
A RELIGIÃO COMO INSTÂNCIA SOCIALIZADORA E EDUCATIVA: UM OLHAR SOBRE OS JOVENS DE CLASSES POPULARES*

VINICIUS OLIVEIRA SEABRA GUIMARÃES**

Resumo: o presente artigo tem como objetivo avaliar os aspectos sociológicos, educacionais, territoriais, religiosos, simbólicos e culturais de jovens pobres que, apesar de residirem nas periferias urbanas, integram o movimento religioso evangélico neopentecostal que, por vezes, distam geograficamente de suas próprias residências que se situam nas periferias urbanas que são atendidos majoritariamente pelo movimento pentecostal. A religião, portanto, é apresentada como um fenômeno social que sintetiza habitus, representações e práticas simbólicas de uma determinada sociedade, sendo que tais conceitos religiosos são forjados por meio de processos educativos que perpassam o discurso religioso, mas também traz implicações no modo de vida social, urbano e cultural. O que se conclui é que os jovens pobres adeptos da religião evangélica pentecostal, situados majoritariamente nas periferias urbanas, estão sendo seduzidos, gradativamente, para as perspectivas dos movimentos neopentecostais nos centros urbanos mais abastados.

Palavras-chave: Juventudes. Pentecostalismo. Neopentecostalismo. Mercado Religioso.

O presente artigo discute acerca da condição juvenil no mundo contemporâneo e sua relação com o campo religioso. A delimitação da temática se dá no intuito de compreender as relações, limites e tensões existentes entre as juventudes pobres e o pentecostalismo protestante, assim como averigua os pressupostos religiosos, educativos e sociológicos existentes no discurso neopentecostal para as culturas juvenis junto às classes populares. A partir disto é possível ponderar sobre a relação do processo de dessecularização e a desvinculação social de jovens da periferia com a própria periferia em que residem, bem como analisar o processo de segregação socioespacial impulsionado pelo mercado religioso na modernidade.

* Recebido em: 07.12.2016. Aprovado em: 14.03.2017.

** Mestre em Educação pela PUC Goiás. Especialista em Estudo da Bíblia pela FATE-BH. Especialista em Docência Superior pela FGF. Bacharel em Administração pela PUC Goiás e Bacharel em Teologia pela STEBB. E-mail: vs.seabra@gmail.com

O problema a que se propõe responder é: quais as razões que fomentam a não identificação da própria condição social a partir do distanciamento da cultura religiosa pentecostal entre jovens de classes populares, e o que impele os jovens pobres de periferias a ingressarem em movimentos de orientação neopentecostal em bairros mais abastados, distante de suas residências?

A compreensão do fenômeno religioso como instância socializadora e educativa remete aos estudos de Max Weber (1864-1920), e sendo assim a proposta não é apenas explicar um determinado fenômeno, mas sim compreender o sentido de determinada ação social. O termo sentido, na compreensão weberiana, “é o responsável pela unidade do processo de ação e é somente através dele que poderemos apreender os nexos entre os enlaces significativos de um processo particular de ação e reconstituir tal processo numa unidade” (AMORIM, 2001, p. 75). Logo, o motivo e o sentido são os fundamentos da ação social, que por sua vez é imprescindível para se conceber uma análise de cunho sociológica.

A base teórico-referencial também reporta aos estudos de Peter Berger, porém não se restringem à percepção do próprio autor como dado nas obras *O Dossel Sagrado* (1985) e *A Dessecularização do Mundo* (2000), que ainda ecoam dos estudos das décadas de 1950 e 1960. Entretanto e por isto, entendemos que tais categorias carecem extrapolar as percepções temporais do autor no fim do século XX e integrar-se à dinâmica religiosa do início século XXI, contextualizando especificamente ao cenário ocidental, brasileiro, protestante, de passagem do pentecostalismo para neopentecostalismo, de modernidade tardia e de economia neoliberal.

A partir dos estudos de Peter Berger são propostas as seguintes categorias: a) secularização - processo intrínseco à modernidade que põe em tensão a subjetividade da fé em detrimento da objetividade das novas condições urbanas e as realidades da vida cotidiana; a secularização não erradica os elementos místicos na religiosidade moderna, mas os põem em relativa suspensão, confronto e adequação com os novos paradigmas do tempo presente. b) dessecularização – processo intencional de afastamento e imposição de limites fronteiriços entre a religiosidade e a modernidade, portanto, entre o sagrado e o profano; a dessecularização é uma tentativa de supervalorização dos elementos místicos/mágicos da religiosidade dentro do próprio campo da religiosidade e a supervalorização da fé no campo do transcendente e do espiritual, ou seja, é um intencional afastamento da modernidade como está posta na atualidade. c) desvinculação social – processo sociológico, coletivo ou individual, de não identificação e negação da própria condição de sujeito histórico-social que se representa a partir da territorialidade; o processo de desvinculação social dado pelo viés religioso implica diretamente na absorção de um novo padrão religioso, que não apresenta relações diretas com a condição social e territorial dos seus adeptos.

Os conceitos de secularização e dessecularização, como dispostos nos parágrafos anteriores, favorecem a compreensão do processo sociológico e pedagógico de absorção de práticas sociais, institucionalização da vida coletiva e cotidianização da vida. Portanto, de forma sintética, neste artigo aplica-se a categoria secularização a diminuição dos espaços entre o sagrado e o profano, sendo que de contrapartida, a categoria dessecularização aplica-se ao distanciamento do sagrado e o profano. Entendendo, porém, que cada movimento religioso, em cada época histórica, redefine, categoriza e rotula o que vem a ser sagrado e/ou profano.

A RELIGIÃO COMO INSTÂNCIA SOCIALIZADORA DAS JUVENTUDES

O pressuposto é que a religião é uma instância socializadora das juventudes¹ (SOFIATI, 2009), um fenômeno social (BERGER, 1985), um espaço educacional intencional-

mente constituído para institucionalizar a vida social (BERGER, 1973) e legitimizar *habitus*², sendo este espaço regado de características simbólicas capaz de tonificar as representações sociais³ de um determinado grupo. A religião, neste prisma, segundo Berger (1985), se apresenta como uma construção social e histórica de exteriorização, objetivação e interiorização da própria sociedade, atribuindo significados para além do mero simbolismo e efetivamente moldando as práticas sociais.

