecostalismo como um instrumento de integração social em uma sociedade urbana em intenso processo de transformação”, o qual estava em uma conjuntura de intenso movimento populacional.

Trata-se, como destaca Mariano (2011), de uma interpretação sustentada por uma dada conformação da perspectiva funcionalista que aborda o fenômeno através da pergunta sobre a função da religião na sociedade moderna. Outra análise convergente, de matriz marxista, sustentava que o fenômeno decorria da relação entre o sistema capitalista e os indivíduos, em que o pentecostalismo atuaria para “reproduzir” a dominação e provocaria a “alienação”. Em ambas as interpretações, a expansão pentecostal e a relação dessa religiosidade com os pobres são vistas como uma reação diante de determinada “anomia” (MARIANO, 2011).

Como destaca Mariano (2011), essas duas interpretações são insatisfatórias. Diante disso, o autor propõe lançar o olhar sobre como o movimento pentecostal se organiza, assim como suas estratégias de conversão. Outros autores e autoras iram elaborar críticas a essas interpretações. É o caso de Almeida (2006), que destaca a crescente diversificação das práticas e instituições, assim como a pouca exigência de fidelidade a elas. De acordo com esse pesquisador, o pentecostalismo, na contemporaneidade, é marcado por um conjunto de “circulação” e “flexibilidade” que marca sua dinamicidade e complexidade. Ele considera três dimensões para a expansão pentecostal no Brasil: 1) a fluidez dos conteúdos simbólicos que se constitui por “negação/assimilação” de outras modalidades de religiosidades no Brasil, permitindo assim a expansão da sua linguagem e a dilatação de sua cosmologia; 2) o que classifica de pentecostalismo em trânsito, destacando que além de circulação de pessoas no âmbito de uma oferta de “diversidade institucional”, existe a circulação de conteúdos religiosos, o que torna o campo evangélico bastante plural e dinâmico; 3) redes de apoio e solidariedade⁸, capazes de suavizar a vulnerabilidade da situação de pobreza. Sua abordagem permite ver que apesar das camadas populares comporem a maioria no meio pentecostal, é um equívoco

⁸ “[...] em redes de relações aumentaria a possibilidade de atenuação da vulnerabilidade da situação de pobreza [...] pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham a favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor” (ALMEIDA, 2011, p. 10).

considerar que esse movimento religioso se restrinja a ela (MAFRA, 2000, 2001, 2002, 2009, 2011; ORO, 2011).

Dentre os pesquisadores e as pesquisadoras de destaque no campo, Clara Mafra ocupa um lugar central ao explorar cosmologias, redes de socialidade, dinâmicas de conversão e diversas outras dimensões associadas ao pentecostalismo. Em um dos seus artigos, a pesquisadora se debruça na correlação entre socialidade, territorialidade e religiosidade, demonstrando que o pentecostalismo na metrópole acaba por fornecer à gramática os instrumentos necessários para circulação e inserção das camadas populares na cidade (MAFRA, 2009).

Concentrando-se na correlação da dimensão simbólica do fenômeno com os impactos nas relações sociais dos adeptos. Mafra (2009) destaca que o pentecostalismo acaba por ser percebido como um meio pelo qual contornar contradições que são estabelecidas pela cidade. Contudo, a religiosidade pentecostal não pode ser devidamente compreendida pela chave das estratégias diante dos desafios da cidade. Trata-se de um “estilo de vida”. Isso significa dizer que ela não é acionada somente no “espaço religioso” (igreja ou culto), sendo elaborada constantemente nas suas relações familiares, no trabalho, na escola e universidade. Sendo assim, a cosmologia pentecostal dispõe de uma linguagem religiosa e simbólica que organiza um conjunto de símbolos que dá suporte para interpretar o mundo da pessoa e assim atuar sobre ele e suas relações (MAFRA, 2009).

Em síntese, os indivíduos que se converteram ao pentecostalismo acionam constantemente um conjunto complexo de símbolos de relação com o sagrado na metrópole e consigo mesmo. Dessa forma, o pentecostal reorganiza e reorienta sua forma de relacionar-se com o “outro” e com a cidade (ALMEIDA, 2011; CAMPOS JR, 2009; MAFRA, 2011).

Enquadrando o movimento pentecostal, a noção de uma religiosidade, apoiou-me nas definições de Bourdieu (2007) de campo religioso. Bourdieu (2007) considera o campo religioso marcado por algumas características, tais como, um campo que dispõe de uma linguagem própria, do qual o poder religioso está burocraticamente e desigualmente distribuído, detentor de um “corpus deliberadamente organizado”, divisão do trabalho religioso, e na concorrência interna da instituição. O capital religioso acumulado devido à experiência que determinado indivíduo internaliza, marca e gerencia as divisões do prestígio e a posição social da pessoa no campo.

Dentro dessa definição teórica, a religião apresenta um conjunto de práticas, ritos e representações simbólicas que são aceitas e reproduzidas socialmente, do qual se cria condições

para que o poder simbólico religioso seja validado, dentro do campo⁹. Nessa perspectiva, para um indivíduo de um grupo privilegiado, a experiência pentecostal atua enquanto afirmação e reforço da moral, dando-lhe certo prestígio, pois seja sua profissão liberal ou posição de prestígio já cria uma camada que se auto justifica, e a religiosidade pentecostal atua como integradora de sua posição, não como base para assegurar sua posição¹⁰. Já para os grupos desfavorecidos ela é a base para sua justificação e distinção de valores enquanto pessoa.

Busco, nesse sentido, relacionar teoricamente a noção de religião de Geertz (2008) enquanto um sistema de símbolos que a religião é capaz de produzir e enquadrar sentidos, que permitem criar-se na pessoa um *ethos* e uma *visão de mundo*. Portanto, “[...] a essência da ação religiosa constitui [...], formula, o estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva” do qual essa “autoridade”, articulada com o capital cultural e religioso da pessoa, elabora e produz um determinado sentido na performance do indivíduo na sua vida ou na “realidade” que ela é capaz de criar e traduzir ao sujeito, ou melhor a *visão de mundo*.

A religião elabora “[...] um conjunto de símbolos sagrados tecidos numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso” (GEERTZ, 2008, p. 95). Desta maneira, articulando as noções de *campo religioso* e *ethos/visão de mundo* podemos enquadrar a religiosidade pentecostal, enquanto uma religiosidade que é capaz de criar, re-significar e produzir símbolos religiosos, e, como é retratado na literatura, a uma heterogeneidade do público que o pentecostalismo consegue mobilizar.

Nesse sentido, o campo de significação que o imbricamento de cosmologias que ela pode acionar é expandido, tornando sua mensagem religiosa mais abrangente, assim a perspectiva religiosa pentecostal consegue tornar-se dinâmica e complexa e redefinir fronteiras até então onde ela não era capaz de chegar (ALMEIDA, 2011).

De acordo com Regina Novaes (2009) o termo *juventude* é uma ideia ambivalente. Não há uma definição precisa, justamente, devido suas definições variarem de acordo com os momentos históricos e sociais. Por consequente, grupos e instituições tentam canalizar sua expressão e monopolizar as narrativas que pairam a identidade juvenil, todavia, considerando

⁹ “[...] o interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa, e, sobretudo, na produção, reprodução difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa) é função do reforço que o poder de legitimidade do arbitrário contido na religião considerada pode trazer a força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social” (BOURDIEU, 2007, p. 48).

¹⁰ Estou levando em consideração o fato de que boa parte da liderança da congregação tem formação na área de Direito – em torno de três – um formado em Física e outros em cursos técnicos. Alguns membros que mantive diálogo estão na faculdade, ou seja, o público interno é marcado por uma heterogeneidade em busca de ascensão social.

essa questão irei adotar a sugestão de Magnani (2005) que tem como pressuposto metodológico adotar a perspectiva do próprio interlocutor – as falas dos jovens.

No decorrer da literatura das Ciências Sociais, a relação entre religião e juventude só passou a ganhar importância na década de 80. Os primeiros estudos se debruçavam sobre os movimentos estudantis e sobre as preferências religiosas dos jovens universitários e posteriormente os estudos irão se desenvolver no campo dos grupos de rap nas metrópoles.

De modo geral, como colocado por Tavares & Camurça (2004) os primeiros grupos de jovens estudados eram de classe média e universitários. Dessa forma, coloca-se a noção da juventude sobre uma característica de risco, ou seja, no sentido religioso, posso colocar como um risco de afastar-se da fronteira de proteção do sagrado pentecostal, logo, é necessário passar por um processo contínuo de purificação contra as coisas do mundo. Podemos entender o mundo como o processo secular.

Outra ideia de risco está ligada às políticas públicas de seguridade social que o Estado dispõe a esse público. Educação e emprego são uma das suas maiores preocupações. Assim, vale considerar três perspectivas:

[...] a) os ainda não incluídos: são os jovens inseridos no modelo burguês de transição para a vida adulta na qual há um treinamento predatório e um estímulo para ocupação de posições de poder; b) “aqueles nas fronteiras”: são os jovens com expectativa de mobilidade social, mas sem condições reais de ascensão; c) “os excluídos”: são os jovens que estão completamente excluídos dos trajetos institucionais de transição para a vida adulta (SOFIATI, 2014, p. 67).

Considerando os dados etnográficos dos dois relatos dos jovens que irei analisar, posso considerar que abrem um diálogo com dois desses tópicos colocados por Sofiati (2014). Estão entre o processo de mobilidade social, com outras barreiras de restrições e controle social e outros jovens que estão excluídos dessas instituições de transição. Dessa forma, as redes e instituições da igreja conseguem disponibilizar recursos que estão acessíveis a esses jovens. No período da pesquisa muitos estavam desempregados, outros terminando o ensino médio. De modo geral, o público é constituído de jovens negros, sendo sua maioria ocupada por mulheres jovens.

