

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PPGCS - MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA

**FÉ EM DEUS, DJ: FUNK E PENTECOSTALISMO ENTRE JOVENS DAS
CAMADAS POPULARES.**

VITÓRIA
2014

RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA

**FÉ EM DEUS, DJ: FUNK E PENTECOSTALISMO ENTRE JOVENS DAS
CAMADAS POPULARES.**

ORIENTADORA: SANDRA COSTA

Dissertação apresentada para o
cumprimento das exigências para
obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais pela Universidade
Federal do Espírito Santo

VITÓRIA

2014

RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA

**FÉ EM DEUS, DJ: FUNK E PENTECOSTALISMO ENTRE JOVENS DAS
CAMADAS POPULARES.**

Dissertação apresentada para o cumprimento das exigências para
obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pela Universidade
Federal do Espírito Santo

Aprovado em:

Professora Doutora Sandra Costa
(Orientadora)

Professor Doutor Osvaldo Oliveira
(Membro Interno)

Professor Doutor Nilton Santos
(Membro Externo)

Professor Doutor Sandro Silva
(Membro Suplente)

Data:30/07/2014

Agradecimentos:

À generosidade e confiança das pessoas que contribuíram com as informações desta pesquisa

À paciência da minha família

À professora Sandra Costa pelos maternais “empurrões”

A S.A por motivos óbvios

“Ter fé é dançar na beira do abismo”

(Nietzsche)

“Santo Deus me fez funk. Obrigado, meu pai”

(Dexter e Mano Brown)

RESUMO

Por meio de uma análise sócioantropológica, esta pesquisa investiga o peculiar trânsito efetuado por jovens das camadas populares que, negociando entre visões de mundo de aparência antagônica, transitam entre o suposto hedonismo do mundo do funk e o aparente ascetismo pentecostal. Compreende-se que o estudo sobre a circulação efetuada entre duas fronteiras simbólicas aparentemente díspares coloca em evidência um complexo e intrigante processo de subjetivação e ao mesmo tempo de construção social da realidade. Objetivamente este trabalho é dividido em quatro capítulos. O primeiro deles traz a discussão sobre identidades no contexto contemporâneo, o trânsito entre fronteiras simbólicas e os estilos de vida urbanos. O segundo capítulo, também teórico, disserta sobre os universos do funk e do pentecostalismo e a forma como ambos os domínios se inserem nos contextos das camadas populares. No terceiro capítulo, apresenta-se uma etnografia do bairro São Pedro V, em Vitória, Espírito Santo. Tal trabalho é resultado da observação participante realizada entre dezembro de 2013 e fevereiro de 2014. No quarto capítulo são apresentados os relatos de trajetórias, nas quais estão presentes as estratégias de negociação efetuadas sujeitos que transitam ou transitaram entre os universos do funk e do pentecostalismo.

Palavras-chave: Pentecostalismo, juventudes, sociedades complexas, estilos juvenis.

Lista de figuras

Figura 1: Casa onde morei.....	p.70
Figura 2: Rua Nova Palestina.....	p.71
Figura 3: Crianças brincam em palafitas sobre o mangue.....	p.72
Figura 4: Escadaria do Morro Conquista.....	p.74
Figura 5: Comércio.....	p.74
Figura 6: Fachada da Igreja Adonay.....	p.88
Figura 7: Igreja do Caminho pentecostal.....	p.89
Figura 8: Igreja Olaria de Deus.....	p.89
Figura 9: Missão evangélica pentecostal do Brasil.....	p.89
Figura 10: Fachada da igreja Herdeiros do Sião.....	p.95

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – “ÀS VEZES ME SINTO DUAS PESSOAS DIFERENTES” - SOBRE SOCIEDADES COMPLEXAS E IDENTIDADES.....	19
2.1 INTRODUÇÃO.....	19
2.1.1 Não é “tudo junto e misturado”: as províncias de significados e os domínios.....	23
2.1.2 Funk e pentecostalismo como províncias de significados.....	25
CAPÍTULO II – SOBRE O FUNK E O PENTECOSTALISMO.....	32
3.1 “NÃO ADIANTA LEVANTAR CONTRA OS UNGIDOS”: SOBRE O PENTECOSTALISMO.....	32
3.1.1 “É puro fogo”: o Espírito Santo e o ethos pentecostal.....	33
3.1.2 “Deus fala através do homem”- Oralidade.....	40
2.1.3 “Todo mundo é digno da vitória de Cristo”- A bênção e o milagre.....	41
2.1.4 A batalha espiritual.....	41
2.1.5 O mundanismo.....	42
2.1.6 “a vitória é sua”: o neopentecostalismo.....	43
2.1.7 “O Sou nova Criatura”: O estilo de vida pentecostal.....	47
3.2 “É SOM DE PRETO E FAVELADO”: SOBRE O FUNK E A CULTURA POPULAR.....	49
3.2.1 O negro da cultura popular.....	53
3.2.4 O estilo, o corpo e a música: o caráter diaspórico do funk.....	60
3.2.5 “Como é bom ser vida loka”: o funk como estilo juvenil.....	61
CAPÍTULO III – UM BAIRRO RUIDOSO E ANTI-BLASÉ.....	66
4.1 INTRODUÇÃO.....	66
4.1.2 Do “intelectual, artístico e boêmio” ao “popular, ruidoso e familiar”.....	70
4.1.2 O Morro Conquista.....	74
4.2.3 As mulheres, as conversas e as fofocas.....	78
4.1.4 Os jovens e os jovens pentecostais.....	85
4.1.5 O anti-blasé na confluência de sons.....	87

4.1.6 Uma religiosidade ruidosa	88
4.1.6 O culto pentecostal.	95
4.1.7 “Não existe funk sem “putaria””: sobre adesão, estilo de vida e cotidiano.....	100
CAPÍTULO IV - “JUVENTUDE É CURTIÇÃO, O PROBLEMA É SE JESUS VOLTAR ANTES”: SOBRE TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIA	107
5.1 INTRODUÇÃO.	107
5.1.2 Amanda: “o funk é que anima o mundo”.....	112
5.1.3 Yasmim: “sou funkeira por falta de vergonha na cara mesmo”	115
5.1.4 Marcos: Tenho saudade do funk, mas a vida com Deus é melhor.	119
5.1.5 Roberta: “Deus não castiga, corrige”	123
5.2 SOBRE COERÊNCIA E NEGOCIAÇÃO	129
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
7. REFERÊNCIAS	141
8. ANEXOS	ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.

1. Introdução

Era um domingo de março do ano de 2011, no bairro São Pedro IV, Região Metropolitana da Grande Vitória. Aquela era uma das poucas vezes que eu, jornalista, criada em outro extremo da cidade, visitava a localidade. O fazia por um motivo pessoal e afetivo. Conheceria alguns integrantes de minha família biológica. Essa aproximação tardia se dera porque minha mãe, adotada ainda bebê, apenas aos 45 anos conheceu os parentes “de sangue”.

Ao chegar a São Pedro, me veio à memória o filme “Lugar de toda a pobreza”, produzido por Almeida e Gobbi no ano de 1983³, que retratava as tragédias sociais que acometiam o bairro. À época, a região abrigava um aterro sanitário, no qual as pessoas disputavam alimentos entre o lixo. De fato, o bairro era emblemático. Entre o final dos anos de 1970 e toda a década de 1980, a região fora ocupada por migrantes, frutos do intenso processo de êxodo rural vivido no final da década de 1970 no Espírito Santo. Desempregados com a finalização das obras das grandes empresas estatais que se alojaram em Vitória, esses migrantes passaram a ocupar a área, instalando-se em palafitas sobre o manguezal que cobria a região. (Ver figura 3)

Visitei o bairro uma vez quando criança. Lembro-me de ter andado entre as precárias pontes de madeira sobre o mangue apodrecido. Devia ter cerca de seis anos. Hoje, aos trinta, me lembro com nitidez do cheiro fétido daquela água. Lembro-me também que, na ocasião, acompanhei um mutirão para a construção de uma das casas. Essa lembrança não é tão nítida, mas pude perceber que vários homens - entre eles, um tio, esse, adotivo- mergulhavam na lama carregando as madeiras para que a construção se erguesse. Essa lembrança me veio tão manifesta no momento de escrever esse texto, que questiono se o interesse pelo estudo dos

³ LUGAR de toda a pobreza. Direção: A. de ALMEIDA & H. GOBBI.. Vitória. Rede Gazeta, 1983. Video Cassete (39 minutos).

modos de vida das camadas populares não estejam relacionados àquela experiência, na qual, mesmo que não fosse capaz de abstrair ou teorizar, estavam presentes elementos como solidariedade, privação e sobrevivência.

No entanto, em 2011 o contexto era diferente. O mangue fora aterrado, a maioria das Ruas asfaltadas e as casas, embora simples e não padronizadas, eram de alvenaria.

Lembro-me de ficar surpresa com a movimentação. Dezenas de pessoas na Rua principal, a maioria jovens, possivelmente de gerações posteriores aos primeiros anos da ocupação do bairro. Em muitas casas, os portões estavam abertos e as calçadas abrigavam grupos de pessoas em cadeiras, onde conversavam.

Um fato especialmente me chamou a atenção: aquele era um bairro que tinha uma **paisagem sonora** (SCHAFER 1991, 2001) muito específica, em que se misturava ao barulho das buzinas e das conversas, um tipo de música específico, o funk. Já conhecia o estilo. Seu inconfundível ritmo e suas letras de conotação sexual já haviam despertado certa curiosidade jornalística.

Ao conhecer minha “nova” família naquele dia, voltei atenção para uma prima, Roberta⁴. Ao me aproximar e conhecê-la melhor, descobri que era uma “funkeira”. Identifica-se com o estilo não apenas quanto ao gosto musical, mas também pelo tipo de roupas e **performance**. Confessara que fazia parte de um “bonde”, um grupo de meninas que frequentava bailes funk e se intitulava “*as capetinhas atrevidas*”.

Com o tempo, conheci as demais amigas de Roberta. Havia uma cumplicidade evidente entre elas. O contato com Roberta despertou, entre outras questões pessoais, mais do que curiosidade jornalística. Como estava interessada em ingressar no mundo acadêmico, decidi estudar mais a fundo o “fenômeno” funk. Voltei-me para as jovens que, supostamente, por meio das músicas e de suas posturas, reafirmavam suas sexualidades. Naquele momento, desejava conhecer o

⁴ Nome fictício utilizado para preservar a identidade da entrevistada

universo das “meninas do funk” e entender suas concepções sobre gênero e sobre moralidade.

Foi com essa proposta de pesquisa que ingressei no Mestrado da PPGCS da UFES em 2012. No entanto, ao telefonar para Roberta para comunicar a notícia do ingresso na pós-graduação e continuar a pesquisa, tive uma surpresa. A funkeira, que se gabava de sua frequência aos bailes, convertera-se ao pentecostalismo da Assembleia de Deus. Dissera que não se arrependia do passado, mas que era “nova criatura”. Suas roupas, antes curtas e sensuais, foram trocadas por discretas saias longas. Até sua postura modificara-se. Aparentava estar mais tranquila.

Como era possível tal transformação? Lembrei-me novamente daquele domingo em que conheci minha prima em São Pedro. Havia esquecido, mas naquele bairro tão ruidoso, o som do funk convivia com as retumbantes orações e as músicas das muitas igrejas pentecostais, que ressoavam em altos falantes nas Ruas. Reavivando a memória, pude perceber tardiamente que aquela paisagem sonora era ainda mais complexa. O funk, com suas letras sexuais, misturadas aos expressivos louvores evangélicos, insinuava, de uma forma peculiarmente explícita, que discursos de aparência antagônica conviviam em um mesmo contexto.

A “conversão” da Roberta e a observação mais atenta ao seu bairro trouxeram novas questões igualmente intrigantes, talvez por sua obviedade: ora, se discursos a princípio tão díspares conviviam em um mesmo espaço, então o funk, com seu caráter catártico e hedonista (DAYRELL, 2007), e o pentecostalismo, com seu suposto ascetismo moral (MARIANO, 2004), não apenas formavam **visões de mundo** aparentemente opostas, mas também interagiam e possibilitavam o trânsito entre elas.

A partir desses novos questionamentos comecei, logo nos primeiros meses de pesquisa, a conversar com outros jovens, descobrindo que alguns deles transitavam simultaneamente pelos universos do funk e do pentecostalismo. Nessas conversas, ainda informais e sem estruturação metodológica, pude conhecer jovens como o

Tiago⁵, que aos 16 anos planeja aderir formalmente à Igreja. No entanto, por ora, prefere adiar a adesão formal por meio do batismo para continuar desfrutando do gosto por ouvir seus “pancadões”⁶ sozinho na laje da casa onde mora. Ou ainda o caso do garçom Bruno⁷, que comparece aos cultos da “Assembleia de Deus” trajando as mesmas roupas que costumam identificá-lo com o estilo “funkeiro”⁸. Quando perguntado se sofria retaliações entre os integrantes da igreja, sua resposta foi direta: *“quem gosta da gente é Deus, não os outros”*.

Esta pesquisa é então ensejada por questionamentos surgidos a partir destas entrevistas informais, porém muito significativas, nas quais pude conhecer as trajetórias de jovens que dividem seu cotidiano em práticas sociais que conseguem abarcar o templo pentecostal e o baile funk, ou ainda pela observação, para mim surpreendente, de **metamorfoses** (VELHO, 1994) como a protagonizada pela ex-funkeira Roberta.

Pode-se afirmar, então, que essa investigação trata de uma aparente incoerência. Como já destacado, a princípio, o funk e o pentecostalismo possuem discursos radicalmente opostos. Enquanto a prática pentecostal, com a ênfase ao culto do Espírito Santo e à busca a um tipo específico de ascetismo moral, oferece um sentido de grupo (VALLA, 2002), o funk, dotado de um forte caráter sexual e catártico, se estabelece como meio privilegiado de socialização juvenil (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1987). Para mim esse é o fato mais intrigante. Se são domínios supostamente opostos, com então é possível o trânsito entre eles? Em resumo, a intenção desta pesquisa é compreender o caráter dessa aparente incongruência, observando como essa incoerência é interpretada pelos jovens que, operando com diferentes estratégias de negociação, circulam entre os dois universos.

⁵ Informação obtida em depoimento em outubro de 2013.

⁶ Músicas de funk

⁷ Informação obtida em depoimento em março de 2013.

⁸ Entre as marcas do estilo estão os cordões de prata, as bermudas e as camisas de marcas específicas. Ver Mizrahi(2007)

No entanto, deve-se ter em vista, dois aspectos. Em primeiro lugar, admito que tal questionamento seja fruto da interpretação da pesquisadora, cuja visão de mundo por vezes se difere da dos jovens pesquisados. Em segundo lugar, é preciso destacar que o funk e o pentecostalismo não são domínios estanques. Ao contrário, o que essa pesquisa aponta é que, embora sejam domínios com **valores** distintos (DUMONT, 1985), o funk e o pentecostalismo são construtos sociais e que, por isso, revelam sua complexidade ao serem reinterpretados, readaptados e recriados pelos sujeitos.

Neste viés, a questão volta-se às opções de negociações ante o contexto socioeconômico e cultural-simbólico. Isto porque, ainda de acordo com Velho (2013), existem “margens de manobra” efetuadas de forma específica por cada um de nós, ainda que ocupando o mesmo estrato socioeconômico, possibilitando, assim, que cada trajetória seja única:

Constata-se diante dos constrangimentos e fragmentações, uma liberdade relativa que existe, basicamente em função dos papéis sociais que são desempenhados, com deslocamentos de um domínio para outro (VELHO, 2013, p.46).

Reitero ainda que se essa pesquisa aborda o universo dos jovens, deve-se ter em perspectiva, o contexto atual, marcado por trajetórias não lineares e por vínculos de pertencimento efêmeros. Tal fato, quando analisado no universo das juventudes, radicaliza-se. Pelo caráter de transitoriedade do período, os próprios pertencimentos podem ser antagônicos, mas não ser excludentes.

Destacando, assim como Maria Luiza Heilborn (1993), que a juventude é um período de afirmação da autonomia no processo de individualização.

O processo de individualização – em especial na adolescência e juventude, momento fundamental na aquisição de uma certa autonomia – é construído sobre uma base de dependência ou de interdependência. Tanto o grupo familiar quanto os grupos religiosos passaram a incorporar novas formas de funcionamento, possibilitando ordenações as mais diversas. Tais arranjos estão sujeitos a processos de negociação entre o indivíduo – em sua construção de identidade pessoal, compreendida pela socialização em

sexualidade, práticas e valores sexuais, conjugalidade, crenças, adesão e/ou conversão religiosa – e a família e a religião (HEILBORN, 1993, P.9).

Desta forma, ao retratar alguns aspectos das trajetórias de alguns jovens, a intenção é vê-los não como exemplos, mas como sujeitos dotados de autonomia e de particularidades. Assim, ao estudar o trânsito efetuado entre duas fronteiras simbólicas de aparência antagônica, espera-se colocar em evidência um complexo e intrigante processo de subjetivação e ao mesmo tempo de construção social da realidade. Eis, em última instância, o tema desta pesquisa.

Justifico o empenho teórico e metodológico, ainda que com tantas falhas, empregado nesta pesquisa por acreditar no grande peso das manifestações pentecostais e do funk para juventudes das **camadas populares**. Cabe aqui uma ressalva: a enunciação “camadas populares” não é aleatória. O termo é tributário da conceituação de Gilberto Velho (1999), que ampliou o viés puramente classista e formulou uma compreensão do conceito de “camadas” abarcando o universo simbólico, os níveis das interações sociais e os modos de vida.

Desse modo, Velho (2006) relativiza o determinismo classista ao destacar dois aspectos. O primeiro deles é o fluxo e a circulação individual nas redes de relações entre os diversos estratos socioeconômicos, o que pode:

Afetar vigorosamente a visão de mundo e o estilo de vida do indivíduo situados em classe socioeconômica particular (...) A interação entre redes sociais mais amplas afeta os papéis sociais (VELHO, 2006, p.93).

O outro aspecto a se considerar é o processo de socialização, visto pelo autor como um processo contínuo, ensejando diversas interações ao longo da vida- como o casamento e o trabalho- e não apenas as interações intra-classes.