Segundo Scott (2004, p. 377) quando um jovem escolhe integrar uma religião ele está optando por pertencer a uma “comunidade moral”. Neste processo de integração com a religião os jovens compartilham valores que moldam suas práticas coletivas, isto porque segundo o autor, “a religião interage com outras dimensões da existência humana, criando propensões para ações por ela dirigidas” (p. 378). Por esta razão, é sensato considerar que os movimentos religiosos apresentam elementos que interagem com os campos da Sociologia e da Educação por meio de manifestações que perpassam as práticas e relações existentes na vida coletiva cotidiana, legitimando a religião como uma instância socializadora e também educativa/formativa.

Nos estudos de Scott (2004) e Franch (2008), ambos autores consideram que a religião na modernidade pode ter concentrado demasiada atenção nos grupos juvenis por ser este um grupo potencialmente desordeiro e com fortes relações com a desordem social do *status quo*. Desta forma, para ambos autores, a religião funciona como uma espécie de regulador e catalizador das juventudes, adequando-os e moldando-os aos padrões socialmente aceitos e considerados como legítimos para determinada sociedade.

Os processos ritualísticos e litúrgicos, inerentes aos movimentos religiosos, favorecem e fortalecem determinados *habitus* que circunvizinham as mais variadas esferas da vida urbana, podendo assim agregar resistência, aceite e/ou transformação social, entendendo ser este um intencional processo educativo e formativo, ainda que institucionalizado e espiritualizado. Para tanto, segundo Scott (2004), os jovens que fazem parte de movimentos religiosos tem propensão a serem influenciados no que tange a namoro, família, amizades, questões de gênero, trabalho, tempo livre, música e expectativa social. Concordando com tais percepções, Silva (2011, p. 23) considera que:

Religiões são representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas, etc. Trata-se de identificar a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural.

Na concepção de Weber (2004), o sacerdote, o profeta, a noção de autoridade e o próprio significado da religião trazem consigo elementos mágicos e ritualísticos de transcendência e se representam nas lideranças carismáticas dos movimentos religiosos, culminando a priori na necessidade de um salvador da própria condição social e histórica dos seus adeptos. Segundo o autor, é nas camadas sociais mais baixas que emerge, enfaticamente, a necessidade de religiosidade embasada nas doutrinas de salvação, como é o caso do Cristianismo, religiosidade esta em que se desdobrará o presente artigo. Concordando com tal perspectiva, Sofiati (2009, p. 60) considera que o principal motivo que estimulam as pessoas a buscarem uma religião está “na necessidade de resolver suas dificuldades materiais e espirituais”.

Na perspectiva weberiana os caminhos de salvação trazem influência sobre a condução da vida cotidiana, afetando as percepções dos sujeitos nas esferas sociais, simbólicas, educativas, econômicas e culturais. Por esta razão, é sensato ponderar que a religião, com certa frequência, rompe a barreira do campo estritamente religioso e se interpõem junto à realidade social, quer seja para reafirmar ou se opor a determinadas práticas, sendo este um processo pedagógico e formativo, ainda que informal e notadamente religioso.

Segundo dados do censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), no ano 2000, a nível nacional, as religiões apresentavam as seguintes porcentagens: Católicos - em 2000, 73,6 % se declaravam ser católicos, em 2010 este número caiu para 64,6 %. Evangélicos - em 2000, 15,4 % se declaravam evangélicos, em 2010 este número elevou-se para 22,2 %. Sem religião - em 2000, 7,4 % se declaravam sem religião, em 2010 o índice teve um ligeiro crescimento para 8,0 %.

As demais manifestações religiosas⁴, juntas, se somadas, não representavam mais do que 5 %, tanto no ano 2000 como em 2010. Entretanto, por mais que o índice percentualmente seja pequeno, é válido ressaltar que estes aproximadamente 5 % abarcam inúmeras novas formas de religiosidade, que, segundo o relatório do IBGE (2010, p. 90), “mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil, revelando uma maior pluralidade nas áreas mais urbanizadas e populosas do País”.

É válido destacar, conforme pondera Sofiati (2009, p. 67), baseado nos estudos de Peter Berger, que “o pluralismo religioso é um fator que indicaria um processo crescente de secularização”, isto porque a cada nova formatação da religiosidade na modernidade se apresenta como uma tentativa de aproximação do sagrado com as vivências sociais atuais, intrinsecamente secularizantes. A cada nova religião que surge se apresenta como uma nova tentativa de reconexão das aspirações da sociedade moderna com o sagrado.

O relatório do IBGE (2010, p. 100) também apresenta a média de faixa etária dos adeptos das principais religiões no Brasil, como segue abaixo:

Os resultados ora divulgados revelam que a idade mediana dos católicos apostólicos romanos era, em 2010, de 30 anos. Entre os evangélicos, os pentecostais eram mais jovens, com uma idade mediana de 27 anos e os de missão, 29 anos. O grupo religioso com idade mediana mais elevada foi o dos espíritas, com 37 anos. No conjunto, umbandistas e candomblecistas tiveram 32 anos de idade mediana. O grupo dos sem religião apresentou a idade mediana mais baixa, estando em 26 anos.

Os dados apresentados pelo IBGE (2010) demonstram que em todas as formas de religião há registro da presença das juventudes, partindo do pressuposto da faixa etária. É válido ponderar que não é apenas a idade que designa os atributos das juventudes, mas este é um importante distintivo. No que tange aos “sem religião”, descritos no IBGE (2010), se referem a aqueles que especificamente “não professava qualquer religião” (p. 27). O que nos permite aferir que não necessariamente se refere a apenas ateus, agnósticos ou a grupos areligiosos, como poderia sugerir a nomenclatura, mas há de se agrupar a estes “sem religião” a possibilidade de um sincretismo religioso ou quiçá de uma configuração multi-religiosa, onde o indivíduo não se encaixa em apenas uma forma de religião, o que o torna, em tese, “sem religião” específica, porém não menos religioso.

A partir dos dados do IBGE (2010), há de se concordar e endossar a percepção de Peter Berger (2000, p. 18) ao afirmar que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual”. Ao que parece, as religiões conseguiram se adaptar, ainda que de forma precária, ou quiçá até mesmo de forma idealística, à modernidade e as aspirações das juventudes do tempo presente.