2 IMERSÃO NO CAMPO: AS DIFICULDADES DE ESTABELEECER RELAÇÕES COMO PRÁTICA ETNOGRÁFICA

O local que desenvolvi o trabalho é o Bairro Perpétuo Socorro, que fica próximo ao centro da cidade Macapá, na Igreja Assembleia de Deus, A Pioneira – Congregação Getsêmani,

sendo esta a maior instituição evangélica do Estado¹¹. Comecei a ir à campo no mês de novembro de 2016. Chegando ao bairro é possível observar diversos pontos comerciais, trabalhadores autônomos, lojas de roupas, panificadoras, açougues, mercantis e um grande supermercado chamado Fortaleza, localizado na Avenida Pedro Américo.

Ainda, pude observar a existência de diversas instituições religiosas, algumas Assembleias de Deus dissidentes, Igreja Católica – Paróquia Perpétuo Socorro, há alguns metros da Getsêmani, o templo da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, marcando assim, um mercado de oferta religiosa (SOUZA, 2012).

O Bairro Perpétuo Socorro é marcado por um estigma uma vez que é considerado ou reconhecido por ter “lugares perigosos”, que são reproduzidos pelos meios midiáticos, ou mesmo pela população amapaense. Contudo, existe um marco de resistência para que esse estigma seja combatido, do qual moradores do bairro não concordam com tal afirmação. O discurso de “espaço violento”, que no imaginário social é marcado pela pobreza, aglomerado populacional, e supostamente uma “desordem”, passa por um processo de valorização, de tentar positivar o bairro, assim como propiciar a valorização dos pontos comerciais, o que foi possível uma alteração com a paisagem da construção de um supermercado (Fortaleza) que junto com essa economia informal acaba por propiciar ou tornar as ruas bastantes movimentadas, ou seja, acaba por apresentar outra narrativa sobre o espaço, com um fluxo intenso de circulação de pessoas, diversificação de pontos comerciais, e da arquitetura das casas, e pelo fato de ficar próximo ao centro da cidade outros empreendimentos da construção civil faz que o Bairro seja incorporado por essa de forma lenta e gradual.

O processo geográfico é interessante, pois, a partir desse imaginário social e da estrutura do Bairro, o discurso, as atividades religiosas e as ações ganham corpo e efetividade entre os líderes e membros da igreja. A arquitetura da igreja passou por recentes reformas, desta maneira, no prédio é perceptível um investimento para poder operacionalizar as atividades religiosas, tendo um grande salão, prédio com um andar, climatizado, salas de administração, salas para desenvolver outras atividades.

Como disse a interlocutora Maria¹² “[...] a igreja tem uma estrutura de qualidade, diferente da realidade diária desses jovens que nós trabalhamos. E isso faz com que eles possam

¹¹ Os evangélicos, de acordo com o Censo do IBGE (2010) representam 28%, sendo que “[...] entre as igrejas evangélicas, a que conta com o maior número de membros é a Assembleia de Deus (100.821), seguida pela Igreja Universal (10.101), Igreja Adventista do Sétimo Dia (9.461), Igreja do Evangelho Quadrangular (6.468) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (3.146)” (REIS & CARMO, 2015, p. 9). Desta maneira, é um dos motivos que faz que eu considere estudar tal denominação religiosa com o objetivo de tentar compreender seu crescimento e “legitimidade” na esfera pública, dentro dessa pluralidade da concorrência religiosa.

¹² Nome fictício.

por um *momento ter dignidade*". No ambiente do bairro a arquitetura da igreja acaba por se destacar, devido sua ampliação e estrutura física, do qual é relevante no desenvolvimento das atividades religiosas e de encontro entre os membros da igreja. A ideia de *dignidade* aos jovens é importante para pensar as atividades sociais, de lazer e orientações religiosas que são mostradas no processo de socialidade para chegar em postos de prestígios religiosos na igreja, isso pode se converter em dignidade, o que antes, segundo a interlocutora Maria, não seria possível.

Como evidenciado por Mafra (2007), a Assembleia de Deus, ao longo da sua história, acompanhou as modificações históricas e urbanas, perpassando de igrejas que eram confundidas com casas, para grandes templos, atendendo a diversificação interna de seu público. Sua mensagem religiosa agora atinge um público de classe média¹³ (ORO, 2011). Isso evidencia seu projeto de crescimento, assim a própria arquitetura carrega uma simbologia de sua presença no lugar que esteja, ou seja, um “templo com conforto”. Essa política ou “modelo arquitetônico” segue um padrão de todas as igrejas ligadas às Assembleias de Deus, A Pioneira, como forma de associar a “arquitetura” a “sua proposta religiosa”, ou seja, de que o sagrado tem agido em suas vidas através das conquistas matérias e prestígio social.



Figura 01: Assembleia de Deus, A Pioneira – Congregação Getsêmani
Fonte: Autor, 2017.

Adentrando a igreja em uma manhã de domingo, observei os membros ajoelhados de costa para o púlpito orando de forma exaustiva, enquanto que o pastor está igualmente de costa

¹³ “[...] à sua capacidade de adaptação que o pentecostalismo atrai indivíduos das diferentes camadas sociais e não mais somente os pobres dos meios urbanos, embora estes ainda constituam a maioria dos fiéis” (ORO, 2011, p. 3).

orando e dizendo o que Deus irá fazer naquela manhã, pedia para abençoar as professoras que iriam ensinar na Escola Bíblica Dominical – EBD. Me inseri no grupo dos jovens da igreja, que é coordenado por uma mulher idosa, bastante carismática e energética, a Irmã Joaquina¹⁴, como é conhecida.

A igreja desenvolve diversas atividades com o objetivo de integrar os jovens ou mesmo tornar-se atraente a esse público, tais como, convidar a participar da Escola Bíblica Dominical – EBD nos domingos às oito horas da manhã, depois ensaio de música para que eles possam cantar no culto da noite, elaboração de gincanas, encontros na casa da líder, juntamente com os irmãos, entre outras atividades. Ou seja, cria-se uma rede de socialidade entre os próprios jovens, de solidariedade e trocas matéricas e emotivas entre si, de amizades que tentam se conciliar tanto no espaço da igreja, como externamente.

Depois de algum tempo, seguindo esse ritual de preparação para EBD, ou aquecendo o espírito e quebrando os corações para *sentir* a presença do Espírito Santo, os membros dividem-se em grupos, como exemplo, tem-se os grupos de jovens, adolescentes, obreiros (as), recém-convertidos e crianças. Essa divisão pode se interpretar como a prática em que a religiosidade pentecostal prepara sua mensagem religiosa aos diferentes grupos que a compõe, ou seja, os agentes profissionais que gerenciam os bens de salvação (BOURDIEU, 2007) enquadram ou tornam manipulável a mensagem religiosa de acordo com cada público, sendo assim, produzem sentidos diferentes ao receptor condicionado à posição social que cada indivíduo está inserido no campo social e religioso.

3 HISTÓRIA DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO AMAPÁ E CRESCIMENTO PENTECOSTAL

A chegada de Daniel Berger e A. Gunnar Vingren e o processo de implementação da religiosidade pentecostal no solo brasileiro, de seu deslocamento de um contexto heterogêneo, e desigual (EUA) à Amazônia no início do Século XX do qual era marcada pela ideologia do desenvolvimentismo e povoamento na região, junto com um intenso fluxo migratório de nordestinos, estrangeiros e outras partes do país para trabalhar nos projetos nacionais – Estrada de Ferro Madeira – Mamoré – 1907; I Ciclo da Borracha 1879–1912 e II Ciclo 1942–1945¹⁵;

¹⁴ Nome fictício.

¹⁵ “Entre 1941 e 1945, 55.339 nordestinos deslocaram-se para Amazônia (36.280 “Soldados da Borracha” e 19.059 dependentes)” (SIDINEY, 2013, p.51).

Fordlândia – 1927; e posteriormente os Projetos da SUDAM¹⁶, criaram caminhos para trânsito intenso de migrantes.

Além disso, um dos fatores relevantes que contribuíram para o crescimento inicial da AD foi o declínio do ciclo da borracha na região da Amazônia brasileira¹⁷. Sob esta perspectiva, é de bom tom considerar que a crise da borracha contribuiu para a expansão da AD, fazendo com que os migrantes voltassem aos seus Estados de origem. Nesse sentido, a AD acompanhou esse fluxo, para Mafra¹⁸ a AD, ao seguir os fluxos da população trabalhadora nas diferentes frentes de trabalho fez que, em poucos anos, a AD se firmasse como a maior Igreja pentecostal em território nacional.

Para entendermos as condições sócio históricas que impulsionaram Clímaco Bueno Aza em 26 de maio de 1916, vim à Macapá para começar o processo de pulverização do pentecostalismo da Assembleia de Deus de Belém. Devemos considerar ainda as condições da forma que estava estruturada a Igreja Católica, a situação da população e as ideias circulantes, principalmente no período de 1940 – 1943, quando o Amapá deixa de ser parte do Pará e passa a ser Território Federal¹⁹, iremos compreender as etapas sucessivas que condicionaram a vinda dessa, até então diferente, religiosidade ao Amapá.

Em 1917, Macapá era um município do Estado do Pará, esquecido pelo poder central. Doenças como a malária, febre amarela, tuberculose e hanseníase acometiam e assustavam a população. Os habitantes de Macapá não chegavam a 700 moradores. Uma grande ressaca dominava a paisagem central, andava-se sobre pontes. Foi nessa configuração espacial, que

¹⁶ SUDAM – Superintendência do desenvolvimento da Amazônia e SUFRAMA- Superintendência da zona franca de Manaus, “tendo a Zona Franca de Manaus como criação mais famosa e permanente da SUDAM. Implantada em 1967, teve por objetivo instalar um polo industrial na cidade de Manaus [...] em 1987, o número de projetos aprovados chegou a 318 os quais geraram 55 mil empregos diretos e 70 mil indiretos. A presença da zona franca de Manaus, passou a provocar toda uma alteração no quadro da distribuição espacial da população do Estado e na Região.” Documento grandes projetos II contextualização histórica da migração do amapá Biblioteca pública.