Ressalvas feitas às interpretações deterministas é preciso, entretanto, pontuar algumas peculiaridades relacionadas à categoria “camadas populares”. Luiz Fernando Dias Duarte (2009) destaca que nos segmentos populares existe um embaralhamento entre os valores tidos como modernizantes e os valores ditos tradicionais. Para o autor, ao contrário das camadas médias, nas quais há um

predomínio e uma delimitação mais precisa de uma visão de mundo liberal, nas camadas populares, os valores modernizantes e tradicionais foram difundidos de forma mais enleada.

Na ausência de um sistema escolar semelhante ao das sociedades metropolitanas, dedicado mais universal e organicamente à difusão dos valores “modernos”, a relativa permeação axiológica deu-se pelo caminho da comunicação de massa, do acesso ao trabalho formal, da experiência da militância sindical e política (DUARTE, 2009. P. 22).

Tais questões foram levantadas em um esforço para se evitar os perigos de análises pré-concebidas e simplistas sobre segmentação socioeconômica. No entanto, deve-se ter em relevo o universo das juventudes retratado nesta pesquisa. Contextualizando a reflexão para a Região Metropolitana da Grande Vitória, os dados do IBGE indicam que cerca de 20% da população é formada por jovens entre 15 e 24 anos (IBGE, Censo 2000).

Ponderando, dessa forma, a especificidade das dimensões tratadas, não se pode esquecer que ao abordar a categoria juventude urbana aborda-se um universo que apresenta impressionante índice de violência.

De acordo com dados do Ministério da saúde⁹, em 2011, o Espírito Santo está em segundo lugar no ranking de estados com maior número de homicídios de jovens do Brasil com 47, 4 homicídios para cada 100 mil habitantes entre 15 e 24 anos. O estado ocupa tristemente a primeira posição em assassinatos de mulheres jovens. Nada menos que três municípios da Região Metropolitana da Grande Vitória figuram entre os 35 municípios com os maiores índices de assassinatos de jovens do Brasil: Serra 10^o, Cariacica¹¹ e Vila Velha 34^o. Vitória é a quarta capital do país em número de homicídios juvenis.

Especificando-se que o recorte proposto refere-se às camadas populares, observa-se que na Grande Vitória as maiores taxas de homicídios concentram-se em bairros

9 Mapa da Violência. WAISELFISZ, 2013. Disponível em http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf.

com reduzidos índices desenvolvimento humano¹⁰. Segundo dados da Secretaria de Segurança Pública do Espírito Santo, em 2007, Feu Rosa, Carapina Grande e Jardim Carapina foram os bairros do município da Serra com as maiores concentrações de homicídios. Em Vitória, as regiões de Grande São Pedro, Ilha do Príncipe, Forte São João e Bairro da Penha formaram conglomerados de alta concentração de assassinatos. O mesmo foi observado em Vila Velha nos bairros Santa Rita, Divino Espírito Santo e Grande Terra Vermelha. No município de Cariacica, identificaram-se conglomerados de homicídios nos bairros Flexal, Morro Aparecida, Castelo Branco e Jardim Botânico¹¹.

Neste sentido, Sposito (1993) aponta para essa associação entre violência e juventude e diferenciação espacial. A autora destaca o crescimento do narcotráfico e da disseminação na violência e lembra:

[...] que os segmentos juvenis da sociedade brasileira, embora apareçam quase sempre como protagonistas, são muito mais vítimas do que responsáveis(...).Enfim, não é possível desconhecer as alterações no padrão das relações sociais que ocorrem nas Ruas e bairros da cidade, quando o pano de fundo a agudização da crise social, o crescimento do crime e do tráfico de drogas ao lado da convivência e da corrupção do sistema policial(SPOSITO, 1993. p. 166).

Os dados expostos sugerem que ser jovem e pobre significa conviver com a ampliação das perspectivas simbólicas e se deparar com a precariedade das condições de educação pública, é buscar “qualificação profissional” e conviver em empregos com baixos salários, é estar muito informado sobre as possibilidades de consumo não poder desfrutar da maioria delas. No entanto, devo destacar a singularidade de cada trajetória por mais restrito que seja o contexto social analisado. Assim, como sujeitos, dotados de particularidades e autonomia, os jovens das camadas populares agem e refletem sobre a própria condição juvenil e as

¹⁰ ATLAS IDH. Instituto Jones Santos Neves. 2010. Vitória. Disponível em http://www.ijsn.es.gov.br/Sitio/atlas/AtlasIDH_06.pdf).

¹¹ Ressalve-se de que a associação homicídio IDH não é absoluta. A pesquisa aponta que há bairros com índices sociais precários, onde não foram verificados homicídios.

especificidades nas quais transcorrem suas vidas. Recorro à precisão das palavras de Dayrell:

Um grande desafio cotidiano é a garantia da própria sobrevivência, numa tensão constante entre a busca de gratificação imediata e um possível projeto de futuro. (...) Todavia, com todos os limites dados pelo lugar social que ocupam, não podemos esquecer o aparente óbvio: eles são jovens, amam, sofrem, divertem-se, pensam a respeito das suas condições e de suas experiências de vida, posicionam-se diante dela, possuem desejos e propostas de melhorias de vida. Na trajetória de vida desses jovens, a dimensão simbólica e expressiva tem sido cada vez mais utilizada como forma de comunicação e de um posicionamento diante de si mesmos e da sociedade (DAYRELL, 2007. P.1109-1111).

Objetivamente, esta pesquisa é dividida em quatro grandes capítulos. O primeiro deles, teórico, busca discutir questões sobre identidades no contexto contemporâneo, o trânsito entre fronteiras simbólicas e os estilos de vida urbanos. Na discussão sobre a diversidade das possibilidades identitárias e sobre os fluxos simbólicos, amparo-me nas concepções de Geertz (1978), Barth (2000), Hannerz (1997), Velho (2004, 1999, 2009). Também discuto as ambivalências entre individualismo e hierarquia nas sociedades complexas contemporâneas, a partir das análises de Dumont (1985) e Geertz (1978) e Duarte (1986).

Também teórico, o segundo capítulo tento dissertar sobre os universos do funk e do pentecostalismo e a forma como ambos os domínios se inserem nos contextos das camadas populares. Na análise, o funk, a partir da interpretação de autores como Herschmann (2000), Dayrell (2007) Viana (1988), é entendido como estilo de vida juvenil dotado de valores próprios. Sobre o pentecostalismo, a discussão se volta para análise de como o **ethos** e **visão de mundo** dessa vertente religiosa se adaptaram às acamadas populares.

No terceiro capítulo, apresento uma etnografia com a **descrição densa** do bairro São Pedro V. Tal trabalho etnográfico é resultado da observação participante realizada entre dezembro de 2013 e fevereiro de 2014. Durante este período, morei no bairro e observei as teias interativas juvenis, bem como aspectos da relação entre as dinâmicas espaciais e a sociabilidade enquanto possibilidade distintiva. Como

destaca Novaes (1996), a localidade de moradia é um critério identitário para parcela da juventude:

Para a maioria da juventude brasileira que vive nas grandes cidades, há ainda um outro critério de diferenciação: o local de moradia. O endereço faz diferença: abona ou desabona, amplia ou restringe acessos. Para as gerações passadas esse critério poderia ser apenas uma expressão da estratificação social, um indicador de renda ou de pertencimento de classe. Hoje, certos endereços também trazem consigo o estigma das áreas urbanas subjugadas pela violência e a corrupção dos traficantes e da polícia - chamadas de favelas, subúrbios, vilas, periferias, Morros, conjuntos habitacionais, comunidades. Ao preconceito e à discriminação de classe, gênero e cor adicionam-se o preconceito e a discriminação por endereço (NOVAES, 1996, p.106).

No quarto capítulo, analiso as entrevistas em profundidade realizadas. Utilizando as ferramentas metodológicas da **história de vida** (Becker, 1993), apresento relatos de **trajetórias**, nas quais estão presentes as estratégias de negociação efetuadas pelos sujeitos que transitam ou transitaram entre os universos do funk e do pentecostalismo. Para as entrevistas foi utilizado conceito de **network**¹² dentro do próprio bairro para a escolha dos informantes.

Com questões “abertas”, as entrevistas mostraram-se importantes instrumentos para a interpretação de aspectos mais subjetivos sobre as diversas formas em que são efetuados os trânsitos entre os universos estudados.

Ao final dos meses de pesquisa reitero que, apesar de tantas falhas, a conversa com os jovens e a observação da sua localidade de moradia forneceram algumas pistas sobre as perguntas que iniciaram esta pesquisa, ensejando, ao mesmo tempo, novos questionamentos, o que torna o universo investigado ainda mais fascinante

¹² Não se trata da rede social derivada do ciberespaço, mas sim de um conceito antropológico, desenvolvido pela chamada “Escola de Manchester”, a partir da década de 1960. Podemos citar autores como Bott (1976), Mitchell (1969) e Epstein (1969). Segundo Costa (2006), este pesquisadores “usam o conceito para definir processos de interação social não apreensíveis a partir da ideia de *grupo social*, quando as relações sociais aparecem altamente complexificadas entre indivíduos de pertencimentos distintos, sobretudo nas sociedades complexas urbanas” (COSTA, 2006, p.37).

Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim, não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes. Mas parto foi só um. Aí, o problema. Por isso, quando conto a minha história me misturo, mulato não das raças, mas de existências. (Trecho do poema “Mulato de existências” de MIA COUTO)

Capítulo I – “Às vezes me sinto duas pessoas diferentes¹¹” - sobre sociedades complexas e identidades

2.1 Introdução

Tendo em vista a complexidade do universo abarcado, parto de uma perspectiva teórica que compreende a sociedade contemporânea formada por múltiplos níveis de realidade, numa conformação desconexa e descontínua (VELHO 1989). Para iniciar a discussão busco amparo no viés teórico da Antropologia Interpretativa a partir da perspectiva de Clifford Geertz (1978). O autor emprega um caráter dinâmico à concepção de cultura, ao defini-la como teias de significados tecidas pelo homem às suas ações. Por essa perspectiva, a cultura seria um complexo enredo de relações simbólicas contextualizadas:

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

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

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

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

¹¹ Frase proferida por Ângelo, 21 anos, em depoimento, no qual revelava a angústia por identificar-se ao mesmo tempo com o estilo funkeiro e com as práticas pentecostais. Entrevista obtida em março de 2013

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

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

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

Nesse contexto diverso e convulsivo, torna-se inevitável o questionamento sobre a configuração das identidades. Melucci (1992, 2004) nos fornece pistas ao recusar o enfoque estático da identidade. Para o autor, a identidade se conformaria em um movimento processual e dinâmico. O que ocorreria é uma fragmentação, em que o “eu” configura-se em permanente negociação. Como afirma o autor, nada é “definitivamente perdido, mas também nada é definitivamente adquirido” (MELUCCI, 2004. p. 64), assim, a provisoriedade e a reversibilidade tornam-se constitutivas da experiência.

Melucci (2004) destaca que esse self múltiplo torna-nos “nômades do presente”, causando ansiedade pelas constantes “mutações”.

Encontramo-nos, pois, pertencendo a uma pluralidade de grupos gerada pela multiplicação dos papéis sociais, das redes associativas e dos grupos de referência. Entramos e saímos desses sistemas com mais frequência e rapidez do que no passado – animais migrantes nos labirintos da metrópole, viajantes do planeta, nômades do presente. Participamos, na realidade e no imaginário, de uma infinidade de mundos. Cada um deles é caracterizado por uma cultura, uma linguagem, um conjunto de papéis e de regras, aos quais devemos nos adaptar a cada migração. Isso comporta uma pressão constante à mutação, à transferência, à tradução daquilo que éramos um segundo atrás para novos códigos e novas formas de relações. (Ibidem, 2004, p. 60).

Assim, configura-se numa tensão inerente entre manter a unidade e a negociação entre as diversas dimensões da vida.

Para manter a própria unidade, a única saída é aprender a abrir e fechar, a participar e subtrair-se ao fluxo das mensagens, à chamada dos possíveis e às exigências (Ibidem, 2004, p. 69).

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

O trânsito de indivíduos e categorias, implicando o deslocamento físico e psicossocial, aponta para o permanente dinamismo da vida metropolitana. O operário que se desloca da periferia para o centro, o estudante que percorre trilhas urbanas, o *flâneur*, os policiais e os criminosos, os funcionários indo e vindo de casa para o trabalho, os passeios, peregrinações, reuniões políticas, cultos religiosos, entre tantos outros exemplos, ilustram esse movimento contínuo e ininterrupto. Os meios de transporte como o trem e o comboio, o ônibus e o autocarro, o metrô e o metro, além de veículos particulares, viabilizam, muitas vezes, de modo aparentemente caótico, a circulação entre as diferentes áreas urbanas (VELHO, 2009, p. 14)

A interpretação de Velho traz a sua argumentação as concepções de Dumont (1985) a respeito do individualismo. O autor francês considera que a ideologia individualista, na qual o sujeito é concebido enquanto valor em si mesmo, uma unidade inteligível do todo social. Essa ideologia, própria das sociedades ocidentais, para Dumont, se configurou pela difusão do cristianismo ao estabelecer a concepção “indivíduo-no-mundo”, colocando em evidência a ideia de que o cristão é um “indivíduo-em-relação-com-Deus”. Trata-se de um individualismo extramundano, que manifestaria uma dicotomia entre as exigências do mundo e a revelação divina.

No entanto, para Dumont, a ideologia individualista seria a exceção. A regra seria a ideologia holística/hierárquica, própria das sociedades tradicionais, nas quais há uma precedência da totalidade sobre a parte. Invertendo a premissa individualista, nas sociedades hierárquicas, a parte só adquire sentido quando relacionada ao conjunto. Tal “sentido” é permeado pela ideia de “valor”, que seria o elemento classificador e diferenciador na sociedade hierárquica. Assim, em tais contextos, pode-se falar em “pessoa”, cuja concepção será sempre relativizada diante do contexto que a qualifica. Ao contrário do indivíduo, que pode ser atomizado do todo social, a “pessoa” está sempre relacionada a um elemento conjunto qualificador.

Quando falamos de 'indivíduo', designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito *empírico* que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o *ser moral* independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. Deste ponto de vista, existem duas espécies de sociedades. Quando o Indivíduo constitui o valor supremo, falo de individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo (DUMONT, 1985, P. 36-37).

Duarte (2009) e Velho (2013,1999) avaliam que não se pode falar na completa separação entre as ideologias individualistas e hierárquicas, mesmo nas sociedades complexas ocidentais. Por esse prisma, em toda a sociedade haveria uma ambivalência, em que ora será ressaltada a possibilidade de individualização, ora será ressaltada, por meio de instituições como a família e a religião, a possibilidade de desentranhamento (DUARTE, 2004). Na sociedade contemporânea ocidental, com a ampliação da diversidade de domínios, essa ambivalência se estabelece no nível cotidiano, contexto no qual o agente deve “manipular” as várias dimensões do contexto social.

Há vários exemplos históricos de sociedades tradicionais em que as coisas e pessoas pareciam estar no lugar certo e adequado podem modificar-se com verdadeiras comoções, sob o estímulo de incidentes aparentemente banais. Esses que muitas vezes parecem ser de origem externa podem servir para explicitar e botar a nu graves tensões existentes na ordem e hierarquias tradicionais. Os movimentos messiânicos podem ser os veículos desse tipo de fenômenos. (...) Por outro lado, também nas modernas sociedades industriais individualistas encontram-se dimensões e instâncias desindividualizadoras. Ou seja, a multiplicidade de instituições da sociedade complexa contemporânea conduz esquematicamente a duas alternativas básicas. A individualização radical pode surgir exatamente da necessidade de o agente empírico ser obrigado a mover-se e manipular instituições, dimensões e mundos diferentes e possivelmente contraditórios. Outra possibilidade, diante da angústia da opção e do desmapeamento é o mergulho em um desses mundos cujos estereótipos podem ser o “cientista louco”, o “burocrata ritualista”, a “beata”, etc (VELHO, 2013, p.98).

Com essa questão, o que o autor problematiza é que a construção da identidade vai depender da apreensão e da interpretação entre esses diferentes domínios, cada vez mais fluidos e porosos. A própria individualidade ou **ethos** se ancoram em perspectivas múltiplas. Dessa multiplicidade de referências insere-se em cada trajetória individual um **campo de possibilidades** específico. De caráter quase autoexplicativo, campo de possibilidades pode ser descrito como as alternativas

simbólicas e materiais do contexto social e cultural no qual o sujeito está imerso. Nos dizeres de Velho,

[...]campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura (VELHO, 1994, p. 28).

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

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

Em uma sociedade complexa moderna os mapas de orientação para a vida social são particularmente ambíguos, tortuosos e contraditórios. A construção da identidade e a elaboração de projetos individuais são feitas dentro de um contexto em que diferentes mundos ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito (VELHO, 2013, p.107-108).

2.1.1 Não é “tudo junto e misturado”: as províncias de significados e os domínios

Embora corrobore que a dinâmica das sociedades complexas é marcada por universos heterogêneos e simultâneos, não descarto- amparada por autores como Barth (2000), Velho (1994), Shutz (1970)- a possibilidade de existência de construções conexas e relativamente coesas.

Para início de discussão, trago as reflexões do próprio Barth (2000), que aponta a existência de múltiplas **correntes culturais** nas sociedades complexas e que estas

correntes conseguem agregar um conjunto de características que demonstram certo grau de coerência (BARTH, 2000, p.123).

Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que mantém juntos (...) nem expectativas alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões (Ibidem. 2000, p. 123-124)

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

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

Assim, percebe-se que Hannerz (1997) proclama que a grande preocupação dos atores sociais envolvidos na construção das sociedades complexas diz respeito à administração desses fluxos de informação, ou, como posto aqui, a capacidade de operar entre os domínios distintos. Assim, a “habilidade de gerenciamento” (cultural management) entre as fronteiras desses fluxos simbólicos é que garante legitimidade, poder e prestígio aos sujeitos.