A própria concepção da modernidade como um tempo de fracionamentos sociais e um estágio de liquidez (BAUMAN, 2011), pode ter favorecido a aproximação com o religioso, ou seja, a religião pode servir como fuga da própria noção de modernidade, ou inversamente, pode se tornar uma tentativa de compreensão da esquizofrênica modernidade em que se está inserido. Endossando esta perspectiva, para Sofiati (2009, p. 18), “a principal característica da modernidade é a sua situação de instabilidade e falta de perspectiva de futuro”, sendo que é exatamente neste vácuo de suposta desesperança que a religiosidade moderna se instaurou. Então, entre religiosidade e modernidade há elementos que tornam as juventudes os novos atores sociais, especialmente pelo que representa a própria modernidade e a religiosidade para as juventudes.

Nos anos de 1950 e 1960, Peter Berger (1985) acreditava que a religião no mundo moderno estava por findar ou ao menos minimizar sua relevância, pois, para o autor, o racionalismo, o secularismo, a modernidade e o crescimento do cientificismo iriam ganhar evidência nas práticas sociais modernas. Entretanto, posteriormente, o próprio autor (2000) reconsidera que a religião não perdeu relevância, nem teve redução da carga mística, talvez até tenha ganhado maior evidência, configurando-se em um cenário de dessecularização. Tal perspectiva se comprova no contexto brasileiro a partir dos dados do IBGE (2010), destacando que as religiões brasileiras permanecem atrativas, especialmente aos grupos juvenis da modernidade.

Os estudos de Sofiati (2009) confirmam tal percepção, demonstrando que na religião Católica, especialmente a linha da Renovação Carismática Católica, permanece atrativa aos jovens, sendo influenciados pela Comunidade de Vida Canção Nova e pelo programa Por Hoje Não Vou Mais Pecar (PHN). Para o autor, as instituições religiosas, para além do próprio catolicismo, constituem-se como “a principal forma de organização juvenil na sociedade brasileira” (p. 02). Por esta razão, faz-se necessário reiterar que a religião é uma instância socializadora das juventudes na modernidade.

AS JUVENTUDES E NOVA LÓGICA DO MERCADO RELIGIOSO EVANGÉLICO

O universo religioso é variado e plural, agregando sentidos diferentes para cada fenômeno religioso, em cada sociedade e em cada tempo histórico. Por esta razão, surge a necessidade de delimitar a análise proposta neste artigo para um grupo específico, com fins a analisar suas especificidades socioeducativas. A delimitação se dará no campo da perspectiva doutrinária evangélica denominada pentecostal e a neopentecostal⁵, percebendo nestas a relação com os processos educativos, formativos e sociológicos entre jovens de classes populares⁶.

Segundo Martins (2015), o pentecostalismo inicia-se no Brasil por volta do ano de 1910 com a inauguração do primeiro templo da Congregação Cristã no Brasil, na cidade de São Paulo. Entretanto, é em 1911 que o pentecostalismo se estabelece, especialmente a partir da fundação da Assembleia de Deus na cidade de Belém, estado do Pará. Segundo o autor, o berço das igrejas de orientação neopentecostal no Brasil se dá a partir da fundação da

Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, e a Igreja Internacional da Graça, fundada em 1980. Igrejas estas que inauguram uma nova versão do protestantismo brasileiro, mesclando religião, mídia, política e negócios.

O IBGE (2010, p. 102, 105) corrobora para entender o perfil social dos adeptos da religião evangélica no Brasil, especialmente o grupo pentecostal, conforme recorte abaixo:

[...] Dentre os evangélicos, a menor proporção de alfabetizados foi observada junto aos pentecostais (91,4%) [...] Os evangélicos pentecostais formavam o grupo religioso com a maior proporção de pessoas pertencentes a classes de rendimento até 1 salário mínimo (63,7%).

Nos dados do IBGE (2010), como expostos acima, fica evidente que os evangélicos pentecostais, em sua grande maioria, ocupam uma condição de classe trabalhadora em estado de pauperismo. O cenário de pobreza⁷ faz parte do cenário social das igrejas pentecostais, como destacam Mariano (2008), Sofiati (2009) Souza (2012) e Lopes (2012), demonstrando que as periferias⁸ urbanas, desde o início do século XX, são campos de atuação de igrejas evangélicas de cunho pentecostal e/ou de outros movimentos religiosos de ordem carismática.

A partir do fim da década de 1970, as igrejas evangélicas, especialmente as de orientação neopentecostal se apropriam dos centros urbanos mais abastados, conforme destaca Mariano (2005), contrapondo com a lógica do até então pentecostalismo majoritariamente pobre. Tal mudança teológica, territorial e sociológica tornou-se atrativa fomentando um trânsito religioso de pentecostais para neopentecostais, mesmo que ainda residindo nas periferias. Há de se considerar que esta lógica produziu uma migração que rompe o campo religioso e agrega impactos socioculturais nas periferias urbanas.

Este cenário fomentou uma desvinculação social destes agentes, principalmente dos grupos juvenis, que se alinham à modernidade capitalista e se orientam socialmente para o consumo, ainda que seja este um consumo religioso. Concordando com tal perspectiva, Souza (2008, p. 160) considera que para os padrões do capitalismo atual, o jovem é o sujeito mais adequado para a competitividade do regime de acumulação capitalista. Segundo o autor, o jovem “é aquele que assume riscos e busca realizar seus sonhos de ascensão e mobilidade social”. Isto posto, e agora percebido pela cosmovisão religiosa, torna passivo de aproximação com o discurso neopentecostal.

Apesar de haver vários estudos que investigam o movimento pentecostal evangélico, à semelhança da grande quantidade de estudos que averiguam acerca do movimento neopentecostal, como se observa nas pesquisas de Mariano (2005; 2013), há de se considerar lacunas essencialmente sociológicas e formativas a serem investigadas que podem clarificar acerca do encantamento religioso e a secularização dos neopentecostais em detrimento do desencantamento religioso e a dessecularização dos pentecostais das classes populares, especificamente entre jovens pobres de periferias.

Na concepção de Berger (2000), a religião no mundo moderno consegue permanecer como agente formativo (educativo), dentre vários motivos, por causa do discurso de dessecularização inerente a tais movimentos, culminando em ritos e rituais místicos/mágicos de transcendência. Nesta perspectiva há de se destacar o movimento pentecostal evangélico como um dos principais movimentos religiosos que apregoa o distanciamento dos adeptos junto às práticas sociais, sendo tais intentos norteados por uma suposta preservação da fé,

valorização da noção de santidade e a não *contaminação* com as práticas consideradas mundanas/profanas. Isto se torna notório por meio de uma liturgia que valoriza elementos de transcendência como a glossolalia⁹, batismo com o Espírito Santo, e evidências dos dons espirituais. Para Berger (2000, p. 15), o movimento pentecostal evangélico é caracterizado essencialmente por combinar “ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual”.