¹⁷ Segundo o historiador Bóris Fausto (2002, p. 164-165): “O boom da borracha foi responsável por uma significativa migração para a Amazônia. Calcula-se que entre 1890 e 1900 a migração líquida para a região foi de cerca de 110 mil pessoas. Elas provieram, sobretudo do Ceará, um Estado periodicamente abatido pela seca. (...) Entre 1890 e 1900, a população de Belém quase dobrou, passando de 50 mil a 96 mil pessoas. As duas maiores cidades da Amazônia (Belém e Manaus) contaram com linhas elétricas de bonde, serviços de telefone, água encanada, iluminação elétrica nas ruas, quando tudo isso, em muitas cidades, era ainda um luxo. Entretanto, essas mudanças não conduziram à modificação das miseráveis condições de vida dos seringueiros que extraíam borracha no interior. Não levaram também a uma diversificação das atividades econômicas, capaz de sustentar o crescimento em uma situação de crise. A crise veio, avassaladora, a partir de 1910, tendo como sintoma a forte queda de preços. Sua razão básica era a concorrência internacional. A borracha nativa do Brasil sempre sofrera a concorrência da exportada pela América Central e a África. As plantações realizadas principalmente por ingleses e holandeses em suas colônias da Ásia mudaram esse quadro. A borracha era de boa qualidade, de baixo custo e seu cultivo podia estender-se por uma grande área. Enquanto isso, tornava-se cada vez mais dispendioso extrair borracha nativa nas regiões distantes da Amazônia” (FAUSTO, 2002).

¹⁸ MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001.

¹⁹ “Os principais objetivos da federação destas zonas eram: promover o povoamento e alavancar a produção e excedentes comercializáveis.” (LOBATO, 2013, p.33)

aqui aportou Clímaco Bueno Aza, no ano 1916 para evangelizar na cidade de Macapá. Era a primeira vez que pisava em terras amapaenses um protestante com esta finalidade. Logo, o missionário foi acusado de trazer discórdia religiosa para o Amapá.

Uma figura católica notória no período que acompanhou de perto o processo da chegada de Clímaco Aza em território amapaense, foi Padre Júlio Maria de Lombaerd²⁰ que tomou algumas medidas para contenção dessa nova religiosidade, Aza trouxe consigo várias bíblias para a distribuição, princípio da marca identitária de um pentecostal. Elaborou sua pregação com o objetivo de converter pessoas a sua religião.

Esse fato causou um grande mal estar no Padre Júlio Maria Lombaerd²¹, que acionando a polícia, a população queimou em praça pública o seu material religioso, todavia, esses instrumentos repressivos (uso da violência pelo Estado e o atrelamento próximo dos dois polos de poder Estado – Igreja – do Sentimento de justiça e proteção da religiosidade católica para “defender” o seu território religioso) não foi capaz de conter o “ide”²² dessa nova religiosidade. Perceberemos isso com a vinda do José de Mattos, no dia 27 de junho de 1917, o processo de implementação da AD deu-se por um conjunto de conflitos, relações de poder e atmosfera de discurso de ambos os polos religiosos com o intuito de deslegitimar o outro no seu campo de atuação.

As hipóteses que considero se debruçam no medo de a Igreja Católica perder o poderio religioso que exercia no Estado, como religião majoritária. Referente a isso, Lobato (2014), ao escrever sobre os aspectos da antiga cidade de Macapá, revela a força que tinha os padres no controle das ações das pessoas, com relação às formas como se comportavam.

Para Lobato (2014), os padres eram contra os jogos a dinheiro e as condutas que consideravam desvios morais: os padres, juntamente com a polícia, tentavam manter o controle social. É possível pensar que as primeiras tensões no campo religioso amapaense se figuraram

²⁰ “O padre Júlio Maria partiu para o Brasil em 23 de setembro de 1912 e aportou em Recife a 24 de outubro do mesmo ano. Quatro meses depois transferiu-se para Macapá, onde iniciou seus trabalhos apostólicos. Era 26 de fevereiro de 1913” (LUTADOR, 1978). Assim, teve como projeto religioso para região mais conhecida, a criação da congregação das filhas do coração imaculado de Maria, que teve como objetivo a educação religiosa, consolidação dos valores católicos e a formação de uma intelectualidade para a construção de uma rede especializada na disseminação das ideias da igreja em Macapá.

²¹ Dia 27 de fevereiro do ano de 1913, após passar por Belém do Pará, Padre Júlio Maria chegou em nossas terras e logo percebeu as deficiências que Macapá possuía, bem como a falta de amparo para a juventude católica feminina. O missionário é uma grande referência religiosa no Estado do Amapá. Disponível em: <<http://www.jdia.com.br/portal/index.php/cultura/6227-pe-julio-maria-lombaerde-referencia-religiosa-no-amapa>>. Acesso em: 02 Out. 2016.

²² Fazemos alusão a uma citação bíblica Marcos 16:15, bastante utilizada pelos pentecostais, do qual dá base e folego para que esse grupo religioso impulse seu sentimento de missões com objetivo de alcançar outros povos, com o pensamento de salvar os perdidos, os que ainda não tomaram posse da palavra ou ainda não conheceram o fruto do conhecimento, é interessante perceber que esse sentimento de missões irá acompanhar a história da Assembleia de Deus no Norte que irá ecoar por todo Território Nacional e Amapá.

pelo medo do catolicismo em perder seus fiéis e seu poderio para os recém-chegados pentecostais da AD. O catolicismo, que até então se vigorava como um regulador social e que docilizava os corpos, se viu afrontado pelos pentecostais assembleianos que ameaçavam tanto sua autoridade religiosa como social.

A lógica desse ramo do pentecostalismo era de expansão, e nada mais viável, do que começar pelos lugares mais próximos de onde estavam localizados. Belém foi um local estratégico para que pudessem guiar rumo a outros lugares do Norte, e o Amapá, parece ter sido um bom lugar para a divulgação da doutrina, tendo em vista que o Amapá, até o início dos anos 40, era parte da província do Grão-Pará.

Todavia, de 1918 a 1940 a AD ficou sem um pastor fixo, um profissional religioso capaz de gerenciar os bens de salvação de forma burocrática, fato que mudou a partir de 1943. Nesse contexto que o governo local desenvolve seu fundamentado nos princípios de:

A Construção desta “Macapá Moderna” era apresentada como símbolo máximo da vitória do homem sobre a natureza aparentemente indomável. Segundo as predicas do governo territorial, a ordem humana teria sobrepujado a natureza e o homem, até então submisso aos humores da floresta, teria finalmente imposto a sua marca nestas paragens (LOBATO, 2014, p. 5).

Consideramos lembrar que os anos de 1940, o Brasil apresentava já aspectos de urbanização e a industrialização no Sul e Sudeste despontavam desde década de 30. Nesses aspectos, a Amazônia Brasileira também gozava de aspectos de modernização e urbanização de seu espaço. O boom da Borracha impulsionava o processo de migração para o norte do Brasil, além de despertar interesses dos governantes do Brasil para Amazônia e seu potencial econômico da região (LOBATO, 2014). Logo, todo esse processo pode ter despertado nos líderes da AD o envio de evangelizadores a outros Estados da região Norte.

A partir de 1943, com o aumento do fluxo da migração²³, implementação da ICOMI²⁴ e o Projeto desenvolvimentista nacional de povoamento da Amazônia (na realidade um projeto

²³ Lobato (2014, p. 5), mostra que a população de Macapá que em 1940 era de 2 mil habitantes, foi crescendo para 10 mil em 1950, 25 mil em 1960 e para os seus atuais [1964] 40 mil. O mesmo autor no artigo: Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964), evidencia como encontravam as condições dos trabalhadores e as estratégias de sobrevivência que os trabalhadores se apoiavam para capitalizar se economicamente suas oportunidades de manutenção, criando o que o autor define de teia de solidariedade popular, nesse intermediário, considerando o projeto modernizante, a classe dirigente direcionou se sua força para a construção civil, casas, praças e prédios para os funcionários do governos e escolas. E paralelamente associando a vitória do homem civilizado contra a natureza, foram esses conjuntos de ideias que nortearam o projeto modernizante de Macapá-Amapá.

²⁴ Foi uma das empresas licenciadas entre as décadas de 1947-1957 pelo decreto nº 24.156, de 4 de dezembro de 1947 para exploração de manganês, de outros elementos minerais presentes no local, foi uma das mais volumosas obras desse período de desenvolvimento, que impulsionou o crescimento populacional, urbanização e o fluxo migratório para a região.

civilizatório). A Assembleia de Deus viu a necessidade de manter líderes fixos em suas dependências, devido ao crescimento populacional em Macapá. Em 1944²⁵, Macapá ganhou o status de capital, era uma vila com centenas de habitantes abalados pela crise da borracha. Lançamos mãos das vicissitudes, que a preocupação em manter pessoas fixas na AD esteja atrelada ao crescimento populacional no Amapá que ocorreu entre os períodos de 1940 e 1960.

Será nessa conjuntura que Macapá é idealizada no Projeto de Janary Gentil, como uma cidade de um local *Moderno*. Sendo assim, Macapá será uma preocupação constante no projeto evangelístico, estabelecendo-se assim um corpo de profissionais religiosos na cidade. Esse crescimento, as condições de deslocamento migratório, será uma preocupação na Administração da Assembleia de Deus em Macapá, tendo pastores estabelecidos e locais de cultos regulares, para melhor capitalizar e administrar os novos adeptos a religiosidade pentecostal.

O que quero dizer é, que as condições socioeconômicas, históricas, a onda migratória, projetos desenvolvimentistas de atração de trabalhadores, a AD acoplou-se nesse fluxo, penetrando organicamente no seu movimento. Quero evidenciar que não foi um projeto isolado, deslocado da realidade regional, mas sim lúcido, um movimento que estava concorrendo e adotando estratégias para pulverização da sua mensagem religiosa nos locais mais propícios para sua aceitabilidade²⁶.