Neste sentido, Gilberto Velho retoma o conceito de corrente de tradição de Barth e ampliando-o ao acrescentar à categoria não apenas às dinâmicas étnico-culturais, mas também as demais dimensões interacionais da sociedade:

Por outro lado, as relações entre as diferentes categorias sociais dão-se num processo dinâmico em que as variáveis econômicas, políticas e simbólicas geram novos significados continuamente. Essa percepção aproxima-nos da noção de correntes de tradição cultural, utilizada por F. Barth, mas pode ser ainda mais ampliada se formos capazes de estar não só atentos à multiplicidade de correntes ligadas à dimensão étnico-cultural mas, em geral, à própria dinâmica interacional que constitui a sociedade, mais flagrantemente na sociedade moderno-contemporânea (VELHO, 2009, p.13-14).

Velho (2009) aproxima-se, assim, da concepção de província de significados (SHUTZ, 1970), ou seja, domínios sociais específicos, nos quais são compartilhados significados e sentidos, organizando a experiência. Tais províncias não são fechadas e muito menos impermeáveis ao trânsito simbólico. No entanto, conseguem agregar um conjunto de referências que adquirem coerência e, por isso, são reconhecidas e interpretadas enquanto tais. Neste sentido, Velho prefere falar em domínios.

A já conhecida temática da fragmentação pode ser vista como talvez um caso limite do repertório básico da sociabilidade. Daí, também, a importância da análise que focaliza multipertencimento como fenômeno que evidencia o trânsito não só entre diferentes correntes, mas entre distintos domínios e níveis da realidade (VELHO, 2009. P.14).

Sobre a importância da noção de províncias de significados para análise das sociedades urbanas, completa:

A noção Shutziana de províncias de significados finitas, inspirada em William Jones, permite-nos perceber os diferentes mundos que constituem uma sociedade em sua singularidade e nas relações com os outros (VELHO, 1994. P.28)

2.1.2 Funk e pentecostalismo como províncias de significados.

Ampliando a discussão, chego a um ponto chave para a pesquisa. Argumento que as mensagens pentecostais e do funk- entendido não apenas como estilo musical, mas também como manifestação de um estilo de vida específico - podem ser definidas como domínios, que, conseguem agregar um conjunto de referências que adquirem coerência tais, possuindo “relativa autonomia”, operando com códigos próprios. “há diferentes códigos operando em função das diferenças de domínios. Assim, registram-se, por exemplo, a família, o parentesco, o trabalho, a amizade, a religião, a sexualidade, o lazer, etc” (VELHO, 2006, p.39).

Finalmente, argumento que pentecostalismo e o funk apresentam gramáticas e manifestações próprias e reconhecíveis. Assim, sugiro que no contexto das camadas populares, as representações do funk e do pentecostalismo expressariam,

cada uma ao seu modo, uma província de signos, cujos sentidos são interpretados por sujeitos que compartilham seus códigos.

Assim, em consonância com a discussão exposta, argumento que o funk e o pentecostalismo inserem-se como parte do “campo de possibilidades” de uma parcela das juventudes das camadas populares.

A categoria “juventude”, aliás, merece ser melhor analisada. Uma importante questão dentro dos estudos sobre o universo juvenil refere-se à premissa de que as concepções de juventude variam histórica e socialmente. G. Stanley Hall (1904), no livro “Adolescence”, é o primeiro autor a abordar esse tema ao destacar a adolescência ¹²como um intermédio geracional entre a infância e a fase adulta.

Nenhuma idade é tão sensível aos melhores e mais sábios esforços dos adultos. Não há um único solo em que as sementes, tanto as boas como as más, atinjam raízes tão profundas, cresçam de forma tão viçosa ou produzam frutos com tanta rapidez e regularidade (HALL, 1904 apud Sprinthall e Collins, 2003, p. 15).

Mas foi Ariès (1981) quem contextualizou historicamente as concepções geracionais distintas da categoria. Para o autor, foi a partir do século XV, com a difusão do ideário humanista, aliado à institucionalização do ensino pelo Estado, que começa a haver separação formal entre as categorias criança, jovens e adultos.

Já no século XX, Bourdieu (1983), ao proclamar que a “juventude era apenas uma palavra”, ampliava a questão ao reconhecer o caráter puramente sociocultural e relacional da categoria. Rejeitando o critério “biológico”, a juventude, na medida em que é reconhecida socialmente como tal, torna-se uma categoria sujeita a manipulações de toda ordem. “Somos sempre o jovem ou o velho de alguém”, afirmava o autor francês.(BOURDIEU, 1983, p.113).

A idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável; e que o fato de falar dos jovens como se fossem uma unidade social, um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e relacionar estes interesses a uma idade definida biologicamente já constitui uma manipulação evidente (BOURDIEU. 1983, p. 113).

¹² Conceitualmente, o termo adolescência é mais utilizado no campo de estudo da Psicologia.

Em outro sentido, Margulis & Uresti (1996) contestam Bourdieu e afirmam que ao arvorar de forma absoluta apenas o sentido cultural da juventude subestimam-se as singularidades da própria condição juvenil. Se as concepções sobre juventude variam ao longo do tempo, no contexto contemporâneo, a experiência geracional, enquanto representação social da modernidade, se legitima, enfatizando-se, assim, a singularidade histórica.

Ser integrante de una generación distinta -por ejemplo una generación más joven- significa diferencias en el plano de la memoria. No se comparte la memoria de la generación anterior, ni se han vivido sus experiencias. Para el joven el mundo se presenta nuevo, abierto a las propias experiencias, aligerado de recuerdos que poseen las generaciones anteriores, despojado de inseguridades o de certezas que no provienen de la propia vida. Claro está que existen los relatos, la memoria social, la experiencia transmitida, pero, sin embargo, cada generación se presenta nueva al campo de lo vivido, poseedora de sus propios impulsos, de su energía, de su voluntad de orientar sus fuerzas y de no reiterar los fracasos, generalmente escéptica acerca de los mayores, cuya sensibilidad y sistemas de apreciación tiende a subestimar. (MARGULIS & URESTI, 1996, p.04)

Pais (2008), em uma tentativa de síntese, aponta que as conceituações a respeito da categoria variam entre uma perspectiva doxa, que categoriza a juventude em critérios objetivos como o geracional e a faixa etária; e uma perspectiva heterodoxa, a qual a concebe como um conjunto social diversificado.

O que Pais (2008) coloca em perspectiva é que ambas as concepções de juventude, ora enfatizando o critério “geracional”¹³, ora destacando o critério da “diversidade”, são insuficientes. Para o autor, é necessária uma articulação entre as duas correntes, devendo os estudos levar em consideração a diversidade entre as formas de se vivenciar a juventude em suas singularidades sem, no entanto, abrir mão do reconhecimento da experiência geracional.

Assim, a categoria juventude deve ser concebida em seu sentido plural. Existem variadas formas de ser jovem, configurando “juventudes”, que se revelam a partir dos diversos sistemas de interação, como classe, família, origem social.

Torna-se necessário que os jovens sejam estudados a partir dos seus contextos vivenciais, quotidianos—porque é quotidianamente, isto é, no curso das suas interações, que os jovens constroem formas sociais de compreensão e entendimento que se articulam com formas específicas de consciência, de pensamento, de percepção e ação. Mais que fazer uma

¹³ As Nações Unidas entendem os jovens como indivíduos com idade entre 15 e 24 anos.

dedução dos «modos de vida» dos jovens a partir de um «centro» imaginário correntemente identificado com uma cultura dominante (de gerações ou de classes), parece ser preferível estarmos prioritariamente abertos a uma análise ascendente (passe a expressão) dos modos de vida dos jovens, partindo dos seus infinitesimais mecanismos, das estratégias e táticas quotidianas, tentando perceber como esses mecanismos são investidos, utilizados (PAIS, 2008, p. 70).

Nota-se que Pais se aproxima da noção **de trajetória e de projeto** de Gilberto Velho ao indicar que as vivências juvenis dependem de escolhas delimitadas a um campo sociocultural específico, e que tais escolhas são dinâmicas e, muitas vezes, contraditórias. Pais utiliza a “metáfora do ioiô” para descrever esse trânsito:

Perante estruturas sociais cada vez mais fluidas, os jovens sentem a sua vida marcada por crescentes inconstâncias, flutuações, descontinuidades, reversibilidades, movimentos autênticos de vaivém: saem da casa dos pais para um dia qualquer voltarem; abandonam os estudos para os retomar tempos depois; encontram um emprego e em qualquer momento se vêem sem ele; suas paixões são como “vôos de borboleta”, sem pouso certo; casam-se, não é certo que seja para toda a vida... São esses movimentos oscilatórios e reversíveis que o recurso à metáfora do ioiô ajuda a expressar. Como se os jovens fizessem das suas vidas um céu onde exercitassem a sua capacidade de pássaros migratórios (PAIS, 2003, p.09).

Assumo dessa forma o compromisso proposto por Pais ao empenhar o esforço em olhar as juventudes em torno de dois eixos relacionados: como aparente unidade e como diversidade. As juventudes são plurais, são construtos sociais heterogêneos e devem ser analisados na perspectiva do cotidiano e do percurso individual. Rompendo, assim, com a ideia de grupo homogêneo, destacando que ao se falar sobre jovens em contextos urbanos é preciso considerar a complexidade deste universo. São cenários moldados pela diversidade de referências simbólicas, por expressões globais e locais, por relações hierarquizadas, numa intensificação dos processos de reflexividade (GIDDENS,1991).

No entanto, embora reconheça a importância do funk e do pentecostalismo como províncias de significados para as juventudes das camadas populares, é preciso ter em conta que as manifestações possuem representações simbólicas distintas. Para início de discussão, é preciso destacar o óbvio: O funk é um estilo de vida juvenil com peculiaridades identitárias distintas. O pentecostalismo é uma expressão religiosa com todas as suas especificidades e legitimidades enquanto tal. Em Geertz (1978), a religião é um sistema de significados que estabelece uma relação

fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (visão de mundo).

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

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

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

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o "dado" do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. Ela difere da arte, ainda, porque em vez de afastar-se de toda a questão da fatorialidade, manufaturando deliberadamente um ar de parecença e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma aura de atualidade real. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do "verdadeiramente real" e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular (Ibidem, 1978, p.82)

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

O símbolos religiosos modelam o mundo, induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência (Ibidem, 1978, p.109).

No entanto, mesmo com a especificidade do caráter de “verdade” da religião, não pode esquecer-se do potencial de mobilidade entre as fronteiras, como foi fartamente exposto aqui. Por essa perspectiva, a experiência sociocultural nas sociedades complexas contemporâneas se estabelece por sua multiplicidade de “planos”, rejeitando assim, uma visão linear do contexto sócio simbólico.

Faz parte da competência normal de um agente social mover-se entre as províncias de significados e ser capaz de passar, como vimos, do mundo do trabalho para o reino do sagrado. (...) Mas as fronteiras entre essas províncias podem ser mais tênues ou singelas e os trânsitos menos solenes e pomposos. O repertório de papéis sociais não só não está situado em um único plano, mas a sua própria existência está condicionada a essas múltiplas realidades. Com isso, talvez, possamos escapar de falsos problemas ditados por uma visão linear da experiência sociocultural (VELHO, 1994, p. 29).

Em síntese, argumento que ao expor conceitos como projetos individuais, teias de significados e fronteiras simbólicas acredito que seja possível obter pistas para compreender a metamorfose vivenciada pela ex-funkeira Roberta (apresentada na Introdução) ou a tranquilidade com que o funkeiro Tiago (também apresentado na introdução deste trabalho) prevê adesão pentecostal ao seu projeto individual. Acredito que partindo das conceituações expostas, é possível deduzir a fluidez das fronteiras significativas. Torna-se, então, plausível a ideia de que a experiência sociocultural permita o constante trânsito entre os domínios simbólicos, estando todos em constante reconstrução. É sobre a possibilidade de discorrer sobre tal fluidez que trata este trabalho.

*“Ei, ungido de Deus
Ninguém pode tocar em você
Pois quem tocar em você
está tocando Nele
Pois quem é ungido de Deus
Esta protegido por Ele.*

*Não adianta levantar contra os ungidos
Mexer com os ungidos
É brincar com fogo
Quem mexer com crente ungido
Não é brincadeira
Quem tocar no crente ungido
Vai com a cara na poeira”*

(Trecho da musica “Não toque no ungido” de DAMARES.)

Capítulo II –

3. Introdução: Sobre o funk e o pentecostalismo.

No capítulo anterior, o funk e o pentecostalismo foram concebidos como províncias de significados, que mesmo apresentando fronteiras porosas, possuem gramáticas e expressões próprias. Neste capítulo, a intenção é trazer alguns elementos definidores da expressividade ambas as manifestações.

3.1 “Não adianta levantar contra os ungidos”: sobre o pentecostalismo

Com a ênfase ao culto do Espírito Santo e à busca a um tipo específico de ascetismo moral (VALLA, 2002), o pentecostalismo está associado fortemente às camadas populares. Especificamente a respeito da expansão pentecostal¹⁴ entre os mais pobres, autores como Ricardo Mariano (2005, 2008) e Pierucci (2003) analisam que o discurso pentecostal soube adaptar-se e responder aos anseios do segmento social, oferecendo alento material e simbólico:

Os altos índices de pobreza, desemprego, desigualdade social, criminalidade, violência, precariedade e informalidade no mercado de trabalho tornam o Brasil terreno extremamente fértil para a prédica pentecostal. Tal contexto socioeconômico, porém, não é o responsável por seu sucesso. A vulnerabilidade e o desespero de grandes contingentes populacionais, em especial das mulheres pobres e mais ainda das negras pobres, vítimas de discriminações de gênero e raça, sem dúvida facilitam seu trabalho e ampliam sua probabilidade de êxito. Mas seu sucesso proselitista não depende da existência de tais problemas em si mesmos, e, sim, justamente de sua elevada capacidade de explorá-los, oferecendo recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos lidarem com eles (MARIANO, 2008, p.4).

Corten (2001) retoma Marx ao observar que o pentecostalismo soube adaptar-se à realidade popular ao possibilitar o amparo da religião:

Novo "ópio do povo"? Convém não esquecer a primeira parte da famosa frase de Marx: "A religião é o suspiro da criatura oprimida, o calor de um mundo sem coração, e o espírito das condições sociais das quais se encontra excluído o espírito." Nessa perspectiva, é preciso ver que tanto o catolicismo quanto o protestantismo histórico passaram, nos últimos séculos, por uma crescente racionalização, um desencanto, a que Marcel Gauchet chama "uma saída da religião", já não oferecendo o calor nem o consolo.

¹⁴ De acordo com o Censo de 2010, dos 26,2 milhões de evangélicos brasileiros, 17,7 milhões são pentecostais (67%). IBGE. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em fevereiro de 2014

Ora, em contrapartida, novas necessidades religiosas afirmam-se no mundo contemporâneo: necessidade de emoção, do sagrado (principalmente pelo surgimento de forças aterrorizantes), de participação. Na América Latina, o pentecostalismo retoma a devoção e o misticismo popular bastante difundidos no século XIX, expressão popular "pagã" que a Igreja católica pretendeu disciplinar, a partir do último terço do século em questão, pelo chamado processo de "romanização (ÓPIO DO POVO..., 2001)¹⁵

Rubem Alves (1978) expõe de forma emblemática a força e a ambivalência da mensagem pentecostal ao rejeitar e ao mesmo tempo adaptar-se ao contexto socioeconômico, fornecendo uma alternativa de sobrevivência aos mais pobres.

A religião dos fracos, dominados e impotentes deve revelar as condições de onde brota. Por um lado, encontramos nela 'o suspiro da criatura oprimida'. O seu discurso contém aquilo que está ausente no mundo real. Por outro lado, é um discurso em que a própria impotência se revela. Mas, em virtude das próprias condições da impotência, ele se apresenta invertido (ALVES, 1978, p. 44).

Mas onde residiria então a força de tal discurso? Desde que iniciei esse texto, qualifico o pentecostalismo por seu pretense ascetismo. Essa colocação implica em questionamentos mais profundos. Qual o caráter desse suposto ascetismo? O que significa ser pentecostal na sociedade contemporânea? Acredito que para ajudar a responder essas questões seja necessário conhecer a cosmologia e ethos pentecostais.

3.1.1 “É puro fogo”: o Espírito Santo e o ethos pentecostal.

“O crente batizado tem uma aliança com Deus” (*Informação Verbal*)¹⁶. A frase emblemática é do auxiliar de serviços gerais, Marcos¹⁷, integrante da Assembleia de Deus há aproximadamente quatro anos. Por ser membro batizado da denominação religiosa, Marcos, aos 28 anos, não bebe álcool, não participa de reuniões sociais festivas em contextos fora da igreja e, por ser solteiro, afirma não possuir vida sexual ativa. O modo de vida de Marcos difere muito daquilo que foi definido por Duarte (2009, p.20) como “ethos liberal”, próprio das camadas médias¹⁸.

¹⁵ ÓPIO DO POVO OU CULTURA POPULAR.. Le Monde Diplomatique Brasil. São Paulo. p.?. 01 de dezembro de 2001. Disponível em <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=365>.

¹⁶ Entrevista realizada com Marcos, Morador de São Pedro em março de 2013.

¹⁷ Nome fictício.

¹⁸ De acordo com Duarte, o ethos liberal se mostra a partir de **representações** de posturas que afirmam “à experimentação pré-conjugal e a não estancização da vida sexual nos limites da vida conjugal”.

Marcos, no entanto, ao assumir-se na condição de “aliado de Deus” e ao obedecer a certas regras de conduta, revela muito a respeito da visão de mundo e do estilo de vida pentecostais. Acredito, em suma, que tal visão de mundo se expressa tanto na relação do crente ante a divindade, quanto na relação do fiel ante a seus pares também praticantes da religião.

Na discussão aqui proposta, as categorias **ethos, visão de mundo e estilo de vida** são utilizados a partir da interpretação de Geertz (1978). Para o autor, os aspectos cognitivos e existenciais de determinada cultura formam a visão de mundo, enquanto *ethos* refere-se aos aspectos morais e valorativos. Em outras palavras, o *ethos* seria a manifestação no âmbito real da visão de mundo.

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1978, p. 143-144).