O discurso de dessecularização foi amplamente defendido pelos pentecostais especialmente nas décadas de 1970 e 1980, ainda que este não utilizassem efetivamente tal nomenclatura. Havia entre estes um intencional afastamento social, político e cultural, o que se justifica, segundo Souza (2012, p. 311), pois o pentecostalismo é uma “típica religião das classes dominadas”. Contudo, a partir da década de 1990 observa-se uma mudança de discurso e, então, absorção de um relativo secularismo por parte dos grupos pentecostais.

Para Mariano (2005), tal perspectiva ganha notoriedade e representatividade a partir da análise do campo político, pois vários pentecostais na ocasião se apresentaram como candidatos a cargos políticos, envolvendo este que outrora era enfaticamente desdenhado por entender que a esperança de redenção estava na eternidade, não nas ações sociopolíticas do presente século. Todavia, tal mudança de discurso no seio pentecostal fez emergir uma crise de identidade religiosa que por sua vez afetou as práticas e percepções sociais dos pentecostais em bairros populares, especialmente dos grupos juvenis, que agora veem a religião não mais apenas como uma esperança futura, mas sim como estratégia de absorção da lógica do consumo, imediatismo, individualismo e promessa de ascensão social.

O pentecostalismo enquanto religiosidade em processo de dessecularização, especialmente nos de 1970 e 1980 conseguiu fomentar nos seus adeptos uma esperança para além da caótica e precária condição social de ser pobre de periferia, entendendo assim que a condição de pauperismo é temporária (ainda que para muitos seja pela vida toda) e propositalmente divina, pois o discurso pentecostal é de valorização da eternidade, conforme comprovado na pesquisa empírica de Scott (2004, p. 385) ao reproduzir a fala de um líder de uma igreja pentecostal: “não é que a igreja não se preocupe com a vida material, mas o seu foco principal é a vida espiritual”. Contudo, tais homilias foram perdendo força especialmente a partir da década de 1990, e sendo assim os novos pentecostais, especialmente as juventudes pentecostais, começaram a ser seduzidos pela promessa capitalista de ascensão social, que neste caso implicaria diretamente em uma mudança não apenas social, mas também cultural, financeira, territorial e urbana.

Segundo Martins (2015), estas mudanças na estrutura do pentecostalismo se tornam perceptíveis nas pregações de Silas Malafaia, um dos principais líderes pentecostais no Brasil, que até início da década de 1990 se declarava fortemente contrário a Teologia da Prosperidade¹⁰, mas a partir do fim da mesma década, e especialmente a partir de 2000, se mostra um grande entusiasta e defensor da Teologia da Prosperidade. Embasando tal percepção, Mariano (2013, p.133), afirma que “até antigos críticos e oponentes da Teologia da Prosperidade, como Silas Malafaia, passaram a pregá-la vigorosamente em rede nacional”. Tal mudança reafirma a efetiva estratégia de sedução do neopentecostalismo junto às igrejas pentecostais, desvelando um trânsito de discurso, teologia, expectativas e cotidianização da vida socioreligiosa.

Há de se considerar que para a parcela jovem pentecostal de periferias, a promessa divinizada de ascensão social e prosperidade só se tornaria palpável a partir da efetiva mudan-

ça de residência para outro bairro com condição social supostamente melhor e, então, desconectar-se da condição de marginalidade, sendo que isto inclui também desconectar-se com a própria religiosidade da periferia e seus desdobramentos socioculturais. Fato este também percebido nos estudos de Franch (2008, p. 44), ao considerar que “o avanço das igrejas neopentecostais é um dos fenômenos que mais têm afetado a vivência religiosa juvenil contemporânea nos bairros populares das metrópoles do Nordeste, como o Recife”. Portanto, é possível considerar que o trânsito religioso afeta o trânsito social, e que a recíproca é igualmente verdadeira, pois congregar numa igreja de periferia, sendo que as novas aspirações religiosas não mais se limitavam a eternidade, se mostra descontextualizado e notoriamente inadequado frente as novas expectativas sociais. Em contrapartida, inversamente, esta é a lógica adequada para absorção dos pressupostos do capitalismo neoliberal¹¹ e neopentecostal.

A DESVINCULAÇÃO SOCIAL E RELIGIOSA DOS JOVENS COM A PERIFERIA PENTECOSTAL

Os grupos juvenis das periferias logo perceberam que havia outro grupo de confissão evangélica, os neopentecostais, que *melhor* lidava com os conflitos e a absorção da secularização na modernidade, conforme pondera Lemos (2009) e Kreher (2016). Este movimento religioso parece conseguir representar, ainda que idealisticamente, as expectativas sociais destas comunidades de jovens pobres, ou seja, geram a expectativa de ascensão social por meio do viés religioso e usam o testemunho pessoal midiático para expor os supostos sucessos, conforme observa Martins (2015).

Os jovens pobres, segundo Kreher (2016), parecem ter certa disposição para aderirem a este novo movimento religioso, em que diferente da condição social das igrejas que frequentavam nas periferias, encontram agora uma liturgia moderna, templos suntuosos, pregações motivacionais, lideranças carismáticas, relativo afrouxamento *doutrinativo* e promessas de bênçãos materiais imediatas (BURJACK, 2014). Entretanto, por mais que este discurso já fosse semelhante ao discurso das igrejas pentecostais das periferias, especialmente a partir do fim da década de 1990, os neopentecostais tinham algo a favor deles: suas igrejas estavam em bairros mais abastados e com pessoas supostamente mais abastadas, gerando um efeito placebo da fé em concomitância com a expectativa social das juventudes.