Nesse processo, iremos perceber como a cidade de Macapá, Oiapoque, Serra do Navio, Santana²⁷, Laranjal do Jari²⁸, irão entrar na lógica do fluxo migratório, juntamente, o pentecostalismo seguiu sua dinâmica e movimentação. Esse processo de crescimento populacional pode ter sido importante para a AD manter líderes fixos à frente da instituição e atuar mais fortemente em solo amapaense para a captação de fiéis, assim como, obter maior

²⁵ LOBATO, Sidney Silva. *Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964)*. IX semana de história O ensino e a pesquisa de história no Amapá perspectivas e desafios, 02 de dezembro de 2013.

²⁶ Essa Modernização autoritária “a procura por mão-de-obra para a realização de tais construções atraiu muitos imigrantes das regiões circunvizinhas” (LOBATO, 2013, p. 33).

²⁷ Santana foi o polo importante para o processo de escoamento do Manganês, de logística, considerando que era o porto para o transporte internacional.

²⁸ O Projeto Jari implementado em 1967 que foi “de importância para a concentração migratória no Estado foi o Projeto Jari, em Monte Dourado. O empreendimento modelo agropecuário-industrial instalado com a perspectiva de abertura e desenvolvimento da Amazônia, ocasionou uma das mais graves consequências para o município do Laranjal do Jari, a criação do Beiradão constituído de uma vila natural de aglomeração urbana, oriunda das mais diversas localidades e de outros Estados, com o assentamento sobre o Rio Jari em palafitas, característica dos povos Amazônicos [...] quando milhares de pessoas, inclusive famílias inteiras migraram para as terras do Amapá, a procura de enriquecimento rápido e fácil, explorando os recursos naturais da região.” Documento grandes projetos II contextualização histórica da migração do amapá Biblioteca pública.

representação social e política. Nessa lógica, a partir de 1948, a comunidade pentecostal passou a ser liderada pelo pastor Diocleciano Cabralzinho de Assis, que passou mais de quatro anos à frente da instituição, sendo substituído em 1954, pelo pastor Vicente Rego Barros, falecido em 1961²⁹.

Em 1962, após o falecimento de Vicente Barros, a liderança foi assumida por Ananias Gomes da Silva, que não demorou muito tempo no cargo (ainda em 1962, ocorreu a posse de Otoniel Alves de Alencar). Otoniel foi o pastor que permaneceu mais tempo à frente da AD, passando mais de 31 anos. Após seu falecimento, em abril de 1994, foi substituído pelo filho Oton Miranda de Alencar³⁰, que já ocupava o cargo de vice-ministro e é hoje presidente da AD a pioneira no Estado do Amapá, onde assume a liderança e tem figura social e política muito expressiva. Percebemos, nesse sentido, com as novas configurações espaciais vem se desenhando no Amapá. A AD se estruturou e se organizou para se consolidar, e, vem acompanhando o crescimento demográfico e urbanístico da cidade de Macapá, onde tem sua sede localizada.

4 AS REDES DE SOCIALIDADE ENTRE JOVENS NUMA IGREJA PENTECOSTAL NA CIDADE DE MACAPÁ: CONVERSÃO, DISPUTAS E ESPAÇOS DE ENCONTROS

Irei centrar-me, especificamente sobre as redes de socialidade que a instituição/igreja pressiona e cria, e as redes que a própria pessoa cria dentro dessa unidade religiosa e ao mesmo tempo inter-relaciona outras redes que circula. Desta maneira, aciono a perspectiva teórica de rede fundamentada nos enunciados de Hannerz (2015), na noção de rede, a pessoa tem a capacidade de mobilizar ou elaborar um conjunto de relações de acordo com sua conveniência e sobre ela transitar e tem autonomia de elaborar alterações, ou seja, “[...] as noções de rede parecem particularmente úteis quando nos preocupamos com indivíduos usando papéis e não papéis usando indivíduos” (HANNERZ, 2015, p. 190).

Juntamente articulado com essa definição é possível analisar as fronteiras simbólicas que essas redes elaboram e quem faz parte ou não dessas redes de relações produzidas³¹. Nesse sentido, irei descrever algumas situações que os dados etnográficos revelaram. A primeira está

²⁹ Informação resumo de investigação da biblioteca pública de Macapá.

³⁰ Informações Disponíveis em: <<http://monitoraraujo.blogspot.com.br>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

³¹ “[...] e com a transcendência e manipulação dos limites institucionais em vez de sua aceitação. É sob essa luz que vemos a conexão da análise de rede tanto como aquilo que pode ser chamado de teoria da ação antropológica e com o estudo de sociedades urbanas ou de outras sociedades complexas” (HANNERZ, 2015, p. 190).

num passeio que a líder dos jovens promoveu; uma gincana e uma apresentação da orquestra da igreja central, que a Assembleia de Deus, A Pioneira, realizou no Teatro das Bacabeiras.

Numa manhã de sexta-feira³², foi combinado com os jovens que estes se reunissem na frente da igreja, onde uma caminhonete e dois carros iriam leva-los para uma associação no Bairro Marabaixo³³. Seria proporcionado um dia de lazer, distante das atividades burocráticas religiosas, uma atividade diferente. Esta marcou o grupo e os líderes dos jovens, que estavam entusiasmados, tanto que o dia que antecede o passeio fez que alguns jovens (amigos) se encontrassem para fazer e organizar comidas, e roupas de banhos na casa de alguns dos integrantes.

Acionando suas redes de amizades e afetividade para compartilhar entre si uma atividade da igreja, mas principalmente dos jovens, boa parte dessa comunicação foi realizada pelo grupo do WhatsApp e nas suas redes pessoais no Facebook. Para além de facilitar essa troca de comunicação e informações, era um momento de compartilhar angústias, receios, dúvidas e brincar entre si.

Fui juntamente com alguns na caminhonete. Chegando à associação, pude observar, em primeiro lugar, um fracionamento entre os jovens, pequenos grupos entre amigos que tinham entre si mais intimidade e um sentimento de confiança para compartilhar o momento de lazer. Antes de ocuparem o campo de futebol, a piscina e colocar a rede de vôlei, ocorreu uma singela pregação por parte dos líderes responsáveis. Em síntese, a mensagem religiosa girou em torno da noção do jovem saber que tem tempo para tudo, e sobre o ato de controlar seus desejos e sua sexualidade.

³² O passeio dos jovens” aconteceu no dia 14 de abril de 2017, marcado com antecedência num feriado religioso, Sexta-feira Santa.

³³ O Bairro Marabaixo fica na zona oeste da cidade de Macapá. Foi formado por um conjunto de invasões e foi umas das regiões que tiveram maior crescimento populacional.



Figura 02: Passeio – Associação no Bairro Marabaixo

Fonte: Grupo dos jovens da congregação Getsêmani, no Whatsapp, 2017.

Posteriormente, uma das minhas interlocutoras relatou-me que a maneira ou a forma de repassar a mensagem religiosa foi desconfortável e estava distante de como os jovens supostamente gostariam de ouvir sobre o assunto abordado. Nesse sentido, a forma de repassar uma interpretação religiosa e relatar uma experiência aos jovens por parte das lideranças, não estavam necessariamente em uma consonância, apresentando assim, projetos distintos de como trabalhar com os jovens.

Todavia, a líder dos jovens insistiu que a atividade acontecesse, assim o supervisor dela permitiu que acontecesse o passeio. Sendo assim, gostaria de destacar alguns dos pontos sobre o evento de lazer. O primeiro faz referência sobre as diferentes modalidades de evangelizar os/as jovens. Uma parte da liderança utiliza-se de métodos que para os jovens podem ser considerados tradicionais, mais metódicos e disciplinadores no estudo dos dogmas religiosos; a outra parte da liderança manipula outras técnicas para atingir o mesmo fim, no entanto, acionam a informalidade, a brincadeira, flexibilidade e a descontração, menos rígidos para dialogar com o sagrado com os/as jovens. Muitos dos jovens têm certo apreço por essa modalidade utilizada pela liderança de Joaquina³⁴.

Em alguns contextos, os jovens sentem-se pressionados e descrevem que as vezes nem mesmo as lideranças ou membros iniciados são espelhos. Para um pastor auxiliar, quando perguntado o que ele pensava sobre os jovens, os descreveu como indisciplinados, desmotivados com as atividades da igreja e com a libido aflorada. Nesses dois contextos de

³⁴ Joaquina é uma senhora líder dos jovens na igreja (nome fictício).

conversas, ambos apresentam perspectivas sobre suas posições sociais no campo e de como a sua condição é percebida.

A segunda situação dialoga com as *estratégias de aproximação e conversão religiosa*³⁵, ou seja, de acordo Joaquina e outros interlocutores, a igreja estava há mais de um ano sem realizar esse modelo de atividade religiosa, por isso essa atividade religiosa causou certo entusiasmo no público jovem, e o objetivo desse evento era aproximar os que já pertencem à rede religiosa pentecostal, integrá-los entre si, atrair os que estão afastados – que na linguagem nativa chamam de desviados³⁶, ao mesmo tempo em que são motivados a chamarem outras pessoas.

Nesse sentido, geralmente essas modalidades de atividades religiosas trabalham com técnicas diversificadas para mobilizar o seu público interno e ao mesmo tempo atingir, um público circulante e outro que está distante dessa rede de relações pentecostais. Esse mesmo conjunto de estratégias de aproximação e acionamento de suas redes religiosas e pessoal com o objetivo de mobilizar o público interno e externo foi percebido na organização da gincana. É importante frisar, como foi dito por uma interlocutora, nem todos que geralmente estão na organização distribuem igualmente as atividades, o que acaba por causar um mal-estar naqueles que estão mais mobilizados, gerando assim pontos de atritos e discordâncias.