Como se observa, *ethos* e visão de mundo são conceitos associados. Ambos atuam como organizadores dos filtros (ou dos suportes) por meio dos quais se apreende o real:

[...] o ‘*ethos*’ torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão do mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (GEERTZ, 1989, p. 93)

Para entendermos o *ethos* e visão de mundo pentecostais é preciso definir o caráter dessa manifestação religiosa. Objetiva e resumidamente, o pentecostalismo pode ser definido como uma expressão de religiosidade inscrita historicamente. Como características, podemos destacar a sua origem no protestantismo histórico, mas que deste se difere por pregar a crença nos dons do Espírito Santo, entre os quais, os dons de cura, a concessão divina de bênçãos, a realização de milagre e a glossolalia (MARIANO, 2004). No entanto, uma grande ressalva deve ser feita. As manifestações pentecostais são heterogêneas e, como toda expressão cultural, dinâmicas. Porém, credito como Campos (2002) que se possa falar de

“pentecostalidade”, uma qualidade que exprime o “estilo moral” que perpassaria as manifestações. Dessa forma, argumento que a crença no Espírito Santo, no milagre e a ênfase na oralidade são **valores** importantes para se conhecer “o tom” (GEERTZ, 1978) pentecostal. Destaco aqui a observação de Almeida (2008) para quem “mais ainda do que as igrejas pentecostais, o que se expande são as características desta religiosidade” (ALMEIDA, 1978, p.55).

Em palavras bem simples, o pentecostalismo pode ser resumido como o culto ao Espírito Santo. O próprio termo é derivado de “Pentecostes”, que segundo o livro de Atos, presente na Bíblia, refere-se ao dia em que os cristãos receberam pela primeira vez o Espírito Santo. Na narrativa, o Espírito Santo, após descer dos céus em forma de “línguas de fogo”, resultou numa experiência de forte exaltação emocional. O ápice da experiência foi quando os presentes puderam compreender e falar a mensagem cristã em diversos idiomas.

Pregando a atualidade da experiência de Pentecostes, a celebração do êxtase pentecostal define-se hoje como um modelo de Cristianismo, no qual os crentes devem buscar o contato com o Espírito Santo como sinal de encontro com a divindade (PASSOS, 2000)

Os crentes são ensinados que devem buscar continuamente encher-se com o Espírito Santo, falar em línguas e pregar o Evangelho. Pretendem atingir a todos com sua experiência espiritual dinâmica: mulheres, jovens, velhos, pobres e ricos. (...) O pentecostalismo desconsidera o caráter simbólico das línguas e prefere compreendê-lo como sinal, ou evidência física do que chamam “batismo no Espírito Santo”. Este é considerado uma capacitação de poder para os cristãos testemunharem a sua fé (ALBANO, 2010, p. 10).

Ricardo Mariano também sintetiza o cerne da teologia pentecostal:

[...] O pentecostalismo, herdeiro e descendente do metodismo wesleyano e do movimento *holiness*, distingue-se do protestantismo, *grosso modo*, por pregar, baseado em Atos 2, a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, dos quais sobressaem os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos. [...] acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade (MARIANO, 2005, p. 10).

No decorrer desta pesquisa, questionei alguns membros de denominações pentecostais sobre a experiência com Espírito Santo. Palavras como “sobrenatural”,

“leveza” e “paz” foram constantes na maioria dos depoimentos. Transcrevo abaixo trechos de duas entrevistas, ambas realizadas em outubro de 2013. Vejamos:

“É uma coisa sobrenatural, a gente só sente. Sabe quando você recebe uma notícia boa? É uma libertação, uma coisa gostosa, parece que a gente vai flutuar (informação verbal)”¹⁹.

O pastor Valdir relata uma experiência semelhante:

“É divino, sobrenatural. Vem do céu pra vida do homem. Vêm sobre sua alma. As pessoas que não conhecem acham que é uma loucura, mas quem conhece sabe o que é.[...] dá uma paz[...] Eu falo em línguas. Sou batizado no fogo sim. É uma língua divina. O homem não entende. Mas às vezes Deus usa uma pessoa pra falar e outra pra interpretar. Interpretar. Porque é uma língua divina” (informação verbal)”²⁰.

Fica evidente nos depoimentos o caráter emocional e sensorial da experiência. Tais traços estão presentes no pentecostalismo desde sua origem ainda no seio do metodismo norte-americano do século XIX (POMMERENING, 2008). O movimento teria nascido em resposta ao racionalismo das igrejas protestantes históricas.

Já da metade para o final do século XIX, o otimismo esfriou e “a guerra civil (1861-1865), o problema da escravidão e do racismo e outras questões sociais perturbadoras proporcionaram o florescimento de teologias escapistas.” (ORO 1996: p. 68). A religiosidade secularizada e confiante do protestantismo dito liberal e pós-pré-milenarista começa a perder espaço para movimentos que buscavam um “reavivamento” espiritual e uma religiosidade mais espiritualizada e individualista. O otimismo em relação ao sonho do reino milenar no Novo Mundo começava a ruir (PASSOS, 2012, p.264).

De acordo com Pommerening (2008), movimentos cristãos de caráter emocional surgiram em várias regiões dos Estados Unidos no final do século XIX. Mas o marco inicial do pentecostalismo contemporâneo é o que ficou conhecido como avivamento da Rua Azusa, liderado pelo pastor negro Willian Seymour. Expulso da igreja do Nazareno, a qual professava, devido à eloquência de suas pregações, Seymour passou a comandar enormes cultos em um prédio alugado na Rua Azusa, em Los Angeles. Tal prédio passou a se chamar “Missão Evangélica da Fé Apostólica”, atraindo milhares de pessoas e ampliando o movimento para outras regiões do país. Em 1913, um grupo dos Estados Sulistas buscou unificar o movimento. Estava criada a Igreja de Deus em Cristo, com 352 filiados (CURTZ, 2003).

¹⁹ Entrevista realizada com Karina integrante da Igreja Batista em outubro de 2013.

²⁰ Entrevista realizada com Valdir, pastor da Assembléia de Deus em outubro de 2013.

Autores como Siepierski (1997), Mendonça (2002) e Oro (1996) associam o surgimento do pentecostalismo a um outro movimento que lhe foi contemporâneo, o fundamentalismo cristão. Tal movimento recusava a possibilidade de relativismo de valores e apresentava uma postura fortemente contrária ao cientificismo e ao racionalismo:

O movimento social religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores”, que se caracteriza também por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, oposicionista em relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. Além disso, “dois traços marcaram visivelmente o fundamentalismo fundante: o caráter de oposicionismo e o milenarismo (ORO,1996,p. 66).

Há que se ter cuidado ao se aproximar o fundamentalismo cristão do pentecostalismo. Embora tenham surgido no mesmo contexto, em contraposição ao racionalismo do protestantismo histórico norte-americano, são movimentos distintos. No entanto, estudiosos da gênese pentecostal destacam que o fundamentalismo forneceu ao pentecostalismo nascente um corpo doutrinário.

O movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas (BAPTISTA , 2002, p. 26).

A influência fundamentalista pode ser observada em alguns traços marcantes da pentecostalidade. Um deles é a literalidade na interpretação bíblica (DIAS, 2003). Hoje, a maioria dos pentecostais prega e acredita que as mensagens da Bíblia devem ser absorvidas em seu sentido literal, tendo sido “a Palavra de Deus” escrita pelos homens sob inspiração do espírito.

“Você tem que seguir o que está na Bíblia. É palavra de Deus. Por exemplo, na Bíblia tá escrito que mulher não pode ser pastora, então não pode. É bíblico, é bíblico. Ponto”(Informação Verbal)²¹.

Em síntese, sobre as igrejas pentecostais, podemos destacar, além da ênfase à experiência com o Espírito Santo, seu caráter dogmático:

A teologia pentecostal no Brasil, representada pela Assembleia de Deus, ainda está em processo de construção. Destaca a pessoa do Espírito Santo, o batismo do Espírito Santo e a atualidade dos dons do Espírito, assim como a santificação e vinda de Jesus. A teologia pentecostal possui um aspecto

²¹ Entrevista realizada com Valdir, pastor da Assembléia de Deus em outubro de 2013 op.cit

dinâmico pela sua abertura à experiência do Espírito e, a certos aspectos religiosos da cultura brasileira, por outro lado é de natureza dogmática e fundamentalista. Priorizando uma leitura da Bíblia de caráter literalista (ALBANO, 2010, p. 03).

No Brasil a chegada do pentecostalismo quase que coincide com sua instituição nos Estados Unidos. Já nas primeiras décadas do século XX chegam ao Pará pastores da Assembleia de Deus. Pommerening (2008) aponta para o caráter não-institucionalizado do início do movimento no Brasil.

Pelo fato dos fundadores da Assembleia de Deus terem conhecido o pentecostalismo nos EUA pouco antes de virem ao Brasil, não receberam influência institucionalizadora do movimento, conseguindo assim implantar um pentecostalismo quase autóctone, se adaptando, como em poucos países, aos ditames da cultura local, embora a liderança sempre tenha enfatizado o movimento como contracultural (POMMERENING, 2008, p. 9).

Além de seu caráter emocional, as primeiras manifestações pentecostais no Brasil, representadas principalmente pela Assembleia de Deus, tinham um forte componente pré-milenarista. Pregavam o retorno iminente de Jesus Cristo e o juízo final, quando os seres humanos seriam julgados por seus pecados.

O pré-milenismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante brasileiro. É possível aduzir, de passagem, que o movimento fundamentalista que começou a ser pregado no Brasil na década de 40 veio reforçar consideravelmente o pré-milenismo com sua enfática preocupação com o fim do mundo e a conseqüente relativização dos bens terrenos em virtude da iminência da segunda vinda de Cristo. A visão da história no sentido de sua aproximação cada vez maior de um fim apocalíptico, é feita a partir dos textos apocalípticos da Bíblia dispostos na ordem em que os eventos da história a eles devem corresponder. Isso é feito a partir de uma leitura literal dos textos, sendo rechaçada qualquer forma de relativização. Essa espécie de racionalização da Bíblia e da história, além de ser geralmente simpática ao protestantismo, fornece vigoroso apoio às crenças relativas à expectativa pré-milenarista (MENDONÇA, 1984, p. 250).

Essa crença no apocalipse possibilitou uma postura isolacionista dos primeiros crentes. Buscando apartar-se da vida mundana, desenvolveram um rígido código de condutas e ascese, ou seja, todo aparato pentecostal de observância de regras dos usos e costumes, tanto na espiritualidade quanto na vida pessoal.

As implicações da concepção pré-milenarista no comportamento pentecostal são demasiadamente conhecidas. Podemos lembrar o afastamento das questões sociais, o desprezo pelos prazeres mundanos, o cultivo da sobriedade e da temperança, entre outras. A expectativa do iminente retorno de Cristo (...) funcionava como instrumento regulador do comportamento, uma vez que quem fosse encontrado em pecado quando da vinda de Cristo não participaria em seu reino milenar (SIEPIERSKI, 2004, p. 73).

Freston (1994) destaca o ascetismo das primeiras manifestações pentecostais como uma estratégia de “contestação pela resignação” ante a hostilidade do contexto sociocultural em que se inseriam.

[...] eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuía preocupação com a ascensão social [...] reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto anti intelectual, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. [...] em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural (FRESTON, 1994.p.78).

Sobre o desenvolvimento do pentecostalismo nas décadas posteriores, Freston (1994) pontua a existência de duas grandes “ondas”, períodos em que o movimento experimentou um significativo crescimento. Após as cinco primeiras décadas da sua instituição no Brasil, uma dessas ondas teria se estabelecido a partir da explosão demográfica das grandes cidades ensejada pela industrialização e pelo êxodo rural. Nestes contextos, as igrejas pentecostais teriam possibilitado ao crente, principalmente entre os mais pobres, um sentimento de pertença.

Os grupos pentecostais ajudam a construir esses laços, compondo uma nova vizinhança, baseada não na relação de parentesco consanguíneo, mas de parentesco espiritual. Dessa maneira, a anomia urbana, bem como o isolamento, elementos emergentes inevitáveis, são tratados pelos moradores da grande cidade a partir de sua velha lógica, agora ressignificada: a vizinhança espiritual é capaz de enfrentar os limites espaciais da convivência, bem como a perda dos laços de parentesco, sinônimo de proximidade. O crente é sempre o irmão que resgata a proximidade perdida, vencendo, pela ligação espiritual, os insuperáveis isolamentos da metrópole (PASSOS, 2000, p.125).

Ricardo Mariano (2010) denomina essa fase como pentecostalismo neoclássico, no qual não há grandes mudanças doutrinárias no movimento. No entanto, gostaria de destacar características que podem ter contribuído para o enorme crescimento do número de pentecostais após a segunda metade do século passado. São elas: a ênfase na oralidade, a crença no milagre, a batalha espiritual e a rejeição ao mundanismo.

3.1.2“Deus fala através do homem”- Oralidade

O termo “oralidade” é aqui utilizado para se referir não apenas a glossolalia, mas também à pregação teológica e à experiência de êxtase. Sobre essa oralidade, Pommerening (2008) destaca que, enquanto catolicismo e o protestantismo histórico, mais racionalizados e hierarquizados, “falam de Deus”, o pentecostalismo, em sua expressividade emocional, atua como uma possibilidade de falar a Deus.

Atribui-se muito desta sintonia com os anseios destas pessoas, o fato de os pregadores de igrejas pentecostais esforçarem-se no sentido de falar a sua linguagem. Esta linguagem se torna linguagem de fato quando o pentecostalismo consegue fazer da oralidade sua maior força de expansão e expressão, pois não necessita de elaboração teológica refinada, transmitindo seus valores ou suas ênfases através da simplicidade da fala (...). Neste aspecto as igrejas históricas tradicionais e as igrejas pentecostais têm em comum o fato de estarem falando do mesmo Deus, porém divergem da forma como se dirigem ao mesmo. Enquanto naquelas se fala de Deus, ou seja, tenta-se elaborar um discurso baseado na pessoa da divindade, tendo como fonte do discurso a racionalidade escrita, nestas o indivíduo, além de ouvir falar dEle, pode conversar com Ele e se expressar de forma livre na “racionalidade” oral. O monólogo das igrejas que falam “de Deus”, se transforma em diálogo entre o indivíduo e o Espírito, nas igrejas que falam “a Deus” (POMMERENING, 2008, p. 17-18).

De fato, essa expressividade marcante dos cultos pentecostais é apontada como um grande fator atrativo, principalmente quando comparada com os rituais das igrejas cristãs tradicionais, porque possibilitam um contato emocional e não mediado ante a divindade.

Não há espaço para a passividade, como acontece com o protestantismo histórico e o catolicismo, pois este culto é classificado como maçante e pouco atrativo, não permitindo a interação individual, o expressar e extravasar de sentimentos, nem o encontro com o divino num contato pessoal. “A gente sai de lá como entrou”, é o que diz a maioria dos que migram para o pentecostalismo, ou seja, falta o espaço para a oralidade individual (Ibidem, 2008, p.19).

2.1.3 “Todo mundo é digno da vitória de Cristo”- A bênção e o milagre

A crença no milagre e na cura divina é outra característica da cosmologia pentecostal. Teologicamente é utilizado o livro de Isaías, cuja interpretação revela o “direito” ao milagre e a cura (ALVES, 2000).

Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas ele foi ferido pelas nossas transgressões, e moído pelas nossas iniquidades: o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados. (BÍBLIA, Isaías, 53: 4; 5).

Para Pommerening (2008), a crença no milagre iminente é um dos fatores de atração da mensagem pentecostal sendo estimulados os testemunhos sobre as bênçãos divinas.

São levadas a apegarem-se a promessas dos líderes e aguardar que o mesmo testemunho oralizado pelo “irmão na fé” aconteça também com ele. ao ouvirem a pregação e os cânticos se transformam no milagre imediato da presença divina. Se ela está tão disponível assim, então a cura de alguma doença, libertação de um familiar preso às drogas ou a melhoria na vida financeira poderão acontecer de uma hora para outra (POMMERENING, 2008, P. 24-25).

2.1.4 A batalha espiritual

Em um sentido ideal, o pentecostalismo prega uma teologia cujo imaginário é permeado por representações do Mal, sendo seu combate a maior tarefa do crente, revelando o que autores como César (1992) e Valla (2002) denominam batalha espiritual. Assumindo uma religiosidade com características “belicosas”, pela perspectiva da batalha espiritual caberia ao fiel lutar contra os demônios e espíritos que estariam presente em várias esferas, inclusive na política institucional. O caráter proselitista pentecostal se intensifica, já que não bastariam mais orações e jejuns dentro do contexto da igreja. A “guerra” se impõe e a vitória é uma das tarefas do “povo de Deus” ao detectar e enfrentar o “inimigo” no cotidiano²².

²² Maggie(2001) relaciona a batalha espiritual às religiões afro-brasileiras. Ver: Maggie, Y. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro,2001.

Christina Vital da Cunha (2008) perspicazmente aproxima tal visão de mundo a um tipo específico de *ethos* guerreiro.

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

Mariano (2010) pontua que **a batalha espiritual estimula a atitude sectária** diante das demais religiões e visões de mundo, arvorando um sentimento de posse do monopólio da salvação.

De modo geral, o propósito sectário de salvar os “ímpios” ou de evangelizar as pessoas de outras religiões em nada contribui para o diálogo inter-religioso. Nas últimas décadas, a demonização pentecostal dos cultos afro-brasileiros tem redundando em diversas manifestações de intolerância religiosa pelo país afora. Além disso, seu proselitismo provavelmente é um dos responsáveis pela queda numérica da Umbanda desde a década de 80, o que contribui, em alguma medida, para a diminuição da diversidade religiosa no país. (MARIANO, 2010).

2.1.5 O mundanismo

No imaginário pentecostal, principalmente em sua vertente neoclássica, a dicotomia bem x mal pode ser manifesta na expressão “mundo” x “santidade”, no que alguns autores (MARIANO, 1999, FRESTON 1994) denominam mundanismo. Considera-se “mundo” toda a manifestação social e cultural não mediada pelos preceitos da igreja. “Mundo” recebe conotação negativa de permissividade, promiscuidade, hedonismo.