Numa visão pragmática, pressupõe-se que o discurso neopentecostal deu mais certo que o discurso pentecostal, que ainda permanece, mesmo na atualidade, sob um contexto de precariedade urbana (SOUZA, 2012; LEMOS, 2009; KREHER, 2016). Isto pode ser suficiente para que os jovens pobres optem por não mais congregar em suas igrejas de periferias, ainda que estas estejam nos bairros em que eles moram e que esta seja a própria condição histórico-social deles próprios. A mudança, estritamente religiosa, seria então capaz de criar a sensação de suspensão na melhoria social, ou ao menos a sensação de desvinculação social com a marginalidade e sua própria historicidade de pauperismo, criando assim o que Augé (1994) chamou de não-lugar, ou seja, os espaços do bairro e sua precariedade não estão integrados aos fluxos de memórias dos sujeitos.

O “efeito dominó” da desvinculação social se daria percorrendo a seguinte lógica: a partir do momento em que os jovens não mais congreguem numa igreja em seu próprio bairro isto acentuaria o distanciamento deles com as causas, tensões e dramas sociais do bairro em que residem, fortalecendo a noção de bairro-dormitório. Tal categoria evoca um intencional

distanciamento sociocultural que desnuda uma expectativa em moratória de um dia ir residir em outro setor mais abastado, sendo que tais jovens geralmente já trabalham em outra região urbana distante de suas residências e agora também congregam numa igreja em outro setor igualmente distante de suas residências. Esta lógica se sustenta, segundo Martins (2015, p. 48), porque ingressar-se no neopentecostalismo é integrar-se numa rede social “da qual circulam informações e oportunidades econômicas”.

O tempo livre dos jovens religiosos é outro fator que merece atenção, pois é quase que exclusivamente consumidos pelas atividades religiosas e escolares, conforme observa Franch (2008). Segundo a autora, as atividades desenvolvidas pelos jovens religiosos no tempo livre geralmente se dão dentro do templo, que, então, tendem a não serem praticadas nos bairros em que moram, pois a igreja que congregam, geralmente, não é no Setor em que moram, o que favorece ainda mais o distanciamento dos jovens com as tramas sociais do Setor que residem. Desta forma, os referidos jovens não mais querem uma religiosidade dessecularizada, mas contraditoriamente depositam às cegas suas expectativas numa secularização desconectada com a sua própria condição social, criando igualmente uma suspensão relativamente transcendente, fomentando a percepção de serem estas igrejas como que uma “empresa de serviços mágicos” (MARTINS, 2015, p. 49). O termo mágico aqui não pode ser entendido apenas pelas vias do discurso religioso, é preciso considerar que é mágico por ter a capacidade de gerar uma ilusão, neste caso ilusão de ascensão social nos adeptos, perspectiva que está em consonância com o intento do capitalismo neoliberal e neopentecostal.

Os estudos de Lemos (2009) e Kreher (2016) apontam que as igrejas pentecostais de periferias atualmente têm em sua membresia, em sua grande maioria, idosos e crianças. Isto se justifica, pois, talvez, os idosos apresentem certo desencantamento com relação às expectativas sociais; a presença das crianças pode ter como causa principal a tutela dos adultos e, portanto, a não autonomia sobre suas escolhas. Contudo, os jovens pobres paulatinamente estão esvaziando as igrejas pentecostais de periferias para absorverem os postulados neopentecostais dos centros urbanos mais abastados, que supostamente respondem às expectativas juvenis da presente modernidade. Neste sentido, na percepção de Mariano (2013, p. 129), “o empoderamento social e econômico pode diminuir o apelo evangelístico dessa religião e sua capacidade de reter parte dos adeptos de que se empoderaram”, entendendo que este processo de empoderamento social e econômico se dá, majoritariamente, entre os grupos juvenis.

O encantamento juvenil com o neopentecostalismo esconde as estratégias de expansão do mercado religioso com o capitalismo e a condição social individualizante desta modernidade tardia. A desvinculação religiosa com o bairro é apenas um dos tentáculos da desvinculação social que tende a fracionar os indivíduos e enfraquecer a coletividade social, sendo que isto posto, a partir das classes populares, tende a fortalecer o discurso de docilização dos pobres e endossa a lógica do mercado religioso. Por esta razão, mui recentemente, há autores como Lemos (2009), Morais (2013), Martins (2015) e Kreher (2016), que consideram o neopentecostalismo como uma forma velada de absorção e expansão do discurso neoliberal.

Do trânsito religioso entre pentecostais e neopentecostais há características sociais, culturais, simbólicas e religiosas que os perseguem historicamente, mesmo reconhecendo que ambos os movimentos são amplos e apresentam diversas facetas¹². Entretanto, baseado nos estudos de Mariano (2005; 2008) e Souza (2012), pode-se considerar que: primeiro, geralmente os pentecostais estão alocados nas periferias urbanas, os neopentecostais geralmente se aglomeram em bairros centrais e mais abastados; segundo, os pentecostais apresentam maior

resistência a secularização, os neopentecostais se apropriam da secularização como estratégia de expansão; terceiro, os pentecostais com frequência abrem igrejas junto as comunidades carentes, com liderança geralmente local (leiga), em contrapartida, os neopentecostais dificilmente abrem igrejas nas periferias, e geralmente apresentam uma liderança elitizada; quarto, os pentecostais das periferias são, geralmente, idosos e crianças, os neopentecostais são tipicamente jovens. Quinto, as lideranças pentecostais não tendem a ser carismáticas, mas sim *doutrinativas* (usos e costumes), as lideranças neopentecostais são fortemente carismáticas e pouco *doutrinativas*. Sexto, as igrejas pentecostais geralmente apresentam relativo vínculo social com o bairro em que estão inseridos, os neopentecostais dificilmente dialogam com as questões sociais dos bairros em que estão inseridos.

A distinção feita entre pentecostais e neopentecostais, como disposto no parágrafo anterior, é meramente didática e ilustrativa, pois atualmente ambos movimentos estão desfrutando de uma certa confluência e miscigenação religiosa e social. Entretanto, apesar de atualmente se ter várias igrejas pentecostais em bairros abastados, configurando uma nova forma de pentecostalismo secularizante, as periferias ainda permanecem como uma “loja de convivência” para os neopentecostais que usam a pobreza como instrumento de discurso religioso da Teologia da Prosperidade sem se integrar efetivamente ao cotidiano dos pobres. Isto posto, reacende a percepção de que as classes populares permanecem úteis para o acúmulo de capital, ainda que pelo viés religioso. Nesta perspectiva, Martins (2015, p. 18) acrescenta:

A Sociologia, por exemplo, procura associar o arraigamento e expansão dos neopentecostais à paulatina inserção do Brasil na ordem econômica do capitalismo financeiro de caráter neoliberal. Através de uma “normativa Weberiana”, muitos trabalhos deste campo procuram descrever as afinidades eletivas entre práticas afeitas ao sistema econômico vigente e as crenças teológicas defendidas por seus líderes. Neste contexto, procura-se veicular a ideia de que, se os protestantes históricos procuraram (e ainda procuram) legitimar moral e religiosamente uma ética dedicada ao lucro e acumulação de capital, os neopentecostais dão um passo além ao oferecerem legitimação moral para uma ética de consumo.