O evento da apresentação da orquestra da AD – A Pioneira, no Teatro das Bacabeiras, permite analisar como os/as jovens buscam outras atividades que de certa forma extrapola suas redes religiosas de congregação para inter-relacioná-las com outras redes religiosas de outras congregações/igrejas e ir a outros pontos de encontros da cidade. Nesse caso, usar espaços que em outras ocasiões seria mais complicado, logo, a rede religiosa pentecostal aciona outros espaços de eventos na cidade e no espaço público aos jovens das periferias, possibilitando assim outros encontros no espaço público, e outras atividades de lazer, como em praças públicas, festivais, no cinema ou mesmo ir à pizzaria com os amigos da igreja.

Interessante perceber que boa parte dos jovens, cresceram juntos no bairro, e os seus familiares já faziam parte da igreja. Suas famílias acabam por leva-los a igreja para servir ao Senhor, isso ficará mais claro nas trajetórias cruzadas de dois jovens que posteriormente irei

³⁵ As “estratégias religiosas” como procedimento para a sua eficácia mobiliza diversas redes, endógenas e exógenas. Trago como exemplo a organização de uma gincana, criar atividades, metas e gerar integração e solidariedade entre os/as jovens. Assim, dentro dessas estratégias, há múltiplos desdobramentos em busca de sua eficácia para acionar sua cosmologia pentecostal e criar pontos de conexão de aproximar os desviados, atrair os do mundo e criar um sentimento de identificação e reciprocidade entre os irmãos na fé.

³⁶ Os desviados são os que já passaram por algum rito evangélico ou algum convívio nas atividades da igreja, mas deixaram de frequentar as atividades e a igreja, porém, de certa forma, mantém contato com quem pertence a rede evangélica.

analisar. Às vezes, por uma busca de distinção, no sentido de serem separados do mundo e de outros grupos juvenis, criam uma percepção e rede de relações internas ao campo pentecostal, marcados por etapas de constrangimentos, o indivíduo busca a religiosidade pentecostal como critério para auxiliar nos seus dramas e dificuldades diárias, desta maneira, começa o processo de conversão religiosa.

Clara Mafra trabalha com a seguinte consideração sobre o processo de conversão religiosa: há “[...] um espaço de negociação entre os sistemas simbólicos em relação [...] redefinição de fronteiras [...] mas exige um trabalho lento de reconstituição de referentes do passado e do presente da pessoa, que muitas vezes tem que lidar com categorias latentes de significados” (MAFRA, 2000, p. 58).

Desta maneira, o pentecostalismo apresenta-se com o critério de apresentar instrumentos culturais necessários para a indivíduo poder lidar com seus constrangimentos ou dilemas cotidianos. Nesse sentido, de acordo com Mafra (2000), conversão tem como característica:

Um campo de negociação de significados, sobre o que deve ser recusado e o que deve ser aceito, o que tem valor de persuasão e o que deve ser combatido por que se relava ilusório, tende a responder a um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de coletivos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito às referências culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão (MAFRA, 2000, p. 60).

O processo de conversão religiosa no meio evangélico é uma etapa contínua e difusa, bastante relativo do ponto de vista do corpo de especialistas e gerenciadores dos bens de salvação que negociarão a narrativa se um indivíduo é ou não convertido ou membro do corpo da igreja (BANAGGIA, 2009); todavia, quando a pessoa segue os ritos de passagem (aceitar Jesus em público, batismo e o arrependimento), e é aceito pelo grupo, logo pode acessar de forma constante a cosmologia pentecostal e a eficácia do sagrado. Importante salientar, um complexo campo de negociação e troca de perspectiva sobre o sistema cultural que a pessoa está submersa em busca da eficácia do sagrado, em que está agora legitimada a acessar, ao mesmo tempo, o processo de conversão religiosa é constante, mesmo aqueles “nascidos no evangelho”, é necessário passar por esse rito religioso.

É importante considerar que trabalho com a perspectiva de Juventudes, pois o que há é uma pluralidade em lidar com essa condição, socialmente construída e referenciada, seja pelo imaginário do que vem a ser jovem ou Juventude (MARTINS & AUGUSTO, 2005). Os ritos de passagens que marcam esse grupo social são diversos, sendo uma categoria bastante

problemática, porém, é interessante considerar sua variação quando colocado outros temas, como classe social, gênero, raça e contextos históricos (TAVARES & CAMURÇA, 2004). Logo, parto da perspectiva de como a igreja e os próprios jovens definem essa condição³⁷.

Uma assimilação quase “natural” da doutrina e de um modo de vida, a partir da observância de determinadas normas prescritas pela igreja, praticadas pela família e controladas pela comunidade [...] a um estado de autovigilância, num processo de construção e aprimoramento de um habitus vinculado diretamente à religião (ALVES, 2012, p. 101–120).

Contudo, mesmo que recebida ou reproduzida no seio interno, é elaborada constantemente pelo indivíduo, a um jogo de negociação de incorporar outros elementos, na própria prática religiosa, gerando assim conflitos, embates e relações de poder entre os valores já estabelecidos comuns e os novos valores emergentes.

Já no que diz respeito aos convertidos, estes geralmente mostram-se bastante comprometidos com as atividades religiosas³⁸, com ânsia de dominar os códigos religiosos, ganhar prestígio no corpo burocrático da igreja, contudo, “os recém ‘convertidos/as’ estão deixando a vida de pecado, emergindo num universo novo, onde em princípio, o discurso e a prática devem estar em perfeita consonância” (ALVEZ, 2012, p.101–120). Parto também da seguinte hipótese: o meio evangélico apresenta igualmente um instrumento de abrir possibilidades para que os jovens possam ocupar sua “ociosidade”, administrar o tempo, poder utilizar desse campo como critério para mobilidade social.

O que é bastante enfatizado pela liderança em dar continuidade ao estudo, buscar emprego, e ajudar em casa. O que podemos observar no seu dia a dia vai produzindo sentido, e como podemos observar existe uma *rede de presença dos irmãos da igreja* que dão suporte material e afetivo para a pessoa e acompanhamento, como uma líder diz: “vocês fazem parte da minha família, são filhos espirituais”.

³⁷ “Estes/as fazem escolhas por uma distinção seja “criados/as no evangelho” ou “convertidos/as” [...] recebem instruções que lhes incitam a serem separados do mundo. Sua aparência e comportamentos devem expressar a santidade que evoca o pertencimento a uma dada forma institucionalizada de religiosidade [...] estar no mundo sem ser do mundo” (ALVES, 2012, p. 101-120).

³⁸ Por outro lado, os convertidos representam perigo para a igreja. Há sempre a possibilidade de “trazerem o mundo para dentro da igreja”, da conversão não ser verdadeira ou duradora colocando em risco os demais jovens (ALVES, 2012, p. 101-120).

4.1 TRAJETÓRIAS CRUZADAS: DOIS RELATOS DE JOVENS PENTECOSTAIS

“Está alicerçado! Por exemplo, se tu plantas uma árvore, a raiz daquela árvore vai se fortalecendo forte, entendeu? Então, se você vai puxar aquela árvore, a raiz que tá no subsolo, ela não vai sair facilmente” Daniel

Quando estava em campo, em um dia de domingo, tive um diálogo com uma das jovens que fazia parte do grupo dos jovens, seu nome é Mariane³⁹, considerada secretária da irmã Joaquina, a líder dos jovens. Mariane é uma jovem que vive a alguns metros da Igreja, uma jovem negra, que estava desempregada e esperando o resultado para entrar na Universidade Estadual do Amapá – UEAP, com o tempo “livre”, dedicava-se exclusivamente a Assembleia de Deus onde fazia parte regularmente das atividades juntamente com sua mãe e as duas irmãs⁴⁰.

Ela é vista como uma líder, em termos representativos diante dos outros jovens, ao mesmo tempo é metódica e carismática, pois ela assume todas as etapas das atividades da Igreja que envolvem o grupo dos jovens. Já a Irmã Joaquina é uma senhora de cinquenta e poucos anos, que como ela coloca tem um espírito de jovem, brincalhona e que gosta de pessoas, esse é o seu *chamado*. Esse conceito de *chamado*, dos meus interlocutores, é interessante para pensar, pois, ele irá mesclar poder espiritual e trajetória de vida.

Na linguagem pentecostal “ter o chamado” representa o projeto que Deus (sagrado) tem para a vida das pessoas, sem elas necessariamente terem consciência disso, ou seja, o poder transcendente pentecostal age de forma oculta para que a pessoa seja colocada no caminho do projeto espiritual pentecostal. Como ficará evidenciado nessa entrevista realizada com a irmã Joaquina:

Aí eu, aceitei Jesus nessa igreja, fiquei lá dez anos com meu filho, e lá eu não fui trabalhar na obra, assim, eu sempre fui muito... eu já tinha um chamado pra trabalho, eu sou muito voluntária. Mas eu digo que eu ia ser voluntária em todos sentidos, por exemplo, se eu não fosse crente, eu ia ser espírita, entendeu? Eu ia ser voluntária, eu amo fazer essas coisas de voluntariado, de dar caridade, pedir, ajudar, eu amo as pessoas.

Logo, o chamado apresenta uma lógica no processo de orientação para que a pessoa que busca se aproximar do sagrado e da religiosidade pentecostal, consiga apresentar sentido constantemente sobre sua atuação na vida cotidiana e no campo pentecostal. Mariane, de todos os jovens, foi a que tive a oportunidade de acompanhar mais de perto, de conversar, observar

⁴⁰ Sua mãe é empregada doméstica e é responsável por manter a família economicamente. A irmã mais nova estava terminando o ensino médio, a do meio estava desempregada.

suas atividades e posteriormente de entrevista-la. Para a irmã Joaquina ela era um exemplo e uma pessoa que podia contar no desenvolvimento das atividades que eram direcionadas aos jovens⁴¹. Dentre essas atividades religiosas podemos destacar a Escola Bíblica Dominical – EBD, passeios, célula, ensaio da orquestra da igreja e o ensaio musical que eles acabavam por realizar depois da EBD. Todas essas atividades tinham um objetivo, criar o sentimento de pertencimento enquanto evangélico e pertencente ao corpo de cristo.