O pentecostalismo herda a postura de afastamento e rejeição das coisas do mundo diretamente do metodismo e do movimento holiness, do qual se originou. Provém daí as raízes puritanas e pietista do movimento pentecostal. Tal como o puritanismo, para crente pentecostal mostrar-se santificado, ele precisa exteriorizar, por meio de comportamento ensinados e exigidos na comunidade religiosa, que os diferencia da comunidade inclusiva (...) para não serem corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta do fiel, desde a

conversão, normas, tabus e valores morais, usos e costumes de santificação (MARIANO, 1999, p. 190).

Desta forma, o fiel, enquanto “aliado de Deus”, deve rejeitar as manifestações mundanas, vistas como obstáculos para a conquista da santidade. No entanto, devo ressaltar que, entre os entrevistados nesta pesquisa, percebi uma conotação significando que estar fora das tentações do mundo, menos do que um sacrifício, é um sinal comunhão com Deus, com Espírito Santo e de maturidade na trajetória da fé.

“Não é sacrifício. O sacrifício maior foi feito na cruz. Você daria sua filha pra morrer por mim? Ele morreu. A própria palavra diz que depois que você mergulha, nasce um novo homem(...) Você vai mudando com o tempo. É o Espírito Santo(...)A transformação da sua vida que faz é Deus” (Informação Verbal)²³.

2.1.6 “a vitória é sua”: o neopentecostalismo

Nas décadas mais recentes estudiosos apontam que o movimento pentecostal passa por uma nova fase, revelada no surgimento de igrejas, cuja teologia afasta-se pré-milenarismo, tendo como cerne a teologia da prosperidade.

Denominado neopentecostalismo (Mariano, 2010), essa nova face do movimento seria marcada por uma maior liberdade na sujeição às condutas (ascese) e maior ênfase ao consumo. Tal conformação teria sido fomentada por um enfraquecimento do discurso pré-milenarista, estimulando uma mentalidade mais imediatista.

A chave de explicação para os elementos introduzidos com o “neopentecostalismo” (...) deveria ser procurada em seu “eixo escatológico”. Ou seja, o que explica o sectarismo e o ascetismo do pentecostalismo original é seu pré-milenismo, a iminência da segunda vinda de Cristo; as igrejas mais recentes, ao contrário, abandonaram essa expectativa e passaram a se dedicar ao enfrentamento do demônio e a usufruir das benesses do mundo (GIUMBELLI, 2001, p.108).

Observa-se que o enfraquecimento do discurso pré-milenarista e a difusão da ideologia da guerra espiritual possibilitaram o desenvolvimento da “teologia da prosperidade”, cujo ideário prega que o plano de Deus para o cristão é fazê-lo “vitorioso”, feliz e próspero (ALVES, 2000). Tal conotação inverte a premissa dos

²³ Entrevista realizada com Marcos, membro da Assembleia de Deus, em março de 2013.op cit

pentecostais da primeira e da segunda onda, rompendo com a postura supostamente ascética e resignada.

Entretanto, tais tentativas de promover uma tipologia do pentecostalismo, resumindo-o a três vertentes devem ser tomadas apenas em um sentido ideal. Como expressão cultural, a religiosidade é dinâmica e modifica-se ao ser interpretada e praticada por seus fieis (DUARTE, 2009, p.28).

Hoje, observo entre os entrevistados, todos moradores de bairros considerados periféricos, a adesão a igrejas neoclássicas, com forte crença pré-milenarista e com intenso controle sobre as condutas de seus integrantes. Contudo, percebo traços do neopentecostalismo nessas mesmas denominações, entre elas, alguns aspectos e da teologia da prosperidade e o triunfalismo, ou seja, a crença de que o fiel deve ser vitorioso em tudo, jamais experimentando fracassos ou reconhecendo fraquezas²⁴(POMMERINING, 2008, p. 24).

No entanto, em toda sua heterogenia, transformações e complexidades, o pentecostalismo ou a pentecostalidade mostra-se pujante, modificando todo o campo religioso brasileiro. Os dados do censo demográfico mostram o crescimento dos grupos pentecostais nos últimos anos²⁵ Tal fato permite o questionamento de como o ethos e a visão de mundo pentecostais, inicialmente importadas de outro país, adaptaram-se ao contexto brasileiro.

Tais constatações trazem questionamentos importantes. O primeiro deles é entender como tal visão de mundo insere-se no contexto global contemporâneo, teoricamente marcado pela diversidade de crenças e pertencas.

Em consonância, as reflexões da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2008) são valiosas. A autora retoma as reflexões de Weber sobre secularização e afirma que a racionalização possibilitou um processo de “laicização” da sociedade, no qual a religião progressivamente se afastou de outras dimensões como a Política, a

²⁴ Exemplos da postura triunfalista são expressões já conhecidas nos contextos das periferias urbanas, tais quais “a vitória é sua”, glorifiquemos” e “chuva de bênçãos”.

²⁵ No Brasil, passaram de 8,1 milhões em 1990 para 17,6 milhões em 2010. IBGE. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br>>

Ética, a cultura. Ressalve-se, no entanto, que tais dimensões estão longe de serem impermeáveis.

Essa “laicização” emerge ao mesmo tempo em que se estabelece aquele que seria o traço mais peculiar da modernidade, ou seja, a concepção centrada na autonomia do indivíduo:

O traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida (LÉGER, 2008, p. 32-33).

Dessa perspectiva focada na possibilidade de “independência” individual, percebe-se, então, uma vivência religiosa, cuja característica principal é a individualização e subjetivação das crenças, evidenciando uma possibilidade na qual o sujeito constrói seus próprios sistemas de fé, no que Léger denomina “bricolagem” de crença. Diz a autora:

Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça mestra neste universo de representação de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida (Ibidem, 2008, p. 37).

Seria então possível trazer as reflexões da francesa Danielle Hervieu-Léger para o contexto das juventudes das camadas populares da Grande Vitória, lócus desta pesquisa?

Nesse sentido, Duarte (2004) pondera que, se de um lado é legítimo falar em um subjetivismo religioso, ou seja, a possibilidade de determinação pessoal não apenas quanto à escolha da adesão à determinada congregação religiosa, mas também à gestão do ethos privado (família, sexualidade e reprodução), por outro lado, deve-se ter em perspectiva o contexto sociosimbólico, no qual se opera esse subjetivismo.

Referir-se a esse subjetivismo consiste certamente em descrever uma propriedade importante no campo religioso contemporâneo. Trata-se, no entanto, também de uma propriedade sociológica mais imediata, já que ao valor da liberdade de opção acopla-se também a possibilidade legal e prática de atualizá-los em tais e quais condições. Não se trata evidentemente de apenas atualizar a autonomia intrínseca a esse campo de valores, mas de levá-los a sério, como determinantes de muitas ações concretas desenvolvidas (DUARTE, 2004.p.03).

Desse modo, Passos (2010) fornece pistas o analisar o contexto religioso do Brasil e ao dividir a história da religiosidade brasileira em duas etapas: uma lenta, marcada principalmente pelo passado rural; e uma história acelerada da religiosidade,

marcada pela metropolização. Assim, é possível apontar que no bojo religioso brasileiro convivam visões de mundo ainda caracterizadas por referências rurais e valores relativamente “arcaicos” ao lado de valores mais modernos.

É nessa dinâmica que, a nosso ver, devem ser inscritos os movimentos pentecostais: herdeiros de um passado religioso, lentamente consolidado e, simultaneamente, resultado dos processos metropolitanos acelerados. Trata-se de vinhos velhos em odres novos, ofertas religiosas que respondem, a um só tempo, a arquétipos cristalizados do passado e às exigências espaço-temporais do presente. Os fieis pentecostais passam por um processo de conversão às novas condições urbanas, sem perder suas referências religiosas fundamentais.(...) O velho persiste no fundo, o novo impera na forma, compondo uma periferia dinâmica no conjunto de significados religiosos (PASSOS, 2000.p.128).

No mesmo sentido, Bittencourt Filho (2003) fala sobre uma matriz religiosa brasileira, “que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.17). O pentecostalismo, ao contrário do catolicismo, que assumiu uma postura sincrética a essa mentalidade, readaptou-a, passando a valorá-la.

Reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhe sinais valorativos. Em outras palavras: ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensejam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso (Ibidem, 2003, p.44).

Sobre tal possibilidade de valoração, Sanchis (1997) destaca como essa adaptação do pentecostalismo à cultura religiosa brasileira revelou-se em um sistema de crença que se resultou “familiar”, sendo reconhecido e, ao mesmo tempo, criando uma nova configuração de disputa simbólica.

O mundo dos espíritos é tornado presente nos cultos dramáticos de libertação e ‘expulsão’. Não se trata, aliás, de espíritos quaisquer, mas daqueles bem conhecidos dos fieis candomblecistas ou umbandistas: os *exus* e *pombagiras*, transformados em demônios e chamados a manifestar-se, para serem humilhados e destituídos. Reconhecimento de um mundo maligno de espíritos, que libera em parte a consciência de sua responsabilidade moral, transformando em celebração da liberdade a radicalidade da conversão”. Nesses casos todos, um universo amplamente familiar é reconhecido, instrumentalizado, mas vê seus sinais invertidos. Não se trata de ignorar o universo religioso popularmente implantado, mas de penetrá-lo, mesmo se para explodi-lo: do encantamento à assombração (SANCHIS, 1997, p.125).

Porém, observa-se que a respeito do pentecostalismo opera-se um aparente “paradoxo”. Afinal, como uma religião aparentemente impermeável a outras influências simbólicas emerge no contexto global, caracterizado pela ampliação das referências? Smiderle (2011) fornece indícios ao situar força do discurso pentecostal justamente em seu poder de reencantamento e em seu esforço em fornecer coerência simbólica num contexto fragmentado e diverso e supostamente racionalizante.

A pentecostalização implica um reforço da concepção mágica (encantada) do mundo, e este seria o primeiro elemento-chave para explicar a especificidade do ator evangélico brasileiro frente a seus contemporâneos. Enquanto a típica sociabilidade moderna leva os atores individuais à crescente necessidade de administrar lógicas distintas e eventualmente díspares, num mundo segmentado e fragmentado, o ator evangélico brasileiro ressuscita um aspecto relevante daquele mundo não moderno no que ele tem de totalidade lógica, hierarquizada, com a divindade não apenas colocada em primeiro lugar, mas também ocupando um lugar central para a explicação de todas as ordens de fenômenos (SMIDERLE, 2011, P.89).

2.1.7 “O Sou nova Criatura”: O estilo de vida pentecostal

Em que se pese toda sua diversidade e complexidade, a adesão ao pentecostalismo exige, a princípio, uma mudança radical no estilo de vida, interferindo inclusive naquilo que Duarte(2009) chamou de ethos privado, referindo-se às esferas da família, da conjugalidade e da reprodução.

Dizer que “encontrou Jesus” e aderir formalmente a uma denominação religiosa implica em uma nova chance de reconfiguração da trajetória pessoal. Autores como Mariz (1996) e Campos(1996)localizam a força da mensagem pentecostal exatamente nesta possibilidade de ordenamento simbólico subjetivo.

O pentecostalismo aparece como uma resposta à necessidade do povo em criar e ordenar contextos simbólicos próprios para dar sentido à realidade e para ordenar a conduta na vida cotidiana (CAMPOS; GUTIERREZ, 1996, p. 54)

Marcos Alvito (2001) discute os aspectos simbólicos, emocionais e racionais que demonstram a força da adesão religiosa na conformação subjetiva:

A conversão, o momento em que se “aceitou Jesus”, é um dos núcleos dramáticos da narrativa dos “crentes”. Principalmente no caso dos novos convertidos, tal processo jamais é visto como algo totalmente racional, embora seja encarado como uma “escolha pessoal”. Mas é uma escolha motivada por acontecimentos e carregada de simbolismos. Por mais que os

próprios convertidos aleguem também razões utilitárias para abraçar a religião evangélica, a conversão é vista como algo que surge repentinamente, a despeito de ser parte de “um plano divino” anteriormente traçado para aquele indivíduo e que se revela como um raio num céu azul, de forma ao mesmo tempo inesperada, marcante, inelutável e poderosa (ALVITO, 2001, p. 166).

Maria das Dores Machado (2005) destaca que, em um sentido ideal, o pentecostalismo prega uma moral que reflete de modo explícito nas identidades de gênero, estimulando de um lado, o reforço dos papéis tradicionais, nos quais as mulheres são vistas como dóceis e “guardiãs” da família, e por outro lado, influenciando um comportamento mais dócil por parte dos homens:

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. Adesão a essa forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da autoestima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina. (MACHADO, 2005, p.289).

Dessa forma, é possível admitir que no pentecostalismo, em especial a sua vertente neoclássica, há uma ênfase a um *ethos* familiar, no qual, em um sentido ideal, a condição de existência da família está associada à comunidade religiosa (MAGALHÃES FILHO, 2009).

O *ethos* familiar passa a ser visto como ente que ao se perceber diferente dos outros entes, procura se igualar, deixando de lado suas especificidades, e reproduzindo aquilo que é estabelecido pelos ensinamentos da comunidade religiosa, baseados em uma interpretação dos escritos cristãos direcionados para tal interesse. Como a identidade é construída no coletivo, o *ethos* familiar pentecostal é coletivamente estabelecido. E cabe a mulher a função de coordenar as ações para que o seu *ethos* familiar não se desestrua (deixe de ter a estrutura que se estabeleceu), ela se for “sábua edifica a sua casa” (BIBLIA SAGRADA, 2007). Assim pode-se falar de uma identidade do *ethos* familiar, mas ainda questiona-se a dos indivíduos que compõe este ente (MAGALHÃES FILHO, 2009, p.5).

Assim, ainda em sentido ideal, estabelece-se uma visão de mundo com uma profunda valorização da vida familiar nuclear clássica, negando os novos arranjos familiares, como as famílias monoparentais e os casais homoafetivos.

É som de preto e favelado,
mas quando toca ninguém fica parado,
tá ligado?"

(Trecho da musica “Som de preto” de ALMÍCAR E CHOCOLATE)

3.2 “É som de preto e favelado”: sobre o funk e a cultura popular

O funk insere-se de forma privilegiada no universo juvenil das camadas populares (DAYRELL, 2002). No entanto deve-se ponderar que o funk tem um caráter diverso de uma manifestação religiosa. O funk pode ser conceituado como um estilo e marco identitário, cujo código mais difundido é a música (DAYRELL, 2002; VIANNA1988; HERSCHMANN,2000). Florescido nas favelas cariocas, o estilo nacionalizou-se, numa expansão que teve como protagonista uma parcela da juventude urbana, pobre e negra. A sua trajetória demonstra como o funk pode ser associado às culturas populares negras.

Classificar o funk como manifestação da cultura popular negra leva ao questionamento sobre o sentido assumido por tal qualificação. Para início de discussão, as três palavras da expressão “cultura popular negra” possuem sentidos controversos e conflituosos.

Se a conceituação de cultura é um terreno movediço, quando o termo é acrescido do adjetivo “popular”, sua definição se torna ainda mais árdua. De fato, a enunciação da expressão “cultura popular” já revela uma tensão inerente. Para Chartier (1995) o sentido corrente de popular encontra-se relacionado com seu oposto, o erudito. Burker (1989) destaca que a polarização de sentidos entre erudito e popular datam do século XVII, quando estudiosos europeus demarcaram o que seriam as manifestações das classes abastadas em oposição às práticas mais difundidas. Dessa época é que surge a classificação de folclore, ou “o saber do povo”.

A partir do século XIX, sob a influência do Romantismo, estabelece-se a tendência à idealização da forma de vida das regiões rurais europeias. Popular ganhava a conotação de puro, natural. Mas foi no século XX que a categoria tornou-se cada vez mais controversa. Mikhail Bakhtin (1995) é considerado um marco nos estudos

da cultura popular. O autor elabora uma teorização do cômico e da cultura popular da Idade Média e do Renascimento, destacando que o burlesco e a troça, características das manifestações populares, configuram-se como uma visão de mundo peculiar das camadas mais pobres. Tal visão de mundo, no entanto, não pode ser definida como autônoma, porque também mantém um permanente e dinâmico contato com a cultura oficial, influenciando e sendo influenciada por ela. Em consequência, o que se qualifica de “erudito” e o “popular” está em permanente processo de ajustes e desajustes, (BAKHTIN, 1995).

Mas talvez tenha sido o historiador Roger Chartier (1995) quem criticou com mais ênfase o sentido binário e distintivo adquirido pelo termo no pensamento no europeu, que a concebem ora como dependente do universo simbólico da cultura dominante, ora como um universo autônomo e fechado:

O primeiro (sentido) no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo Cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da Cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada (CHARTIER, 1995, P.179).

Em síntese, o que se configura como popular é a apropriação e “produção de sentido” por parte dos setores não hegemônicos. Entretanto, o importante seria identificar como se opera esse relacionamento entre as formas impostas, de um lado, e as táticas agenciadas pelos segmentos subalternos, por outro. Para o autor haveria um espaço entre as “injunções constrangedoras” e a recepção.

Inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos. Não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia da distribuição que supõe implicitamente que à hierarquia das classes ou grupos corresponde uma hierarquia paralela das produções e dos hábitos culturais (idem, p.183)

Se, como salienta Chartier, a concepção de cultura popular deve ser contextualizada, é preciso destacar o sentido adquirido pela categoria na contemporaneidade, marcada pela globalização e expansão do consumo de bens culturais

Mas para estes — habitantes locais mais por sina que por opção — a desregulamentação, a dissipação de redes comunitárias e a forçosa individualização do destino implicam agruras bem distintas e sugerem estratégias bem diferentes (ibidem, 1995, p.109).

Canclini (1995), em “culturas populares no capitalismo”, advoga que essa confluência de universos culturais se estabelece nos setores subalternos como um processo, em que, se por um lado, não pode negar as assimetrias e hierarquizações, por outro lado, há que se levar em conta o processo não apenas de absorção e reprodução dos referenciais simbólicos, mas também de transformação e criação dessas referências, conformando assim, um universo heterogêneo, não sendo mais possível conceber a categoria em seu sentido singular. O que teríamos, para Canclini, é uma diversidade de culturas populares.