A partir do que fora exposto nos parágrafos anteriores torna-se relevante avaliar a religião numa perspectiva sociológica concentrando-se no processo educativo de desvinculação social dos jovens com a própria periferia, que é majoritariamente pobre e pentecostal. Em contrapartida, torna-se essencial avaliar as relações, discursos, tensões e dramas dos jovens no processo de não identificação social e de negação da condição social de pauperismo, sendo que tais perspectivas são tonificadas pela religiosidade neopentecostal, conforme observaram recentemente Rodrigues (2007), Souza (2012) e Burjack (2014). Portanto, é de fundamental importância investigar a religião e sua dinâmica social entre as juventudes pobres para compreender os processos formativos e as representações sociais postas na atual sociedade urbana de capitalismo tardio, pois afinal “as firmas religiosas tendem a cada vez mais depender das exigências dos seus consumidores” (BURJACK, 2014, p. 70).

Para Moysés (2004, p. 96), as cidades cumprem um papel fundamental na condição de aglomerado e consumo. O autor descreve as cidades como a “maternidade da economia de mercado”. Para esse autor, “qualquer proposta urbanística, por mais intencionada que seja, dificilmente escapará das contradições do próprio capitalismo” (p. 193). Dessa forma, a

própria cidade e o dinamismo urbano que a envolve, inclusive a religiosidade, são passíveis de se tornarem uma mercadoria a ser consumida.

Concordando com tal perspectiva, Souza (2012, p. 316), afirma que na América Latina e mais especialmente no Brasil, “o pentecostalismo foi capaz de atender as demandas de uma nova periferia urbana que se formava em virtude de uma maciça migração do campo para a cidade”. Para este autor, existe uma evidente relação entre a formação das periferias e os discursos religiosos, por isto considera que “o catolicismo mágico que dominava o mundo rural perdeu seu espaço na periferia urbana para o pentecostalismo mágico, marcante no neopentecostalismo” (SOUZA, 2012, p. 316). Desta forma, a religião neopentecostal se amoldou aos novos padrões urbanos da sociedade moderna deste tempo. Tal lógica enfatiza um trânsito gradual de católicos para pentecostais, e agora de pentecostais para neopentecostais, sendo que tal perspectiva acompanha as mudanças sociais, políticas, ideológicas e econômicas da própria sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem se deu norteada pelo método compreensivo de Max Weber, entendendo que tal perspectiva constitui o pano de fundo necessário para a concepção do fenômeno religioso como uma instância socializadora das juventudes. A partir disto foi possível ponderar sobre a relação do processo de dessecularização e a desvinculação social de jovens da periferia com a própria periferia em que residem, bem como analisar o processo de segregação socioespacial impulsionado pelo mercado religioso na modernidade.

O presente artigo se propôs a discutir acerca da condição dos jovens em estado de pauperismo urbano no mundo contemporâneo e suas relações com o campo religioso, especificamente no contexto de orientação evangélica pentecostal e neopentecostal. O problema que norteou a análise foi: quais as razões que fomentam a não identificação da própria condição social a partir do distanciamento da cultura religiosa pentecostal entre jovens de classes populares, e o que impele os jovens pobres de periferias a ingressarem em movimentos de orientação neopentecostal em bairros mais abastados, distante de suas residências?

Entendemos que tais questionamentos foram sucintamente respondidos, porem reconhecemos haver necessidade de aprofundamentos e de investigação empírica posterior para levantamento de outras hipóteses, bem como avaliar outras variáveis inseridas na cotidianização e institucionalização da vida coletiva, como proposto pela religiosidade pentecostal brasileira. Entretanto, acreditamos que há características e elementos tipificadores que, conforme apresentados no texto, abalizam alguns pressupostos, como os que serão destacados a seguir.

O discurso do capitalismo neoliberal pode ter sido um dos principais agentes modelador desta mutabilidade entre pentecostais e neopentecostais, engendrando um moderno *frankenstein gospel* capaz de absorver para dentro do seio religioso um discurso individualizante, de desvinculação social, de forte expectativa de ascensão social a partir da mobilidade territorial, de anseio pelo enriquecimento/prosperidade e de pretensa liberdade. Há de se considerar que, talvez, sejam exatamente estas aspirações neoliberais que fazem o movimento neopentecostal ter tamanha facilidade de adequação e aceitação no cenário das juventudes no Brasil.

O processo de secularização foi gradativamente sendo absorvido pelo movimento pentecostal brasileiro, porem ainda permanece majoritariamente místico, de pauperismo, de periferia urbana e com discurso dessecularizado. Entretanto, há de se considerar que os novos

pentecostais, ou seja, os jovens pentecostais, estão romanticamente tentando romper com os vínculos da própria condição de pauperismo pelas vias da religiosidade, isto ganha notoriedade a partir da intenção de congregarem numa igreja neopentecostal em bairros mais abastados, que são em sua grande maioria distantes de suas residências e distante de suas condições de sujeito histórico-cultural-social.

A gradual absorção de jovens pobres em igrejas neopentecostais de bairros abastados tem fomentado a desvinculação social destes jovens com o próprio bairro que residem. Desta forma, o que poderia parecer uma absorção do processo de secularização se desvela o contrário, pois os mesmos jovens que romperam com a religiosidade de periferia depositam sua fé e esperança numa sistema religioso desconexo com suas próprias vidas, gerando uma suspensão social, formativa e inclusive teológica. Isto posto, há de se considerar que tais jovens vivem um estágio de dessecularização e de desvinculação social muito mais agressivo, perverso e hostil do que quando eram apenas integrados a religiosidade pentecostal da periferia.