Sobre sua trajetória de vida, ao questionar Mariane sobre como ela tinha se tornado evangélica, ela me respondeu: “[...] acho que pelo fato de já ter nascido no berço evangélico já, eu só dei sequência né, algo que já existia com a minha mãe”. Logo, na experiência pentecostal da Mariane, o contato com o pentecostalismo deu-se internamente na sua rede de relações familiares. Todavia, essa rede, será um ponto precursor de canalização dessas experiências juvenis com o pentecostalismo e com AD, não somente de jovens com esses aspectos de trajetórias individuais, mas também para outros jovens que ficam na fronteira da rede institucional.

Nas redes institucionais, por exemplo, geralmente as mães e as mulheres da família que são as primeiras a se converterem ao pentecostalismo assembleiano em Macapá, os dados etnográficos apontam para o papel fundamental que elas exercem no jogo de influência para o processo de contato. Com essa rede institucional, para irem “conhecer a Igreja”, e logo outros jovens que já fazem parte da rede familiar, acabam por circular na rede que anteriormente já estavam imersos. É um ponto de influência e aglutinação de jovens que são incorporados a essa rede que é fomentada institucionalmente.

Isso ficará mais explícito em suas falas em seguida quando é indagada por que continua no movimento pentecostal:

Eu estou a 23 anos e o que me faz continuar são as convivências que eu tenho com algumas pessoas, o fato de eu me sentir bem também em estar lá e a minha fé em deus e na igreja [...] me sentir bem, e..., saber conviver com as pessoas, ter uma boa

⁴¹ No dia 04 de dezembro de 2016, em uma das nossas conversas perguntei a líder dos jovens, porque na igreja haviam mais mulheres do que homens frequentando, ela disse: “[...]as meninas têm uma maior estabilidade espiritual, penso que seja devido, suas responsabilidades em casa, muitas são casadas e tem filhos”. Então, pedi que ela falasse e citasse alguns exemplos, ela hesitou em falar. Apontou uma moça rapidamente, e passou a falar de um jovem que já tinha uma noção do seu dom espiritual, que era ser pastor. Ela disse que muitos jovens, devido essa instabilidade espiritual, não sabem ainda qual é o seu chamado. Assim, podemos perceber as incorporações de representações que são atribuídas às jovens mulheres, dessa “estabilidade espiritual” que acabam assumindo para si, “proteger” a casa, família e amigos da ação do maligno, logo, no cumprimento das representações o processo de socialidade das jovens, passa por um processo diferente de socialidade, exigindo delas, outros elementos ou pressões que os jovens homens não necessariamente passam.

comunhão, ter amigos para contar, sempre está num foco que é, o ensino da palavra a união, ajuda ao próximo, essas coisas tudo isso influencia no bem-estar. Mariane

Assim, palavras como “*convivência, se sentir bem e amigos para contar*”, são palavras interessantes para pensar como as relações pessoais no pentecostalismo que integram sua convivência e é produzido um sentimento de solidariedade e pertencimento, o que eu pude categorizar de rede emotiva de confiança. Rede emotiva: tem como evidencia as relações que as pessoas ou os jovens vão tecendo nas suas convivências.

Essa rede emotiva tem como característica o apoio, convivência interna e externa na Igreja, a sua característica é a confiança. Ao mesmo tempo, a circulação de informações internas e o compartilhamento de trajetórias cruzadas, do qual, a fofoca acaba por ser um elemento presente nessa rede emotiva de confiança.

Assim, como ter uma boa convivência com os irmãos na fé, é fundamental para a eficácia dos planos do sagrado. Todavia, conflitos são recorrentes, dois elementos foram observados, geralmente os recém convertidos não apresentam uma interpretação do sagrado, como é corriqueiramente aceito, e o questionamento é um perigo, pois seu efeito é a dúvida, e dúvida é a ação do maligno. E temos a fofoca, que está ligado no plano da moral e da honra, que quando é exposta gera um clima de desconfiança, e, é necessário superar. O risco é uma linha tênue no processo do convívio entre os jovens, logo, ter atenção espiritual precisa ser desenvolvido uma *habilidade de sensibilidade espiritual*⁴², do qual segundo os líderes, ainda não está plenamente desenvolvido.

Vejamos esse relato de Mariane quando a questiono o que é ser uma jovem evangélica?

Essa é uma pergunta bem complexa para mim, ser uma jovem evangélica é bem complicado, *por que as influencia, tipo assim, as influências do mundo, de pessoas não evangélicas batem bem de frente com a gente; é o pensamento, as atitudes, até mesmo tipo festa, eventos que a nossa religião não aceita*, mas que se for um evento assim de faculdade ou algo que eu tenha que está lá, fica bem complicado conciliar, *a imagem para igreja fica meio que*, é vai ser difícil explicar a situação, as coisas que me levaram está ali naquele lugar, entendeu? Então fica bem complicado manter aquele padrão que a igreja quer, no caso a minha igreja estabeleceu. Algumas vezes são mais relevantes em relação a isso, mas é complicado a vontade de viver a vida, de curtir loucamente para um jovem fala mais alto, mas ao mesmo tempo a gente *recebe uma certa educação entre aspás*, de como saber lidar com isso. Enfim, acho que é isso [...] *é o conflito é meio quase que constante... sair da igreja... deixar sei lá... viver minha vida sem precisar está numa igreja especificamente entendeu?... acho esse o maior conflito de estar em um quadrado, digamos... as vezes dá a vontade de ser*

⁴² Penso que a noção de sentimento entre os evangélicos pentecostais, tem como pressuposto a sua relação com o sagrado. É uma ação não simplista, pelo contrário, sua dinâmica é complexa. Ou seja, eles têm o sentimento como uma noção de medir a sua relação com o espírito santo, de ser tocado por ele, e essa relação é capaz de exprimir as suas relações com os outros “irmãos e com o sagrado pentecostal.

desviar... de viver as coisas do mundo. As vezes bate..., mas não é maior do que eu, entendeu? Maior conflito interno que eu tenho. Mariane

Para contextualizar essa colocação, no processo da pesquisa de campo e da etnografia. Pude em certo momento acompanhá-los num passeio que fizeram ao Marabaixo II, que fica na Zona oeste da cidade de Macapá. Desde o primeiro momento, tiveram trinta dias para se organizarem, e precisavam fazer uma doação de vinte reais e levar suas comidas, roupas e bebidas. Essa atividade de lazer religioso teve que mobilizar praticamente todo o grupo dos jovens. Muitos deles fizeram campanhas de arrecadação, que aciona diretamente a rede estabelecida institucional, para ter esse propósito com Deus. Assim, a kombi e os carros que fizeram os transportes, foram acionados dentro dessa rede pentecostal para viabilizar esse deslocamento.

Chegando na associação, vários grupos de amizades foram formados, e uns foram jogar vôlei, futebol, ir para piscina ou mesmo ficaram sentados descansando. Posteriormente, os líderes, os chamaram para ter um singelo momento com o espírito santo para fazer o agradecimento. A síntese, da mensagem religiosa, girava em torno do controle do corpo e das suas vontades, saber esperar no tempo de Deus (para ser efetivado o propósito do espírito santo) com eles, e principalmente cultivar as relações de amizade com os jovens da igreja, pois esses já dominavam os códigos religiosos pentecostais e tinham a mesma *sensibilidade* para *sentir* a presença do espírito santo.

Assim, essas atividades, de ensino–aprendizagem pentecostal são estruturantes, no sentido de enquadrar os percursos que os jovens precisam seguir em busca do sobrenatural. Percebi que essas redes pentecostais de convivência, canalizam ou permitem que os jovens planejem suas vidas na cidade, considerando o desemprego, conflitos pessoais e psicológicos, problemas familiares, violência e falta de perspectiva devido a desigualdade. Na qual, esse lugar, tornar-se-ia mais tênue no processo da busca pela eficácia e na ordenação do tempo, logo no grupo dos jovens se apresenta essas ferramentas, com objetivo de fugir de outros locais e redes de perigo. E a convivência com outros jovens e da igreja acabaria por disponibilizar esse recurso de direcionamento de convívio com as contradições da cidade.

Voltando ao relato, a ideia de *influências do mundo, complicado conciliar, vontade de viver a vida, sem esse padrão de comportamento*, com a finalidade de sentir o espírito e estar na rede de proteção do sagrado, precisa passar necessariamente ao rito de aproximação para ser capaz de entender os seus propósitos ou chamados. As redes de proteção do sagrado são fronteiras simbólicas de atuação de proteção espiritual de alerta sobre possíveis conteúdos,

espaços e relações que podem contaminar o processo de purificação e comprometer a relação com o sagrado.

Dessa maneira, a experiência de relatos de jovens que fazem parte dessas redes, evidenciam, justamente o percurso que o campo pentecostal vem perpassando de flexibilidade, seja nas ‘estratégias’ de aproximar os jovens da AD no Bairro Perpetuo Socorro, bem como ser um polo de produção de sentido e de planejamento de vida. A igreja torna-se também, um lugar de encontro, para o uso de outros espaços da cidade. Uma rede emotiva, que as relações dos jovens, busca para si a eficácia e concretude da mensagem religiosa que a igreja direciona para eles. Todavia, mesmo com todo esse processo de experiência religiosa, *a vontade de desviar* não está totalmente descartada, ou seja, é justamente nessa porosidade que os jovens conseguem manipular a linguagem pentecostal e adequar de acordo com suas trajetórias de vida.