[as] Culturas populares se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e Culturais de uma nação ou etnia, por parte dos seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação real e simbólica das condições gerais e específicas do trabalho (CANCLINI, 1995. P.12).

Em outro trecho de “culturas populares do capitalismo”, Canclini sintetiza:

A especificidade das Culturas populares não deriva apenas do fato de que a sua apropriação daquilo que a sociedade possui seja menor e diferente; deriva também do fato de que o povo produz no trabalho e na vida formas específicas de representação, reprodução e reelaboração simbólica de suas relações sociais (CANCLINI, 1995, P. 57).

Trazendo as reflexões sobre globalização e fluxos culturais para o cenário latino-americano, Canclini desenvolve o conceito de culturas híbridas. Para o autor, no contexto global, o que se configura é a intensificação das mesclas interculturais possibilitando o surgimento de culturas muito mais abertas às “influências externas”. Essa radicalização da permeabilidade entre as fronteiras estabelece-se porque, ao contrário de visões essencialistas, as culturas são, e sempre foram, inexoravelmente permeáveis e cambiáveis.

A ênfase na hibridização não só encerra a pretensão de estabelecer identidades “puras” ou “autênticas”. Mas também, põe em evidência o risco de delimitar identidades locais autocontidas, ou que tentem afirmar-se como radicalmente opostas à sociedade nacional ou à globalização. Quando se define uma identidade mediante um processo de abstração de características (língua, tradições, certas condutas estereotipadas) se tende frequentemente a desprender essas práticas da história de misturas em que se formaram. Como consequência, absolutiza-se um modo de entender a identidade e excluem-se as maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou

interpretar as tradições. Acaba-se, em suma, obturando a possibilidade de modificar a cultura e a política (CANCLINI, 2006, P.17).

Hall (2003) reconhece a dialética e hierarquizações entre cultura erudita e popular, mas sugere que a discussão se desloque para o espaço em que se estabelece a cultura popular. Espaço esse caracterizado por uma relação mais complexa do que uma simples disputa de dominação e assimilação. Mais do que uma relação de disputa entre opostos, entre o popular e o erudito ocorre uma relação circular, por vezes contraditória. Um diálogo, revelando um complexo processo de apropriação, reconhecimento, rejeição, adesão e resistência.

A hegemonia Cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso que o termo significa); nunca é um jogo Cultural de perde-ganha, sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações de Cultura, trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder Cultural e não se retirar dele. A questão importante é o ordenamento das diferentes morais estéticas, das estéticas sociais, os ordenamentos Culturais que abrem a Cultura para o jogo do poder, e não um inventário do que é alto versus o que é baixo em um momento específico (HALL, 2003, p.78).

Hall (2003) destaca que é no senso comum que as referências simbólicas são interpretadas. E é nesta arena, a do senso comum, cada vez mais marcado pela indústria cultural, que as concepções do que é popular ou erudito são categorizadas enquanto tais.

[o papel] da Cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica (HALL, 2003,p.78).

Nesta perspectiva, a concepção de culturas populares se estabelece em um âmbito profundamente simbólico, ancorado em representações, por meio das quais nos reconhecemos e nos identificamos.

Essa cultura popular, mercantilizada e estereotipada como é frequentemente, não constitui, como às vezes pensamos, a arena onde descobrimos quem realmente somos, a mente mítica. É um teatro de desejos populares, um teatro de fantasias populares. É onde descobrimos e brincamos com as identificações de nós mesmos, onde somos imaginados, representados, não somente para o público lá fora, que não entende a mensagem, mas também para nós mesmos pela primeira vez (HALL, 2003, p.348).

3.2.1 O negro da cultura popular

É neste contexto complexo, diverso e contraditório no qual se configura a cultura popular que as referências relacionadas à população negra se inserem. Como adianta Stuart Hall, a cultura popular negra é, em si, contraditória.

Para Gilroy (2001), grande parte das representações sobre o que seja a cultura negra advém das manifestações da diáspora africana. O termo caracteriza processo de “reconstrução” das referências culturais africanas em contextos de dominação estrangeira ensejada pela escravidão e, mais recentemente, pela migração. Por essa perspectiva, a identidade diaspórica estaria em um movimento permanente de tradução e hibridização cultural.

Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem [...] o conceito de espaço é em si mesmo transformado quando ele é encarado em termos de um circuito significativo que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e mais recentemente até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais (GILROY, 2001, p. 21).

Nesta esteira, para Hall (2003), com o fim da era colonial, o conflito não está mais na relação colônia-metrópole, e sim em suas assimetrias internas e em sua relação com os processos globais.

Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa: a co-presença, interação, entrosamento das compreensões e práticas frequentemente no interior de relações de poder radicalmente assimétricas (HALL, 2003, p.31-32).

Dessas relações assimétricas, estabelece-se uma contranarrativa por meio de manifestações marcadas pelo caráter misto, contraditório e impoluto; mas que, ao mesmo tempo, conseguem ser reconhecidas como próprios da cultura negra.

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, vê-se ainda figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular mainstream, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (Ibidem, 2003, p. 342).

Hall enumera os três elementos do repertório da tradição diaspórica negra forjados no embate contra a hegemonia cultural. São eles: o *estilo*, “que os críticos culturais da corrente dominante muitas vezes acreditam ser uma simples casca, uma embalagem” (Ibidem, 2003, p. 342); a *música*, que se revela uma forma de afirmação ante a um mundo centrado na escrita; e o *corpo*, muitas vezes, o único capital cultural das comunidades marcadas pela diáspora. Hall (2003) afirma que, diante da cultura hegemônica, tal repertório foi sobredeterminado:

Existem aqui questões profundas de transmissão e herança Cultural, de relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora; questões que não vou aprofundar aqui. Mas acredito que esses repertórios da Cultura popular negra — uma vez que fomos excluídos da corrente Cultural dominante — eram frequentemente os únicos espaços performáticos que nos restavam e que foram sobredeterminados de duas formas: parcialmente por suas heranças, e também determinados criticamente pelas conduções diaspóricas nas quais as conexões foram forjadas. A apropriação, cooptação e rearticulação seletivas de ideologias, culturas e instituições europeias, junto a um patrimônio africano (Ibidem, 2003, p. 342).

No entanto, o contexto contemporâneo global²⁶ possibilita uma maior valorização e visibilidade desse repertório. Tal valorização se estabelece pela própria ambivalência do período em relação a certo “fascínio” pela diferença e pela diversidade e pelas lutas culturais da diferença.

Tendo em perspectiva os apontamentos apresentados, advogo que o funk é uma das manifestações da diáspora africana no Brasil. Como argumento, destaco a trajetória do gênero no país. Florescido nas favelas cariocas, o funk nacionalizou-se, numa expansão que teve como protagonista uma parcela da juventude urbana, pobre e negra (DAYRELL, 2001).

De acordo com Hermano Vianna (1987, 1998), o funk originou-se do soul, que é a união do rhythm and blues e da música protestante negra. A palavra *funky* se referia a termos como mal-cheiroso e estranho. No entanto, a gíria foi ressignificada pela população afrodescendente, recebendo uma conotação de contestação e ironia.

A partir da década de 1970, o funk ingressa no Brasil surpreendentemente por meio das casas de show da Zona Sul do Rio de Janeiro. Eram os “bailes da pesada”, que “reuniam centenas de participantes. No entanto, os bailes foram transferidos

²⁶ Hall utiliza o termo “pós moderno global”.

para o subúrbio, onde eram realizados a cada fim de semana em um bairro diferente (VIANNA,1988).

Na década de 1980, o ritmo chega aos Morros cariocas, agora impulsionado pelo sucesso do estilo de rap Miami, que trazia músicas mais erotizadas, batidas graves, acentuadas e mais rápidas. Nessa época, ficaram famosos os bailes realizados pelos DJs, em que as músicas cantadas em inglês recebiam “novas letras” aportuguesadas.

Teríamos uma primeira forma de apropriação criativa, que resulta num produto obviamente híbrido: músicas americanas tocadas em versões instrumentais com refrões gritados pelo público dos Bailes em português (SÁ, 2009, p.6).

No final dos anos de 1980, surgem as primeiras produções brasileiras, ensejadas pelos mestres de cerimônia mc's. A nacionalização do ritmo se estabelece na década de 1990, quando o gênero ganha visibilidade nos meios de comunicação. Tal visibilidade, no entanto, revela uma ambiguidade. De um lado, com a incorporação de alguns funkeiros ao sistema de gravadoras, por outro lado, com a divulgação de notícias que associavam o ritmo e os bailes à criminalidade.

Seguiu-se um enorme debate e a associação entre os bailes funk e a violência atravessou a década de 90, presente no imaginário da mídia, das autoridades policiais e da classe média, com medidas de repressão cartadas nos jornais e ondas de demonização do fenômeno na mídia. O que em nada diminuiu a orça do funk na periferia do Rio de Janeiro (SÁ, 2007, p. 12).

Dayrel (2005) afirma que o funk enquanto estilo de vida juvenil se define em meados década de 1990. Até então, os jovens não se identificavam como “funkeiros”. A partir do sucesso dos (mc's), nasce o funk como um “marco identitário” e fator de socialização para os segmentos juvenis:

Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida (DAYRELL, 2002, p.).

Já consolidado nos anos 2000, o funk ingressa numa fase marcada por músicas com conotação erótica, cujas músicas giram em torno da conquista sexual. Há o

surgimento dos chamados “bailes do prazer”, nos quais ganham visibilidade a performance de exaltação à masculinidade, ao homem conquistador e infiel. Como resposta, as mulheres passam a produzir e apresentar suas próprias músicas, em que afirmam a independência e liberdade sexual. Atualmente, devido sua a diversificação, o funk divide-se em muitas vertentes. As principais são o funk “*proibidão*”, em que há com claramente à apologia ao tráfico; o funk “*putaria*”, nos quais há a ênfase às conquistas e aos prazeres sexuais e o funk ‘*ostentação*’, que assemelha-se ao rap Miami, em que os mc’s exaltam a riqueza e os prazeres possibilitados pelo dinheiro.

Talvez a vertente mais conhecida seja o funk “putaria”. Sempre associado às músicas de duplo sentido e com conotação sexual (FACINA, 2011), a erotização de suas letras se confunde com a própria definição do funk. Inicialmente as canções do estilo, por serem protagonizados por homens, exaltavam a virilidade ao abordarem as conquistas masculinas nos relacionamentos afetivos. Os homens vistos como conquistadores comemoravam suas performances sexuais e a infidelidade. Cito trecho de música.

*Máquina de sexo/ Eu transo igual animal/A chatuba de mesquita/Do bonde sexo anal/Moleque de playboy/Funkeiro sexo anal/A chatuba de mesquita Come a mina de gera*²⁷

A partir dos anos 2000, ganham visibilidade as músicas cantadas pelas mulheres. Assumindo status de mc’s, as funkeiras agora protagonizavam suas próprias músicas, nas quais exaltavam o prazer sexual e a autonomia dos relacionamentos eróticos²⁸. De acordo com Adriana Facina, “é como se o canto feminino invertesse o sujeito da dominação de gênero, mas preservando a sua lógica desigual intacta” (Facina, 2011, p. 08).

*“O tempo já é moderno e sexo tem que variar/ se eles querem que você mame/ manda eles te chupar / canguru pernetta de quatro, de lado linguinha lá/ As popozuda dá de Deus/quando pega esquarteja /quando manda no mirane/demorou bota o restante, quando manda na carícia a se forne é uma delícia/sem neurose*²⁹.

²⁷ Bonde do sexo Anal, Chatuba de Mesquita. 2000. Rio de Janeiro

²⁸ De acordo com uma mestre de cerimônia entrevistada: “é a revolta da mulherada mesmo. Os homens se acham, tem que ficar quietinhos”(Karen, 14 anos)

²⁹ Motel. Tati Quebra-Barraco. 2003.Rio de Janeiro

Facina (2011) traz questionamentos instigantes ao ponderar que o funk “putaria” celebra o prazer erótico para uma parcela de jovens que estão em pela descoberta da sexualidade, muitas vezes vista de modo negativo por outras instâncias da vida juvenil.

É importante lembrar que o contato que os jovens têm com o tema sexo na escola ou em materiais voltados para a sua faixa etária (e mesmo em conversas familiares) sempre destaca perigo, medo e nunca o prazer e a diversão que o ato sexual proporciona. Sexo é igual à AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis, gravidez precoce entre outras mazelas. O funk é um dos únicos veículos de comunicação e expressão estética que trata o sexo de forma lúdica e destacando a dimensão do prazer carnal que lhe é inerente (FACINA, 2011, p.09).

Sobre o “proibidão”, a associação com o narcotráfico é evidente. Suas letras expressam o cotidiano das disputas de poder entre facções, os códigos de conduta dos grupos, além de detalharem os nomes de donos das bocas. É uma exaltação ao estilo de viver dos “vida loka”, ou seja, jovens que tem relação direta com o tráfico e atividades criminosas³⁰. Cito trecho de música:

“Novinha, vê se não mexe comigo/que meu estilo é neurótico/o que corre em minha veias e sangue bandido/é por isso que eu digo, novinha, não mexe comigo não/Eu vi te falar do meu proceder, descubra você todo me sentimento/Que duas pistola e meu fundamento/é melhor não falta com respeito/suja o meu nome perante a favela que eu te deixo esticada no chão/dou tiro na sua mão e quebro suas pernas/eu vou te levar pro microondas mais antes eu rasgo/seu corpo na bala /pra família te reconhecer/só mesmo no exame da arcada dentária”³¹

De acordo com Barbosa (2011), o “proibidão” possibilita a visibilidade e compartilhamento de códigos de indivíduos desviantes. São músicas nas quais são expressas alegrias e tristezas, as relações de poder e de medo e “parece ter como objetivo mostrar à sociedade o poder que o rime organizado alcançou e até onde querem chegar”. (Barbosa, 2011)

O funk “proibidão” funciona como uma espécie de propaganda, uma forma de marketing utilizado pelo traficante que domina um determinado território. As letras contam feitos extraordinários das facções criminosas e de seus integrantes, destacando as autoridades financiadoras. Nas letras, os cantores manifestam as preferências, posicionamentos diante do mundo, mostram à sociedade o que certos grupos constituintes de zonas periféricas pensam e como agem em diversas situações e declaram a forma como os jovens

³⁰ Não apenas o funk “proibidão” possui essa conotação. Existe o gangstar axé, ritmo produzido na Bahia, com letra com conotação semelhante ao “proibidão”.

³¹ Novinha. MC Martinho. 2010.

pretendem ser vistos. Assim, os jovens se organizam em bandos ou galeras como forma de se localizar nos espaços da cidade. Por meio de vulgos eles se apresentam e se vangloriam de atos criminosos encarnam personagens e exaltam um estilo de viver (BARBOSA, 2011, p.?).

O funk ‘ostentação’ talvez seja a vertente que expresse mais claramente a profissionalização e difusão adquirida pelo estilo. De acordo com Pereira (2014), o funk ‘ostentação’ foi criado em São Paulo a partir da influência do funk carioca. De fato, o funk ‘ostentação’ guarda muitas semelhanças com o “proibidão”, no entanto, a ênfase não são as atividades criminosas mas ao status social e aos bens de consumo adquiridos.

“Eu tô que tô Eu tô na pista/ Eu tô ostentando mais do que o Eike Batista/E o fim de semana chegou/ Nós vai dar um rolê com o primo/Nós vai pra baixada andar de submarino/ Se liga aí muleke/ Você não manja nada/Tu compra camarote e eu compro toda a balada/Na rima nós é doído/ Os mulekes têm o dom Comprei o polo norte pra gelar o meu Chandon”³².

Pereira (2014) traz reflexões interessantes ao basear-se em Appadurai (1997) para analisar essa exaltação a um modo de vida marcado pelo hedonismo e ao consumismo. Por essa interpretação, o funk ‘ostentação’ revelaria dimensões “fantasiosas” e “imaginativas”. A imaginação teria um caráter de projeção efetiva. A fantasia, por sua vez, revela uma conotação mais abstrata, individualista e narcisista. Assim, destacando que são jovens pobres que cantam uma vida luxuosa e exitosa, o funk ‘ostentação’ expressa dimensões do desejo, revelando-se ao mesmo tempo como “fantasioso” e “imaginativo”

Importante destacar como essa dimensão da imaginação atrelada às novas tecnologias da comunicação mostra-se fundamental para a compreensão desse funk ostentação. Nesse caso, o imaginar-se não implica apenas o estar em outro lugar ou país, mas o imaginar-se em outra classe social, em outro contexto sociocultural, em outra realidade material, em outro mundo do consumo. As duas dimensões da dualidade proposta por Appadurai, imaginação e fantasia, estão presentes de forma bastante associada nas práticas e relações que os protagonistas do funk ostentação estabelecem. Na cena funk – nos vídeos, nas músicas, no circuito das casas noturnas e dos produtores – percebe-se, ao mesmo tempo, uma dimensão mais atrelada ao consumo e ao hedonismo e outra ligada a um projeto de vida, de ascensão social e mesmo de reversão de estigmas ou de afirmação de orgulho por pertencer a certa condição periférica ou marginal. A relação com a origem social pobre, por exemplo, é constantemente destacada pelos jovens. (PEREIRA, 2014)

³²Funk da mega ‘ostentação’.MC Dudu.2013.

Em que pese toda essa tentativa de qualificar as vertentes do funk, observei entre os entrevistados um caráter profundamente **performático**³³ (Goffman, 1985) do funk. Conheci meninos aficionados por funk “putaria” e que juram fidelidade aos parceiros de longa data e sonham em se casar. Muitos dos fãs do “proibidão” têm uma exaustiva rotina de estudo e trabalho assalariado, cujo cotidiano em nada lembra a representação corrente dos “vida loka”.

Cito aqui o trecho de um depoimento que acredito ser significativo à reflexão³⁴:

*“não existe funk sem “putaria”, sem música que fala de sacanagem. Não quer dizer que toda menina que gosta de funk é piranha e vai transar com todo mundo. É uma brincadeira” (Informação Verbal)*³⁵.