Ao finalizar este estudo, e desvelando ser este um campo fértil para investigações futuras, permanecem patentes as perguntas que inquietaram Paulo Siepierski (1997, p. 57) acerca do movimento religioso neopentecostal, ou no termo do autor, *pós-pentecostal*:

Quais as implicações do fortalecimento de um grupo altamente intolerante e exclusivista, em especial em relação à umbanda e ao candomblé, diante do pluralismo religioso brasileiro? Está realmente havendo uma guerra santa no país? Como o pós-pentecostalismo está lidando com as questões de gênero, idade, sexualidade e raça? E quanto aos adeptos da teologia da prosperidade, estão eles realmente se tomando mais prósperos? Até onde a teologia da prosperidade pode efetivamente estimular uma geração de empreendedores que alterem de modo significativo a face econômica do país? E o objetivo declarado do pós-pentecostalismo de implantar uma neocristandade compatível com a democracia? Serão o corporativismo e o clientelismo inerentes ao pós-pentecostalismo ou eles cederão lugar a procedimentos que promovam ações coletivas e desenvolvam a conscientização social?

Há muitas questões, a semelhança das inquietações de Paulo Siepierski (1997), a serem feitas acerca das dimensões e extensões da religiosidade na modernidade, ainda mais se forem associadas às culturas juvenis. Contudo, a partir do exposto neste artigo pode-se aferir que o movimento evangélico pentecostal, na sua diversidade indenitária, tem sido seduzido pelo pragmatismo da linha neopentecostal ao ponto de se confundirem os limites de ambos os movimentos, dificultado a delimitação teórica, teológica, socializadora e formativa. Logo, deste trânsito religioso, ainda que aparentemente de mesma linha confessional, percebem-se desarranjos, e ao mesmo tempo rearranjos estruturais, para além do campo religioso, o que tem ocasionado impactos nas esferas sociais, simbólicas, educativas, econômicas e culturais dos sujeitos inseridos nesta religiosidade.

THE RELIGION AS SOCIALIZING AND EDUCATIONAL INSTANCE: A LOOK AT THE CLASSES OF YOUNG FOLK

Abstract: this article is guided by the comprehensive method of Max Weber and aims to evaluate the sociological aspects, educational, territorial, religious, economic, symbolic and cultural of poor young people who, although they live in urban peripheries, are part of the Pentecostal evangelical

religious movement sometimes they are distant geographically from their own homes that are located in urban peripheries that are attended mainly by the Pentecostal movement. Religion, therefore, is presented as a social phenomenon that synthesizes habitus, representations and symbolic practices of a given society, and such religious concepts are forged through educational processes that underlie religious discourse, but also has implications in the way of life social, urban and cultural. What can be concluded is that the young poor followers of the Pentecostal evangelical religion, mostly located in urban peripheries, are being seduced gradually to prospects of neo-Pentecostal movements in wealthier urban centers.

Keywords: *Youth. Pentecostalism. Neopentecostalism. Religious Market.*

Notas

- 1 Conforme defende Bourdieu (2003), a noção de adolescência, juventude e velhice é uma construção social que delimita limites sociais invisíveis entre si. Para o autor, o propósito final dessa categorização etária é desenhar uma divisão de poder e controle social. Portanto, a definição de juventude traz consigo efetivas implicações simbólicas, variando de acordo com as representações sociais, exceptivas e intentos de uma determinada sociedade. Portanto, em razão das condições objetivas de ser jovem, o apropriado seria usar o termo *juventudes*, no plural, conforme defende Carrano (2002), Pais (2003), Dayrell (2005), Mendes (2011) e Duarte (2012).
- 2 Para Oliveira (2013), a categoria *habitus* é importantíssima para a compreensão das práticas assimiladas como legítimas e ilegítimas numa determinada sociedade e num determinado tempo histórico. Pode-se entender por *habitus* o resultado das interações, perceptíveis ou não, que definem a forma de ser do indivíduo num conjunto social. Segundo o autor, os *habitus* se adaptam e se modificam a partir das transformações contemporâneas. Para Bourdieu (1996, p. 22), “os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas”.
- 3 O termo “representação social” está sendo utilizado neste artigo para designar uma integração e relativa absorção de práticas culturais que se mostram no cotidiano. Sendo assim, refere-se à construção de práticas comportamentais e, portanto, estabelece elos de comunicação entre os sujeitos e o grupo social em que estão inseridos. É tratada neste texto como representação por ter significados coletivos, por dialogar com o *habitus* e por reproduzir o movimento inerente às transformações que ocorrem no contexto sociocultural, pressupostos conceituais que estão em conformidade com a perspectiva de Lefèbvre (1983).
- 4 Segundo o relatório do IBGE (2010), no ano 2000 eram 1,3 % que se declararam espírita, em 2010 o índice subiu para 2 %. Os que se declararam da Umbanda e Candomblé foram 0,3 % tanto no ano 2000 quanto em 2010. Os que se declararam de outras religiosidades em 2000 eram 1,8 %, em 2010 subiu para 2,7 %, nestes inclui-se: Islamismo, Budismo, Judaísmo, Novas Religiões Orientais, Tradições Esotéricas e Tradições Indígenas.
- 5 O termo “neopentecostal” é comumente utilizado para designar uma terceira onda no pentecostalismo, que se dá no Brasil por volta da década de 1970, a partir da fundação de igrejas como Igreja Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras semelhantes. Contudo, o termo “neopentecostal” é questionado por Paulo Siepierski (1997), pois segundo o autor seria mais adequado usar “pós-pentecostal” tendo em vista a ruptura deste movimento com as práticas efetivamente pentecostais e, destarte, uma ruptura até mesmo com as práticas originárias da Reforma Protestante.
- 6 Segundo Cevasco (2003) a cultura popular não é uma categoria fixa, mas, sim, uma categoria relacional, sendo assim, o termo “classes populares” está sendo utilizado neste artigo como síntese e categoria aglutinadora das características da condição e prática cultural da classe trabalhadora, majoritariamente em estado de pauperismo, sendo que esta dista da cultura dominante e com ela disputa espaço.
- 7 Entendo que a pobreza não é apenas uma condição econômica desfavorável, nem uma concepção moderna da desigualdade, mas, sim, uma construção histórica e social intencional, relacional e proposital. Para Castel (1998, p. 569), os pobres estão “desfiliaados”, ou seja, “foram des-ligados, mas continuam dependendo do centro que, talvez, nunca foi tão onipresente para o conjunto da sociedade”. Para o referido autor, estar em condição de desfiliação não é estar em condição de ausência de vínculos sociais, mas, sim, em condição de precariedade, dependência e vulnerabilidade.