A experiência dos jovens que estão inseridos nas redes pentecostais, relaciona trajetória de vida e familiar, que muitas vezes relacionam com suas escolhas religiosas. Outro, jovem que analiso possui sua trajetória de vida descoloca a categoria de “juventude”, justamente, porque ele tem uma idade que não necessariamente encaixa na representação corriqueira de ser “jovem”. Pois bem, Daniel é considerado um jovem de 29 anos, morador do Bairro Perpetuo Socorro e conseguiu um trabalho em Santana⁴³ veio para cidade de Macapá aos 6 anos de idade, e segundo seu relato sempre frequentou a Assembleia de Deus–Getsêmani, assim como Mariane, Daniel cresceu na Igreja pentecostal.

Alguns aspectos são marcantes nessas trajetórias cruzadas na vida de ambos: suas famílias têm dificuldades socioeconômicas; muitos já foram iniciados no pentecostalismo assembleiano⁴⁴, ou seja, há a influência familiar na construção da sua identidade religiosa evangélica assembleiana; devido ao desemprego dedicam o seu tempo as programações da igreja quase que em tempo integral; e possuem dificuldades de dar continuidade na sua educação justamente pela dificuldade econômica de suas famílias; para poder contribuir com a renda familiar ou mesmo pela busca de uma autonomia financeira buscam trabalhos de jovens. Todavia, isso pode variar de caso em caso, como por exemplo, a Mariane estava desempregada, mas em 2017 conseguiu entrar na Universidade Estadual do Amapá, onde a “promessa divina”

⁴³ Santana é um município que fica a uma hora da cidade de Macapá, é a segunda cidade mais populosa do Estado.

⁴⁴ No pentecostalismo assembleiano, podemos enquadrar alguns aspectos observados em campo: Acreditam na volta de Jesus, no Espírito Santo como guia e no processo de santificação; tem a questão do desenvolvimento de uma habilidade sensível para interpretar a ação do mundo espiritual, o perigo do mundo; a leitura da Bíblia é exigida, e o consumo de produtos materiais e simbólicos que façam está mais próximos da ação do sagrado pentecostal.

se realizou na sua vida, pois segundo a linguagem pentecostal estava firme na fé e Deus retribuiu as bênçãos aos seus escolhidos. Isso é importante para pensar, pois a trajetória de vida quando mesclado com o “chamado” pentecostal, é feito um contrato simbólico-espiritual, quando a promessa divina se cumpre, esse contrato firmado não pode ser quebrado, pois caso o jovem se “*desvie*” do propósito, *‘tudo começa a dar errado’*, esse constrangimento pessoal e coletivo, faz ou pressiona o processo que os pentecostais chamam de se ‘reconciliar com deus’. Na sua narrativa de trajetória de jovem pentecostal percebermos alguns elementos na formação da identidade religiosa, a busca por ser “diferente”:

Bom, como... como falei né, eu nasci num lar evangélico. E pelo fato de ter nascido e crescido no lar evangélico, eu simplesmente fico porque eu acredito na fé que eu tenho em deus... isso é uma coisa que me motiva a cada dia a continuar, né? A continuar... a perseverar... porque, tipo... eu, eu conheço a verdade, a verdade da bíblia, eu creio na bíblia, eu creio em Jesus, e pelo fato de eu crer nele e em tudo que ele já fez na minha vida, eu continuo no evangelho [...] igreja, sempre frequentei escola dominical aos domingos, sabe? Tipo, é uma coisa assim meu mesmo, não é o meu pai que me fala... com minha mãe que fala bem assim: filho vai pra igreja, não! É eu mesmo, entendeu? Então, tipo... é uma coisa assim que eu gosto. Ninguém me obriga. Eu venho por vontade... por livre e espontânea vontade. Daniel

A rede familiar exerce um papel importante no processo de conversão religiosa dos jovens da Assembleia de Deus – Getsêmani, elas são essenciais nesse percurso, ou na interconexão com outras redes de socialidade, ou seja, uma rede familiar que tece o caminho para uma rede institucional, e posteriormente a imersão numa rede afetiva (de amizade), do qual a pessoa é capaz de manipular de acordo com sua vontade e conveniência. Essa ‘vontade’, penso, que parte justamente de um contrato simbólico-espiritual, entre esse projeto transcendente, trajetória de vida e o ‘chamado’ que está no futuro, logo, todo o percurso a ser traçado está nessa ideia de interdependência.

Quero colocar um relato que aconteceu na vida do Daniel, quando estava na faculdade, ele teve uma enfermidade, um nódulo na garganta, e como estava com a *‘fé fraca’* pensou em desviar-se do seu caminho e do seu propósito. Todavia, quando foi numa campanha da igreja, “Um dia com deus” ele foi até a frente do púlpito e o pastor orou com mão na sua garganta, e três dias depois ele estava curado, pois nem os médicos ou exames sabiam o que ele tinha, e segundo a sua narrativa foi uma das suas experiências com deus. Além disso, em outro momento da sua biografia, ainda nessa narrativa, certa vez indo para faculdade a pé, por não ter dinheiro para passagem de ônibus, nessa caminhada, e ainda com essa enfermidade, *ele fez um propósito*, desafiou a deus; a proposta era que se ele saísse dessa situação da sua saúde e conseguisse um emprego, ele continuaria servindo a deus e acreditaria na sua palavra. Posteriormente, seguindo sua narrativa, ele foi curado, conseguiu um emprego, todavia, teve

que trancar a faculdade, mas como ele disse posteriormente o divino irá ‘restaurar’ o que se perdeu, a partir desse relato, a ideia de interdependência, pode ter o seu fluxo.

Eu trouxe esse relato da sua trajetória, para colocar em evidência e responder os questionamentos desse artigo, ou seja, por que os jovens procuram a AD? O que fazem continuar? Por que se converteram ao pentecostalismo? E algumas categorias são importante para entender esse processo, de acordo com a minha experiência de campo, entrevistas e nas mídias sociais do Facebook e WhatsApp do grupo de Jovens da Igreja, pude perceber essas dimensões simbólicas e de relações:

Primeiro, *as ideias de redes, familiar, institucional e emotiva/material*, que visa estabelecer o percurso que os jovens da AD perpassam a sua “experiência com deus”. A ideia de dádiva material⁴⁵, emotiva e espiritual tripé para eficácia do espírito santo, material por que é a concretude das promessas do sagrado, e elas se dão através das campanhas de arrecadação de alimentos para os membros da igreja e do bairro, de roupas, de produtos de limpeza para a igreja se manter, assim como na interação para ter o café de manhã da Escola Bíblica Dominical.

Já a dádiva emotiva representa a presença do espiritual, por que o contrato firmado se manifestou. Penso a dádiva emocional em duas vias, o processo das relações de amizade e entre outras pessoas da igreja e da família, esse ponto de apoio que estrutura as relações. A dádiva espiritual, é caracterizada pelo contrato que o jovem estabelece com o sagrado para atingir os seus objetivos, e a realização ou concretude é evidencia ou eficácia que o percurso individual da relação entre ele e o divino está sendo cumprindo, e a não eficácia da cosmologia pentecostal, é colocando que necessita ele ter mais sensibilidade para perceber a manifestação do espírito santo.

Temos o contrato simbólico-espiritual⁴⁶ em que a relação precisa ser mutualmente expressa, ou seja, para o divino realizar a concretude das promessas, realizar o chamado e o

⁴⁵ Segundo Marcel Mauss (2003) a dádiva pode dar-se de algumas maneiras, econômica, política, de prestígio e religiosa, a que interessa esse estudo, é a dádiva religiosa, entendo assim por essa modalidade de dádiva religiosa a relação entre os deuses e o sagrado de modo geral, todavia, na pesquisa se tem uma relação entre, indivíduo/divido/indivíduo, ou seja, a dádiva religiosa mescla-se nessas correlações que elaboram um conjunto de relações de interdependência com o sagrado. Dessa forma, dar-receber-retribuir não é somente uma troca material, mas igualmente uma troca de palavras, sacrifícios (simbólicos) e uma relação que tece as relações e os procedimentos de falar com o espírito santo como uma forma de ter acesso as bênçãos, agora a pessoa dedica-se seu tempo e vida as promessas do transcendente e esse é interpretado como retribuição nas suas conquistas matérias, de relações pessoais e espirituais, ou seja, um estilo de vida pentecostal. Essa relação de uma temporalidade, ou o que os evangélicos chamam de ter uma vida em cristo. Como colocado por (LANNA, 2000, pp. 176) “ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes.”

⁴⁶ “[...] é: expõe algo assim que a gente teve com deus no nosso dia a dia, então cada um jovem passa por situação que: nesse núcleo a gente expõe tudo aquilo que a gente passa. Por exemplo, uma experiência que um teve, por exemplo a nossa amiga Maiane, *quela, é... que aconteceu que na casa dela, né. Deus abriu as portas da casa dela, que foi feito esse núcleo aí, ela foi abençoada por entrar na faculdade.* Teve um outro jovem também que foi

exercício diário dessa religiosidade-identidade, é necessário oferecer comportamentos, restrições e negociações. Que incluem vigiar e evitar a contaminação de coisas do mundo (música, amigos e outras ideias divergentes), e nesse processo de negociação, cria-se uma dependência mútua, que faz com que o pensar em desviar-se da igreja, torne-se a quebra desse contrato, e, conseqüentemente retardar as bênçãos.

A experiência desses jovens na Assembleia de Deus – Getsêmani, não está deslocado da dinâmica da cidade de Macapá, que os exclui de acessar determinados espaços de lazer, convivência, ou a questão da desigualdade ou de não terem acesso a instrumentos de mobilidade social. Esse núcleo dos jovens age como um catalizador dessas experiências, e tornar-se para eles um construto de compartilhar entre si histórias cruzadas, angústias, vontades e objetivos, que é mesclado com a cosmologia pentecostal

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser um jovem evangélico pentecostal no Perpetuo Socorro, significa elaborar constantes mobilizações e representações para conseguir ter acesso a determinados direitos básicos e usar espaços públicos que se articuladas por si só seria mais complicado, a religiosidade pentecostal age como um facilitador para essa mobilidade e transição. O processo é constante e ambivalente, do qual a sua identidade juvenil religiosa enfrente conflitos. As instituições da Assembleia Deus – A Pioneira nas áreas periféricas da cidade de Macapá, apresentam um longo processo de mobilizações e estratégias para se aproximar dos jovens, muitas vezes outras instituições não são capazes de apresentar tal eficácia, ou seja, a mesma abordagem de integração. Assim, essas instituições religiosas levam mais do que o sagrado, dispõe de um conjunto de atividades e dispositivos sociais (lazer, educação e conjuntos sociais para ter acesso a determinados elementos valorativos de prestígio social), além da sua cosmologia pentecostal, logo, tornando-se sua atuação bastante complexa e dinâmica.