No trecho, a palavra **brincadeira** parece se aproximar do sentido de Mead (2010, p.133). O autor destaca que no brincar são assumidas personagens vagas, papéis, que são interpretados circunstancialmente. A diferença entre brincadeira e o **jogo** é que, este, guarda certa organização e a expectativa prévia da ação das outras pessoas que jogam (GOFFMAN, 1885 p.132). Desta forma, os sentidos de “brincadeira performática”³⁶ do funk são percebidos quanto mais nos adentramos em seu mundo e conhecemos as condições de seu jogo. No funk, representações que estão muito presentes no cotidiano encontram espaço para se expressar. Entre a “periguete”³⁷ e o “patrão”³⁸, o funk, por meio de suas músicas e danças, é o jogo que possibilita a brincadeira (Mead, 2010) de atuar nesses papéis. Percebi, de fato, um sentido de humor difuso no mundo funk (VIANNA, 1988). Uma jocosidade maliciosa, cujo sentido é percebido mais nitidamente quanto mais no inserimos nesse mundo.

³⁴Goffman analisa as interações face-a-face travadas no cotidiano. Para o autor o contexto social é um “palco”, onde os indivíduos desempenham papéis preestabelecidos socialmente. Esta “representação de papéis sociais” é orientada de acordo com a expectativa da “plateia”.

³⁵ Entrevista realizada com Amanda, funkeira, em fevereiro de 2014.

³⁶ Agradeço a contribuição de Sandra Costa

³⁷ Representação da jovem bonita, sexualmente liberal com gosto por roupas curtas e justas. Ver (Mizrahi, 2007)

³⁸ Dono do tráfico. Sua presença conota poder e intimidação. Idem

3.2.4 O estilo, o corpo e a música: o caráter diaspórico do funk

Assim, conforme explica Hall (2003), o repertório da cultura popular negra se manifesta por meio do estilo, do corpo e da música. No funk, esse três elementos foram “traduzidos” de uma forma muito peculiar e, diria mesmo, evidente.

O fato é que, atualmente, com todas as misturas e reinterpretações, o funk se estabelece como um estilo de vida e marco identitário marcado pela exaltação à sexualidade, cujo código mais difundido é a música (DAYRELL, 2002; VIANNA, 1987; HERSCHMANN,2000).

Talvez, a expressividade máxima do funk se apresente nos bailes. Ressalvando as especificidades de cada contexto, Juarez Dayrell e Hermano Vianna observam que as festas funk são marcadas por um caráter ritual que remete à catarse e ao hedonismo:

O baile é um ritual que se repete no tempo e no espaço: o encontro prévio com a galera, a euforia provocada pela música e pela dança, os movimentos da massa, as montagens e seus refrões incansavelmente repetidos, tudo contribui para um clima de excitação, fazendo da festa a pura diversão, sem qualquer outra finalidade. (...). Ao mesmo tempo, é o momento de vivenciarem a efervescência do coletivo, recuperando os espaços rituais que antes era ocupado por outras instâncias, como a religião, por exemplo (DAYRELL, 2001, P.216).

Para Hermano Vianna, o baile é formado por um sentido de homogeneidade e diferenciação.

É nesse sentido que o baile pode ser visto como um ritual, agregando pessoas, permitindo a experiência de sentir e experimentar em comum, fazendo com que o indivíduo se sinta parte de uma massa humana que se reconhece na música, que gesticula da mesma forma, no mesmo ritmo. O corpo torna-se o protagonista de uma comunicação não-verbal que coloca a sensualidade e os sentidos no centro da festa. É uma forma de catarse de emoções, com um vitalismo que conjuga efervescência e paixão, numa intensificação dos desejos, reforçada pela exposição dos corpos (VIANNA, 1988. P.108).

No entanto, se o funk configura-se como manifestação popular negra, não está imune às disputas simbólicas ante a cultura dominante. Retomando as ideias de Hall (2003), entre as representações do senso comum associadas ao funk, está a construção de um estereótipo que remete à ignorância, à promiscuidade e à criminalidade.

O funk, na medida em que alcançou destaque inusitado no cenário midiático, foi imediatamente identificado como uma atividade criminosa, uma atividade de gangue, que teve nos arrastões e na “biografia suspeita” dos seus integrantes a “contraprova” que comprovaria esse tipo de acusação (HERSCHMANN, 2000, p. 51).

Atenta à ambiguidade e às contradições próprias das culturas populares é preciso destacar, também, que o funk está imerso na lógica da indústria cultural. Como afirma Herschmann (2000), “a mesma mídia que demoniza é aquela que abre espaço nos jornais e programas de televisão”(idem, 2000,p.90).

Por outro lado, a própria **estigmatização** em torno do gênero pode ter contribuído para seu florescimento, possibilitado por um sentimento de compartilhamento de códigos e de identificação.

[o funk] exerce um enorme fascínio sobre um grande número de jovens que parecem ter encontrado nesses grupos sociais, na sociabilidade e nos estilos que promovem formas fundamentais de expressão e comunicação (HERSCHMANN, 2000, p. 20).

Desta forma, como manifestação da cultura popular negra, o funk revela-se em toda sua força e vulnerabilidade. Talvez, o fato mais importante a se destacar é o vigor demonstrado pelo fenômeno em se adaptar e se estabelecer no cenário do consumo cultural, contexto caracterizado pela volatibilidade de seus conteúdos. Como “som de preto e de favelado”, com todas as incoerências e caráter contestatório de tal qualificação, o funk prossegue como alternativa identitária e afirmativa para muitos dos jovens brasileiros pobres e negros.

Vários jovens dos segmentos populares continuam identificando nesta atividade uma opção, uma via de ascensão social neste país marcado por um modelo sociopolítico e econômico excludente e autoritário. É possível afirmar que o funk, ao lado do futebol e do mundo do crime, apresenta-se como alternativa de vida mais atraente a esses jovens do que se submeter a um estreito mercado de trabalho que lhes impõe empregos ‘sem futuro’, com tarefas massacrantes e monótonas. Este tipo de ‘carreira’ parece promover, em um contexto marcado pela experiência cotidiana árdua, uma difícil sintonia entre as expectativas das famílias e as aspirações juvenis (HERSCHMANN, 2000, p. 256).

3.2.5 “Como é bom ser vida loka”: o funk como estilo juvenil

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

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

Não quer isto dizer que os jovens sejam cabides ambulantes de estilos e visuais mas, de alguma forma, estes modelam as suas sociabilidades. Os estilos juvenis marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), os medalhões nos casacos de couro (*heavy metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc. A cara é, neste contexto, um instrumento de representação particularmente importante (PAIS, 2008, p.272).

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

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

Juarez Dayrell (1999) define o funk como um estilo de vida baseado na musicalidade. Manifestações juvenis com o mesmo caráter não são novidades. A associação juvenil com a música pode ser observada nos Estados Unidos, nos anos de 1950, com o *jazz* (idem.p.28). A partir de 1960, com a expansão do rock, é que a música torna-se uma expressão simbólica central. Os grupos juvenis formam-se a partir das manifestações musicais em instâncias do lazer.

A identificação dos grupos juvenis florescidos em torno da música expande-se a partir dos anos de 1970 com o movimento punk. O fato é que a atualidade é marcada por uma significativa diversidade de estilos em consonância com a heterogeneidade das referências simbólicas globais. Dayrell (ibidem) pondera que a relação entre juventude e música se revela em duas vertentes: “de um lado como

expressão de um projeto coletivo, mas geralmente confinado a uma posição marginal. Por outro lado, pela moda, que dilui qualquer sentido que pudesse vir imbricado no estilo” (p. 28).

Coloca-se aqui novamente a questão do pertencimento em perspectiva, mais do que uma marca de identidade, o funk pode ser concebido como um processo de identificação, já que envolvimento e adesão aos grupos de estilo variam segundo as especificidades individuais. No entanto, mesmo que os vínculos estabelecidos entre os grupos de estilo possam ser sutis e efêmeros, o funk consegue se estabelecer como marco identitário para uma parcela de jovens pobres nos contextos urbanos brasileiros, configurando-se como mecanismo de afirmação destes jovens enquanto sujeitos:

Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida (DAYRELL, 2005, p.172-173).

Nesta esteira, uma interpretação permite aproximar o funk ao conceito de *fugitive cultures*, de Giroux (1996). Para Giroux, *fugitive cultures* seriam as estruturas juvenis que constroem sentidos de identificação, estes, construídos diariamente, dentro da experiência cotidiana do subgrupo. O conceito de *fugitive cultures* refere-se ao processo de apropriação e de reinterpretação de expressões culturais dentro de outro contexto específico, possibilitando o surgimento de uma cultura híbrida, forjada em expressões culturais formadas a partir da reinterpretação local de uma manifestação global.

Assim, os signos que remetem ao funk são transnacionalmente difundidos, recebendo significados específicos em cada contexto, no qual é reinterpretado, em um processo dotado de zonas de conflito, de negociações e de acomodações. Assim, é possível que as manifestações do funk do Rio de Janeiro, já híbrido e mediado, seja novamente reinterpretado nas periferias de Vitória.

Cultura de evasão designa ao tanto uma formação rígida, mas um conjunto de experiências dinâmicas e conflituosas enraizadas na cultura juvenil

working-class marcada pelos fluxos e intervenções incertas da vida do dia-a-dia (GIROUX 1996, apud Fradique, 2003).

Neste processo de identificação que ocorre no âmbito cotidiano e de acordo com as especificidades pessoais, podemos encontrar “funkeiros” como Daiana, que aos 18 anos, se assume entando tal e demonstra uma intensa adesão ao estilo de vida.

“Sou funkeira mesmo. E minha filha, a Pâmela, vai ser funkeira igual à mãe. Ah, só ouço funk, o dia inteiro(risos). Meus amigos são todos funkeiros. Conheço um monte de Mc’s (.) e não só daqui não. As pessoas me conhecem nos bailes” (Informação Verbal)³⁹.

Ou ainda há casos como da estagiária Renata de 16 anos, que embora aprecie o estilo e as festas funk, não se identifica como “funkeira”

“Gosto de funk. Não de tudo, mas gosto sim de funk. Não sou funkeira não (risos). Não usos aquelas roupas, nem vou aos bailes, minha mãe não deixa. Mas a gente faz uns roquezinhos, sabe? Tipo festa. Só toca funk” (Informação Verbal)⁴⁰.

Como exemplo das possibilidades de adesão oferecidas pelo funk apresento um pequeno relato da trajetória de Karen Costa. Conheci a jovem no início da pesquisa, quando aos 14 anos se apresentava nos principais bailes da Região Metropolitana da Grande Vitória. Afirmando fazer um funk que serve para “conscientizar”, Karen recusava-se a tocar “proibidão”

“Não canto “proibidão” não, hein? Meu rap tem letra, é feito para conscientizar. Sou mulher e mc, mas não faço como as mulheres-frutas que usam roupinhas curtas para se mostrar para os homens. O verdadeiro funk não é isso (Informação Verbal)⁴¹.

Nestes dois anos de pesquisa acompanhei a carreira de Karen, que se mostrou relativamente exitosa. Hoje, aos 16 anos, a jovem já se apresentou em bailes em outros Estados e participou de programas de televisão. Acredito que a trajetória de Karen revele a força do funk como possibilidade de expressão juvenil .

[o funk] exerce um enorme fascínio sobre um grande número de jovens que parecem ter encontrado nesses grupos sociais, na sociabilidade e nos estilos que promovem formas fundamentais de expressão e comunicação (HERSCHMANN, 2000, p. 20)

³⁹ Entrevista realizada com Daiane, moradora do bairro São Pedro em março de 2003.

⁴⁰ Entrevista realizada com Renata, moradora de São Pedro em novembro de 2013

⁴¹ Entrevista realizada com Karen, cantora de funk, em março de 2012.

*“Nunca esqueci a minha origem,
Peço a Deus que seja iluminada,
Onde cresci e fiz amizades,
Eu amo minha quebrada,*

*Fechei com o certo e fui fortalecido desde menor,
Porque aqui não cola verme, e se colar vai vira pó,
Foi lá que aprendi o que é humildade, e humilde vou prevalecer
(Trecho da musica “Eu amo minha quebrada” de MC DALESTE)*

Capítulo III – Um bairro ruidoso e anti-blasé.

4.1 Introdução.

No capítulo anterior empenhei-me em trazer elementos teóricos que explicassem os universos do funk e do pentecostalismo. Mas ressalto aqui que a intenção desta pesquisa é, antes de tudo, analisar as estratégias de negociação praticadas por aqueles que, de alguma forma, transitam entre ambos os domínios, evidenciando a porosidade de suas fronteiras. No entanto, acredito que para interpretar essa circulação seja importante observar como as manifestações pentecostais e do funk e expressam no cotidiano e em um ambiente específico. Desta forma, optei pela etnografia, na qual busquei destacar as relações sociais que envolvem tais expressões na intenção de compreender aspectos da relação entre as dinâmicas espaciais e a sociabilidade enquanto possibilidade distintiva.

Objetivamente, apresento uma tentativa **descrição densa**⁴² do bairro São Pedro V, realizada durante dois meses. Os motivos para tal escolha são justificáveis. Um dos bairros mais antigos de Vitória, São Pedro, como já observado na Introdução deste trabalho, é apontado como uma das localidades mais violentas da Região Metropolitana, com destaque para os tristes recordes em número de homicídios de jovens⁴³. Apresenta também reduzido Índice de desenvolvimento humano e problemas graves em déficits de habitação e oferta de creches e escolas⁴⁴. É um bairro em que são encontradas variadas redes de interação e sociabilidade juvenis,

⁴² Segundo Geertz, descrição densa é o próprio “objeto da etnografia”. É observar e interpretar o sentido da ação social: “descrição densa do que ele está fazendo (praticando a farsa de um amigo imitando uma piscadela para levar um inocente a pensar que existe uma conspiração em andamento)” está o objeto da etnografia - uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam (nem mesmo as formas zero de tiques nervosos as quais, como categoria Cultural, são tanto não-piscadelas como as piscadelas são não-tiques), não importa o que alguém fizesse ou não com sua própria pálpebra” (GEERTZ, 1978, p. 17)

⁴³ REVISTA PRELEÇÃO. **Assuntos de Segurança Pública**. Publicação Institucional da Polícia Militar do Estado do Espírito Santo. Vitória. Ano II, n. 4. 2008.

⁴⁴ ATLAS IDH. Instituto Jones Santos Neves. 2010. Vitória. Disponível em http://www.ijsn.es.gov.br/Sitio/atlas/AtlasIDH_06.pdf).

concentrando alguns espaços de lazer dedicados ao funk e uma significativa diversidade de igrejas pentecostais.

Nestes meses de imersão no campo, guardei experiências intensas de estranhamento e reconhecimento. Ao final, uma observação. O espaço é formado por indivíduos e, por isso, é sempre complexo. Assim, o espaço é aqui entendido como o lócus da experiência social. Nesse sentido, Magnani (2003) soa como um alento por também defender a prática etnográfica como importante contribuição na compreensão das formas de sociabilidades múltiplas e complexas.

Proponho a hipótese de que a antropologia tem uma contribuição específica para a compreensão do fenômeno urbano, mais especificamente para a pesquisa da dinâmica cultural e das formas de sociabilidade nas grandes cidades contemporâneas e que, para cumprir esse objetivo, tem à sua disposição um legado teórico-metodológico que, não obstante as inúmeras releituras e revisões, constitui um repertório capaz de dotá-la dos instrumentos necessários para enfrentar novos objetos de estudo e questões mais atuais. O método etnográfico faz parte desse legado e um dos desafios é como aplicar essa abordagem à escala da metrópole sem cair na “tentação da aldeia”. (MAGNANI, 2003, P.85)

Ao defender o método etnográfico -talvez mais próximo de sua expressão mais clássica-, o autor desloca a discussão sobre as culturas populares para o espaço onde ela é realizada, destacando as heterogeneias dos contextos. Concordo com Magnani(idem) quando destaca que, para além das concepções que enxergam os contextos populares como locais da exclusão ou da luta pela resistência, o que se vê são complexas redes de interações:

Não é o conteúdo da cultura popular, do entretenimento ou do lazer o que importa, mas os lugares onde são desfrutados, as relações que instauram, os contatos que propiciam a saída do que a suposta capacidade de liberação da cultura popular ou o poder da ideologia dominante sobre tradições culturais populares, surgia uma questão nova: a da própria existência de uma rica rede de lazer e entretenimento – e suas modalidades de fruição – na periferia urbana da cidade de São Paulo, paisagem habitualmente descrita como uma realidade cinzenta, indiferenciada (hoje se diria o território da exclusão, que é uma outra forma de reduzir as diferenças a um denominador comum, a um fator de homogeneização (Idem, 2003, p. 85).

Em consonância à colocação de Magnani, neste texto apresento o bairro São Pedro por seu caráter “popular”. Essa enunciação traz preocupações teóricas importantes, que me acometeram durante todo o trajeto da pesquisa. Ora, como abordar os modos de vida dos grupos populares sem me resvalar em uma postura simplista, como se os pobres fossem apáticos à espera da redenção? Ou ainda, como fugir de

uma interpretação que se revele moralista ao praticar um denunciamento raso e estéril? Acredito que a autora Cláudia Fonseca possa contribuir com tal discussão.

Relativizar as práticas de pessoas que partilham de nosso universo é questionar nossos próprios valores; é admitir as contradições de um sistema econômico e político que cria subgrupos com interesses quase opostos. Nossa abordagem não deve ser confundida com um relativismo simplista. Procurar compreender certas dinâmicas não significa louvá-las, nem advogar sua preservação. Significa, antes, olhar de forma realista para as diferenças culturais que existem no seio da sociedade de classe — sejam elas de classe, gênero, etnia ou geração; significa explorar o terreno que separa um indivíduo do outro na esperança de criar vias mais eficazes de comunicação (FONSECA, 2004)

A fala de Fonseca (2004) toca em pontos sensíveis. Escrito no início da década de 1980, o belíssimo livro da autora- que trata da honra entre os moradores de uma favela em Porto Alegre- explicitamente afirma o conceito de sociedade de classe. Na verdade, Fonseca prefere pensar em uma lógica interna dos grupos, tendo a classe como categoria de análise.