- 8 Parte-se da noção de periferia como distanciamento geográfico-social, o que está em concordância com Castel (2008) que pondera serem as periferias “categorizadas particularmente pelo desemprego em massa, [...] instalação na precariedade como novo regime de trabalho, [...] crescimento da insegurança social” (p. 41). A dificuldade de delimitar conceitualmente periferia se centraliza no fato de que o urbano está sempre em constante movimento geográfico e apresenta transitoriedade nas representações de questões sociais. Entretanto, conforme está sendo utilizado neste artigo, o termo “periferia” parte da etimologia do termo, indicando algo que está à margem e distante.
- 9 O termo “glossolalia” deriva do grego γλῶσσα, “glóssa” [língua] e λαλῶ, “laló” [falar]. No movimento pentecostal refere-se ao dom de falar outras línguas não conhecidas e para muitos casos é tratada como a evidência do batismo com o Espírito Santo.
- 10 A Teologia da Prosperidade é um dos principais pilares de sustentação do neopentecostalismo. Segundo Martins (2015, p. 20), esta Teologia enfatiza “que os cristãos são herdeiros da glória de Deus e devem atingir a prosperidade ainda em vida como prova dos efeitos da aplicação adequada da fé”. Para a autora, esta Teologia surgiu nos Estados Unidos na década de 1930, e “comparece historicamente em diversas igrejas pentecostais mundo afora, adquirindo feições e sentidos bastante específicos em sua versão brasileira” (MARTINS, 2015, p. 20). Para Paulo Siepierski (1997, p. 52), “teologia da prosperidade não teve origem dentro do pentecostalismo, mas é um produto da relação dialética entre este e o movimento conhecido como confissão positiva. Os grandes arautos dessa síntese são Kenneth Hagin e E. W. Kenyon”.
- 11 Segundo Martins (2015, p. 67), o neoliberalismo naturaliza a competição entre os indivíduos a partir do consumo, alarga os espaços do privado e encolhe os espaços dos agentes públicos, fomentando uma suposta produtividade e crescimento máximo. Segundo o autor, é no campo religioso que “a legitimação religiosa vira um fim em si próprio, capaz de preencher as lacunas abertas pelo neoliberalismo. Por isso, a Teologia da Prosperidade oferece importante suporte institucional para a estabilização de expectativas mútuas entre pessoas [...]”.
- 12 Para Paulo Siepierski (1997, p. 56), não há apenas um movimento pentecostal homogêneo. Para o autor “fica evidente, ao se revisar a bibliografia existente, a necessidade de uma nova tipologia do campo religioso brasileiro que faça distinção entre os diversos pentecostalismos. Os novos pentecostalismos não se encaixam nas generalizações anteriores”.

Referências

- AMORIM, Aluizio Batista de. *Elementos de sociologia do direito em Max Weber*. Florianópolis: Insular, 2001.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Tempo, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BURJACK, Guilherme. *Vencedores e vendedores: o uso do marketing multinível como estratégia de expansão de uma igreja neopentecostal goiana*. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

- CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues. *Os jovens e a cidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.
- DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- DUARTE, Aldimar Jacinto. *Jovens urbanos da periferia de Goiânia: Espaços Formativos e Mediações Escolares*. 2012. 216 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, 2012.
- FRANCH, Mónica. *Tempos, contratempos e passatempos: um estudo sobre práticas e sentidos do tempo entre jovens de grupos populares do Grande Recife*. 2008. 298 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- FREUND, Julien. *A sociologia de Max Weber*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. Revisão de Paulo Guimarães do Couto. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- IBGE. *Censo Demográfico 2010 – características gerais da população, religião, e pessoas com deficiência*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acessado em: 23 de julho de 2016.
- KREHER, Rodrigo. *Ou caminha com Deus, ou dança com o diabo: igrejas neopentecostais e governo da juventude pobre*. 2016. 87 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.
- LEFÈBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribucion a la teoria de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LEMOS, Jardson Alves. *O crescimento neopentecostal no Distrito dos Prazeres: motivos e razões de mudança de denominação religiosa*. 2009. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, 2009.
- LOPES, Marcelo. Bem aventurado os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. *Revista Acta Scientiarum – Human and Social Sciences*. Universidade Estadual de Maringá, Paraná, v. 34, n. 02, pp. 141-146, jul-dez. 2012.
- MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião - REVER*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, ano 08, pp. 68-95, dez. 2008.
- MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, pp. 119-137, jul/dez. 2013.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINS, Erik Fernando Miletta. *Frames neoliberais na retórica neopentecostal: aspectos referenciais e sociocognitivos*. 2015. 233 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- MENDES, Gardene Leão De Castro. *O discurso da criminalização da Juventude no Jornal*

- Daqui. 2011. 147 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.
- MORAIS, Edson Elias de. *Religiosidade contemporânea: aproximações entre o neopentecostalismo e o neoliberalismo*. 2013. 206 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, 2013.
- MOYSÉS, Aristides. *Goiânia: metrópole não planejada*. Goiânia: Editora da UCG, 2004.
- OLIVEIRA, João Ferreira. O método em Bourdieu. In: OLIVEIRA, João Ferreira; PESSOA, Jadir de Moraes (orgs.). *O método em Bourdieu*. Goiânia: Câne Editorial, 2013.
- PAIS, José Machado. *Culturas juvenis*. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.
- RODRIGUES, Ana Dias Campos. *Família e sexualidade: o caso da Videira, igrejas em células*. 2007. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2007.
- SCOTT, Russell Parry. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. *Caderno CRH*, Salvador, v. 17, n. 42, p. 375-388, set./dez. 2004.
- SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo (RS), v. 37, n. 01, p. 47-61, 1997.
- SILVA, Eliane Moura da. Missionárias protestantes americanas (1870-1920): gênero, cultura, história. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Associação Nacional de História - ANPUH, Paraná, ano III, n. 9, p. 21-40, jan. 2011.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: Os jovens carismáticos*. 2009. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SOUZA, Adriano Mohn. O discurso do empreendedorismo para jovens trabalhadores. In: GUIMARÃES, Maria Tereza Canezin (Org.). *Estudos sobre jovens e processos educativos na contemporaneidade*. Goiânia: Editora da UCG, 2008.
- SOUZA, Jessé de (Org). *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.