O artigo perpassou sobre as definições conceituais de rede e socialidade para tentar analisar a religiosidade pentecostal juvenil nas áreas periféricas da cidade de Macapá, e como isso está relacionada com o crescimento do movimento pentecostal no Brasil e de sua chegada no Amapá. Assim, igualmente descrever as diversas atividades religiosas que a AD utiliza para integrar os jovens as suas propostas religiosas. Como isso abre dialogo com trajetórias de vidas

abençoado também, então... então... é... são esses processos que nos levam a crer, né? Que há um... 05:55 (não deu para entender o final) ... no meio dos jovens”.

cruzadas, onde muitas vezes determinados elementos estão em conexão com as demais histórias de vidas que jovens que fazem parte da religiosidade pentecostal.

Dentro dessas considerações e de dados etnográficos da minha pesquisa é possível afirmar que há uma *Rede de proteção pentecostal*: é claramente identificável entre os pentecostais da Assembleia de Deus– congregação Getsêmani, a criação de uma rede de proteção, que é capaz de tornar identificável os “irmãos” que fazem parte e podem recorrer em situações de vulnerabilidade social, juntamente acompanhada com a rede de apoio com o aparato institucional quando necessário através de campanhas para “ajudar o Irmão”.

Possivelmente está imbricada com a dinâmica social da forma organizacional dos jovens assembleianos, que veem nessa rede, um lugar de encontros e pontos de estabelecer entre si trocas afetivas de compartilhar relativamente um sistema simbólico, linguagem, e estigmas que acompanha no imaginário social do que veria ser jovem. Ou seja, esses jovens estão submersos em contextos de violências, de um mercado competitivo, desemprego, ausência de políticas públicas, problemas familiares, sonhos e desejos.

Nesse sentido, a instituição pentecostal disponibiliza um conjunto de atividades e trabalhos –trabalhar na obra de Deus– sutis para preencher tal “ociosidade”, tais como passeios, ensaios de música para orquestra da igreja, célula, estudo bíblico, para além disso, permite fomentar pontos de encontros entre jovens que passaram ou estão passando por uma pressão de constrangimentos sociais.

É importante frisar que essa *rede de proteção* extrapola os limites da própria instituição que são pertencentes e familiar, sendo possível, em outros espaços encontros diários e ocasionais, como na universidade, planejamento de ir para o cinema, pizzeria, trabalho, festivais religiosos e locais de lazer encontrar outros irmãos na fé. O produto dessa identidade religiosa que é fluxa e descontínua permite o contato com outros religiosos evangélicos que são pertencentes a outras denominações religiosas, mas são filhos do mesmo pai, sendo assim, está intimamente imbricado uma identidade auto reconhecida e a aproximação de uma linguagem e cosmologia pentecostal que tornar o outro familiar, mesmo sendo distante do seu convívio. Assim, o “Irmão” nesses outros espaços de socialidade faz um intercâmbio de experiências religiosas, criando assim *uma rede de proteção que extrapola os limites das relações da sua “igreja” e “familiar”*.

Queria chamar atenção sobre essa modalidade, pois imbrica duas dimensões, o espaço sagrado acaba por dissolver no espaço familiar, do qual as fronteiras tornam-se irrelevantes, pois ambas acabam por se complementar, e isso é considerado positivo pelos evangélicos. Porém esse movimento, traz a luz, diversas modalidades da identidade evangélica e de

experenciar o sagrado, traduzido na ideia de "trazer a igreja para dentro da casa", as palavras "Igreja" e "casa" acabam por se confundir, onde o sagrado é operacionalidade no espaço, e da mesma forma que pessoalmente, essa aproximação, ou relacionamento com o "espírito santo" tornar-se uma prática total na vida da pessoa, a cosmologia pentecostal, está "dentro" e está "próxima". O desejo de receber bem os irmãos, de ceder o espaço da casa para a "Obra de Deus" isso é bem visto pelo grupo.

A rede de relações pentecostais está imbricada com a própria regulação do tempo desses jovens, essa rede tornar-se um instrumento de auxílio para poder "planejar" a vida na cidade, de ir atrás de empregos, estudo, ocuparem espaços da cidade de Macapá, age como um dispositivo regulador do corpo e desejos, o que eu estou querendo dizer é que, as redes de proteção e de trocas materiais-afetivas são estabelecidas enquanto uma base para permitir a pessoa criar mecanismos de superação da sua condição socioeconômica, ou seja, enquanto um instrumento que disponibiliza condições para a mobilidade social.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111–122.

_____. *Religião e desigualdade urbana*. *Interseções (UERJ)*, v. 13, p. 126–126, 2011.

ALVES, Maria de Fátima Paz. *Ser jovem “crente”: a escolha por uma distinção – pensando igreja, família, juventude e “mundo”* *Oikos: Revista Brasileira de Economia Doméstica, Viçosa*, v. 23, n.1, p. 101–120, 2012.

BANAGGIA, Gabriel. *Conversão, com versões: A respeito de modelos de conversão religiosa*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 200–222 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A econômica das trocas simbólicas*. – Organização e seleção. Sergio Micel – São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMPOS JR, Luis de Castro. *Pentecostalismo e transformação na sociedade: a igreja avivamento bíblico*. São Paulo: Annablume, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*. *Revista De Antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Concretude Simbólica e descrição Etnográfica (Sobre a Relação entre Antropologia e Filosofia)*. *MANA* 19(3): 409–435, 2013.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002

FONSECA, A. B; NOVAES, Regina. *Juventudes Brasileiras, Religiões e Religiosidade: uma primeira aproximação*. In: ABRAMOVAY et al (Org.). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília : Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Unesco 2007.

_____. *Juventudes Brasileiras, religiões e religiosidades: uma primeira aproximação*. In: Miriam Abramovay; Eliane Ribeiro Andrade; Luiz Carlos Gil Esteves. (Org.). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2009, v., p. 149–172,

FRESTON, P. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Unicamp, 1994.

GEERTZ, Clifford, 1926–. *A interpretação das culturas / Clifford Geertz*. – 1.ed., IS. reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008. 213p.

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*; tradução de Vera Joscelyne.–Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.–(coleção Antropologia).

LANNA, Marcos. *Nota sobre marcel mauss e o ensaio sobre a dádiva*. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 14: p. 173–194, jun. 2000.

LOBATO, Sidney Silva. *A Cidade dos Trabalhadores: inseguranças estruturais e táticas de sobrevivência em Macapá (1944 – 1964)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

_____. *Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944–1964)*. IX semana de história O ensino e a pesquisa de história no Amapá perspectivas e desafios, 02 de dezembro de 2013.

_____. *O despertar de Orfeu: prazer e lazer dos trabalhadores de Macapá (1944– 1964)*. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 223–241, jan./jun. 2014.

LUTADOR, O. Pe. *Júlio Maria De Lombaerde: recordações de um centenário 1878–1978 (Europa – África – Brasil)*. Belo Horizonte: O Lutador, 1978

MAFRA, Clara. *Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses*. Mana 6 (1):57–86, 2000.

_____. *Os Evangélicos*. . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Na posse da palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002. v. 1.

_____. *Casa de Deus, Casa dos Homens*. Análise Social, v. 182, p. 145–161, 2007.

_____; ALMEIDA, Ronaldo (Org.) . *Religiões e Cidades – Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. *O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul*. Interseções (UERJ), v. 13, p. 136–152, 2011.

_____. *Números e Narrativas*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13–25, jul./dez. 2013.

MAGNANI, José G. C. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 17, n. 49 – São Paulo, junho de 2002.

_____. *Os circuitos dos jovens urbanos*. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n.2, p. 173–205, 2005.

_____. *Etnografia Como Prática e Experiência*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129–156, jul./dez. 2009.

MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza; AUGUSTO, Maria Helena Oliva. *Juventude(s) e transições Tempo Social*. Revista de sociologia da USP, novembro 2005, v. 17, n. 2.

MARIANO, Ricardo. *Sociologia do Crescimento Pentecostal no Brasil: um balanço. Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, Ano 43, nº 119, p. 11–36, Jan/Abr 2011.

_____. *Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010*. Debates do NER (UFRGS. Impresso), v. 14, p. 119–137, 2013.

MAUSS, Marcel. 1974. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In : _____. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 2003.

NOVAES, R. C. R.. Juventude, juventudes. *Notas sobre a invenção social de um singular sujeito de direitos*. Revista de Ciências Sociais (Montevideo), v. XXII, p. 10–20, 2009.

ORO, Ari Pedro. *Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383–395, jul./set. 2011 – ISSN: 2175–5841.

REIS, MV; DO CARMO, Arielson. *O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010*. Belém: Observatório da Religião, 2015.

SIQUEIRA, Paula. “*Ser afetado*”, de Jeanne Favret–Saada. Tradução: Paula Siqueira. Cadernos de campo n.13 155–161, 2005.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Renovação carismática e Teologia da Libertação: Elementos para uma sociologia da juventude católica*. In: SILVEIRA, Emerson José Sena. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: ideias & letras, 2014.

SOUZA, André Ricardo de. *O Pluralismo Cristão Brasileiro*. Caminhos, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129–141, jan./jun. 2012.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres. “*Juventudes*” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 7, n. I p. 11–46, 2004.

VELHO, Gilberto. *Observando o familiar*. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*. RJ, Zahar, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*. MANA 8(1):113–148, 2002.