Compactuo com a autora em muitos pontos. Destaco que se a intenção é buscar a descrição do cotidiano dos modos de vida dos moradores em São Pedro não é possível esquecer um fato óbvio: eles são em sua maioria, assalariados, e assim, embora busque contrapor qualquer determinismo, o conceito de sociedade de classe confirma-se, assim como são confirmadas cotidianamente as contradições capitalistas.

Contudo, uma análise cuja ênfase se encerre unicamente no conceito classe pode incorrer em uma interpretação determinista e frágil. Como afirmado no primeiro capítulo deste trabalho, o conceito de camadas (VELHO, 1999) revela-se mais adequado por abarcar não apenas o aspecto material, mas também o viés simbólico das interações sociais em seus diversos contextos . Ao referir-me a camadas estou enfatizando os estilos de vida, as formas de se compreender e de se experimentar os diversos **níveis** da realidade⁴⁵.

A Cultura popular pode, portanto, no caso de se marcar seu caráter heterogêneo e plural, ser desdobrada em *culturas populares*. Nesse caso, sublinha-se a sua diversidade regional, étnica, ocupacional, religiosa etc. O povo, as camadas e/ou classes populares são focalizados, sob esse ângulo, nos seus diferentes modos de ser e de se expressar. [...] Estaremos, assim,

⁴⁵Agradeço a contribuição de Sandra Costa

lidando com a complexidade e heterogeneidade da vida cultural da sociedade contemporânea, com seus diversos níveis, dimensões e combinações (VELHO,1999, p.65).

Diante de tal complexidade e da preocupação em fugir aos reducionismos, confio no olhar etnográfico como proposta para se compreender essa ambiguidade na análise das camadas populares. Em resumo, a intenção é perceber as dinâmicas simbólicas e materiais do cotidiano, atentando para as especificidades locais. Nesse sentido, a preocupação ao assumir o compromisso de produzir um trabalho etnográfico sobre as camadas populares é encontrar o “tom”, o “clima” específico, tal como aponta Velho (1994):

Quando um antropólogo faz uma etnografia, uma de suas tarefas mais difíceis, como sabemos, ao narrar um evento, é transmitir o clima, o tom, do que está descrevendo. A sucessão dos fatos no tempo, o número de participantes, a reconstituição das interações, são etapas fundamentais mas, quase sempre, fica-se com a sensação e/ou sentimento de que falta algo crucial (VELHO,1994, P. 13).

Reitero, assim, que neste texto o desafio foi possibilitar uma descrição, nos termos de Geertz (1978). Uma interpretação que, mesmo limitada por um olhar enviesado por ser intruso, tenta se redimir ao assumir o seu lugar.

4.1.2 Do “intelectual, artístico e boêmio” ao “popular, ruidoso e familiar”

São apenas 8,5 km entre Jardim da Penha, o bairro em eu morava, e entre São Pedro, o bairro onde fiz a etnografia. No entanto, embora fisicamente pequena, a distância simbólica e material entre as duas localidades é significativa e demonstra diferenciações importantes. É uma separação que vai de um reduto próprio de uma parcela das camadas médias a um contexto marcado por uma sociabilidade supostamente popular (FONSECA, 2004).

É óbvio que tal diferenciação não é absoluta. Entre o popular bairro de São Pedro e o cenário caracterizado por uma moralidade “intelectual, artístico e boêmio”, utilizando aqui a definição de Velho (1998), a qual estava acostumada, existem nuances e ambiguidades que não cabem em estereótipos e generalizações. Considero essa ressalva importante porque a intenção desta etnografia não é destacar o exotismo. É, antes, o resultado de uma busca por colocar em perspectiva um contexto que é familiar a muito dos jovens que ensinaram essa pesquisa e, de muitos modos, desconhecido para a pesquisadora. Como afirma Velho, nem sempre o que está perto significa proximidade:

Surge com nitidez a questão da relação entre distância social e psicológica. O fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes, porém aproximados por preferência, gostos, idiosincrasias. Até que ponto pode-se, nesses casos, distinguir o sócio-cultural do psicológico(...) O fato é que se está discutindo o problema de experiências mais ou menos comuns, partilháveis que permitem um nível de interação específico. Falar-se a mesma língua não só não exclui que existam grandes diferenças no vocabulário mas que significados e interpretações diferentes podem ser dados a palavras, categorias ou expressões aparentemente idênticas (VELHO, 2008, p. 124).

Mudei-me para São Pedro entre dezembro de 2013 e fevereiro de 2014. Em pleno alto verão, acompanhei no bairro as festas de fim de ano, coincidindo com as férias escolares. Como muitos habitantes, morei em uma casa interligada a outras, um “puxadinho” em expressão corrente. Na verdade, a casa formava um pequeno edifício, evidenciando o processo de **urbanização** vivido no local local. (ver figura 1 e 2)

Figura 1: Casa onde morei



Fonte: arquivo pessoal da autora

Figura 2: Rua Nova Palestina



Fonte: arquivo pessoal da autora

De fato, o bairro apresenta-se bastante distinto da imagem, por vezes, estereotipada, e mesmo estigmatizada, que advém dos primeiros anos da ocupação. A associação da localidade à miséria absoluta, ainda presente no imaginário de muitos, não se confirma, mas guarda raízes históricas.

Fruto de intenso processo de ocupação por migrantes, a região onde hoje se localiza São Pedro fora palco de intensos conflitos pela posse da terra ainda nos anos da década de 1970. Nos anos posteriores, o processo de ocupação se ampliou, chegando até a grande área de manguezal que cobria a região. Posteriormente, formou-se um grande depósito de lixo, do qual os moradores da área encontraram uma fonte de renda.

Esse processo de migração para a região ocorre de forma muito acelerada, uma vez que a atração não era tão somente por moradia, mas por fonte de renda nas toneladas de lixo despejadas por dia em São Pedro III. Segundo relatório da Prefeitura Municipal de Vitória já em 1983, há uma saturação populacional nos bairros São Pedro III e IV. A paisagem se altera

profundamente, sendo o verde da vegetação de manguezal substituído pelas cores dos barracos sobre as palafitas e o lixo⁴⁶.

Figura 3: crianças brincam em palafitas sobre o mangue



Fonte: página Grande São Pedro Vix do facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.608555009158817.1073741828.608539072493744&type=3>

A urbanização da região ocorre na entre as décadas de 1980 e 1990, com o aterramento do mangue, a legalização fundiária e a construção de uma usina de lixo.

Ao final do período de junho de 1991 a dezembro de 1992 já havia sido aterrado grande parte de São Pedro V e VI, num total de 445.149,10m³ de aterro e 2.291,46m³ de enrocamento, viabilizados através de empréstimos da Caixa Econômica Federal e recursos próprios da administração municipal.(...) Os reassentamentos visavam, além da preservação do manguezal, a reordenação espacial das residências, em virtude do planejamento estratégico adotado para a área. Dentro desse projeto foi delimitado o tamanho máximo do lote – 150m² – e foram construídas casas-modelos de 48m², a fim de orientar os moradores na utilização espacial de seus novos terrenos.(...). Distintas tecnologias foram utilizadas nesses aterros: em Nova Palestina houve a complementação com argila onde já havia lixo ou inteiramente com argila nas áreas de mangue e em Resistência utilizou-se resíduos da Usina de Lixo e entulhos, alternadamente⁴⁷

Atualmente, a região é subdivida em cinco áreas, formando os bairros de São Pedro I, II, III, IV e V. Toda a área é cortada por uma Rodovia, a Serafim Derenzi. Ao lado da estrada se localiza um vigoroso circuito comercial, composto por loja de roupas, supermercados, padarias e academias, lembrando um centro urbano.

⁴⁶ PREFEITURA DE VITÓRIA. Vitória em dados. Secretaria de Gestão Estratégica/Gerencia de Informações Municipais. Vitória. Ano:2012 Disponível em: <http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/bairros/regiao7/resistencia.asp>.

⁴⁷ PREFEITURA DE VITÓRIA. Vitória em dados. Secretaria de Gestão Estratégica/Gerencia de Informações Municipais. Vitória. Ano:2012 Disponível em: <http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/bairros/regiao7/resistencia.asp>

“Próspero, o centro comercial de São Pedro lembra o quão pujante é a ascensão econômica da “famosa” classe C. Observo, porém, algumas singularidades. Destacadamente numerosos são os salões de beleza voltados para cabelos crespos. Percebi muitas lojas, cujos nomes, não escondem a influência evangélica. “Manancial”, “Adonai”, “Rainha Esther” são alguns dos estabelecimentos que se dedicam exclusivamente à venda de roupas para o público religioso. De igual modo, noto em outras lojas a oferta de produtos que vestem e adornam os frequentadores dos bailes funk. Neste dia, não resisti ao ímpeto. Sob a desculpa de utilizá-los para incursões no campo, comprei, em estabelecimentos distintos, um vestido em uma loja “evangélica” e uma blusa para o baile. Em uma tentativa de racionalização, pontuo o quanto a moda e o consumo estão ligadas às opções identitárias”⁴⁸.

Na descrição acima, cometi uma imprudência ao mencionar a classe C. Graduar por letras os segmentos sociais pode ser um importante indicador para estudos econômicos, mas se mostra equivocada como categoria sócio-cultural. Além disso, como já dito no primeiro capítulo, o próprio conceito de classe apresenta debilidades por sugerir uma homogeneização quanto aos modos de vida e por menosprezar as dinâmicas das redes de circulação mais amplas (VELHO,2006).

Porém, ao referir-me à “classe C” invoco num fenômeno evidenciado primeiramente a partir da ascensão econômica de uma parcela da população brasileira. Utilizando o pragmatismo necessário dos economistas, a fundação Getúlio Vargas, em Neri (2010), informa que pertencem à classe C aqueles que têm renda mensal de R\$1.734,00 a R\$ 7.475,00. Tais estudos apontam também que em 2003 o Brasil contava com 65,8 milhões de pessoas nessa faixa. Em 2009, o número passou para 94,9 milhões.

Mesmo ponderando sobre a debilidade da renda como indicador parece-me que em São Pedro essa ascensão foi sentida de modo muito evidente, como demonstra a força de seu centro comercial. Atesto que, após alguns anos sem visitar o local, me espantei com tamanho crescimento.

Não é a intenção aqui aprofundar a ampla discussão teórica sobre consumo. No entanto, pondero mais uma vez que, mesmo que cada trajetória seja única, ela também é tributária de um contexto sócio-simbólico específico. Sobre essa questão, limito-me a descrever que no bairro pesquisado, mesmo em regiões mais precárias, onde muitas casas ainda são de madeira, percebi que produtos, entre os quais, o celular, e o computador, estão presentes no cotidiano dos moradores. Destaco que

⁴⁸ Informação obtida no diário de campo realizado em 15 de dezembro de 2013.

em toda a região o acesso à internet (sistema *Wi-Fi*) é ofertado gratuitamente pela Prefeitura e, principalmente entre os jovens, as interações virtuais são intensamente utilizadas.

“Observei que durante o culto alguns jovens presentes utilizavam os celulares para conversas virtuais, esforçando-se muito pouco em esconder a prática”⁴⁹

Contudo, devo sublinhar uma obviedade: São Pedro não é homogêneo. Há diferenciações importantes. Há áreas mais prósperas e com infraestrutura que lembram os bairros mais abastados da cidade e há áreas mais precárias, revelando deficiências em saneamento básico. Exemplo é que do outro lado da avenida há um Morro⁵⁰, Conquista. A localidade, com infraestrutura visivelmente mais precária em comparação às residências do outro lado da Rua, revelam todos os sinais que lembram a favelização (Zaluar, 2000). Entrecortada por uma escada quase intermitente, os sinais de precariedade se acentuam à medida que subimos. Em conversa com os moradores da área “plana”, percebi uma **estigmatização** do Morro lembrado como local “perigoso” e “carente”.

4.1.2 O Morro Conquista

A região pesquisada apresenta um corte espacial que se traduz em uma distinção material e simbólica. De um lado da Rodovia Serafim Derenzi encontra-se o bairro São Pedro, com todas as suas subdivisões e especificidades. Do outro lado, um Morro delimita a região de Conquista. Com algumas casas em madeiras e com uma infraestrutura visivelmente mais precária do que a região “plana”, o Morro apresenta os sinais claros de favelização. A ausência de asfaltamento evidencia logo ao primeiro olhar a precariedade da região. Há que se destacar, porém, a bela vista da baía de Vitória.

“A primeira vez em que visitei o local, o Morro Conquista, o fiz para visitar um entrevistado. Ao chegar, conheci algumas das crianças que brincavam num campo de futebol improvisado. Um dos meninos, Pedro, não aparentava mais que sete anos. Perguntei se gostava de morar ali. Sua resposta foi cortante: “Mais ou menos. Tem muito tiro às vezes”. Questionei se era a polícia que

⁴⁹ Informação obtida em diário de campo realizado em 07 de janeiro de 2014.

⁵⁰ A Prefeitura de Vitória substitui a palavra Morro dos nomes das localidades pela palavra Alto. No entanto, os moradores referem-se ao seu local de moradia como Morro. “Meu morro”, “o morro é uma bênção” foram algumas das frases ouvidas durante a pesquisa

atirava. “Não é muito não. É mais os meninos mesmo . Por causa de maconha”. Perguntei se conhecia a pessoa que procurava. Prontificou-se de imediato a me acompanhar. “Não é bom a tia ir sozinha”, aconselhou. Naquele momento, possivelmente por estar impregnada por minhas concepções próprias das camadas médias, não pude deixar de me compadecer pelo pequeno Pedro, cuja vida parecia se diferir tanto do protegido cotidiano das crianças com as quais convivia. Poderia pensar sobre sua desenvoltura, destacando sua inteligência, mas, envergonhada de minha ignorância, me atemorizei ao lembrar dos terríveis índices de violência e homicídios que acometem jovens negros e pobres⁵¹.

Figura 4: Escadaria do Morro Conquista



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Figura 5: comércio



Fonte: arquivo pessoal da autora

Foi no Morro Conquista que conheci algumas pessoas, cujas trajetórias serão apresentadas nesta pesquisa. Conquista é o bairro dos pobres entre os pobres. Na localidade, estamos falando de um segmento social mais pauperizado do que os demais moradores de São Pedro. É possível que entre os moradores se encontrem similaridades com o “perfil” traçado por Fonseca (2004) para descrever a população da Vila do “Cachorro Sentado”.

Em termos teóricos, essa população representa o que chamamos subproletariado, essa parcela da classe operária que, num dado momento, não está apta para os empregos disponíveis ou constitui um excesso, em relação às demandas da produção industrial. Algum momento, rechaçados com brutalidade por parte de um patrão em potencial. Para os “bons” empregos (garçom, contínuo, vendedor, etc), três quartos das pessoas não têm a “boa aparência” estipulada nos anúncios de jornal; se chegam a ter roupas decentes, ficam-lhes as marcas indelévels da cor da pele ou da maneira de falar (FONSECA, 2004).

Foi entre esses moradores - portadores das tais marcas indelévels - que compartilhei alguns dias no campo. Foi entre eles que percebi, em parte, a forma como a violência entre os jovens pobres e negros é vivenciada no cotidiano.

⁵¹ Informação obtida em diário de campo realizado em 07 de janeiro de 2014.

No Morro, os jovens são numerosos e visíveis. Os encontrei nas rodinhas de conversa localizadas por toda a escadaria que dá acesso às vielas. Inicialmente, a minha intenção era me encontrar com os jovens na Praça. No entanto, fui desaconselhada. “Tem muita bala perdida. Antes ia muito lá (na Praça). Mas agora não”⁵², afirmou Amanda, de 14 anos.

Encontrei a “funkeira” Amanda em culto pentecostal (tal fato será detalhado em capítulo posterior). Por seu intermédio, conheci seus amigos, dois dos quais, um com 13 e outro com 16 anos, não escondiam que atuavam no tráfico. Não detalharam qual era a participação e não achei adequado tentar inteirar-me. Os jovens descreveram que por conta de suas atividades não podem sair do Morro. Passavam seus dias “reclusos” na área “protegida”.

Amanda, no entanto, estava livre para apreciar o funk em vários bairros da cidade. Confessou que seu namorado também não podia sair do Morro e que, por isso, frequentava os bailes sem sua presença. Dizendo-se “fã” de todos os estilos de funk, inclusive o “proibidão”, a jovem revelou que seu “grande sonho era ser delegada”. Tal afirmação causou surpresa expressa no diário de campo:

“Quer dizer que a menina fã de “proibidão”, cujo namorado é traficante, sonha em ser delegada?! Refletindo agora, percebo que embora pareçam universos distintos, a vida dos jovens moradores das favelas e o universo de atuação das polícias são compartilhados, se complementam. Mais uma vez, a prova da complexidade das relações de poder; mais uma vez, a insuficiência dos maniqueísmos”⁵³.

Infelizmente não me foi possível aprofundar sobre como a dinâmica do narcotráfico se insere no cotidiano dos moradores, principalmente entre os mais jovens. No entanto, pude perceber a existência de um “ethos” específico, que obviamente se relaciona com as visões de mundo e ao campo de possibilidades (Velho, 1994) dos moradores. Durante a pesquisa, muitos dos jovens me relataram como a violência é vivida cotidianamente:

⁵² Informação verbal obtida em 15 de janeiro de 2011

⁵³ Informação obtida em diário de campo realizado em 14 de janeiro de 2014.

“Semana passada, um moleque foi baleado na minha Rua. Levou três tiros, mas não morreu. Só ficou cego. Foi Deus porque tem gente que leva só um tiro e morre”⁵⁴

Eu cresci com meu irmão mexendo com arma. Pra mim era normal”⁵⁵

Na conversa com Amanda e seus amigos, uma expressão desses ethos foi assim apresentada:

O Jorge(amigo em comum) disse que vai aceitar Jesus. Duvido! O maior sonho dele sempre foi ser gerente (do tráfico). Agora que ele conseguiu não vai largar tudo que conquistou pra entrar pra igreja⁵⁶

Novamente, recorro às palavras de Regina Novaes:

Por outro lado, outra rede internacional - a do chamado narcotráfico - também interfere no "estar no mundo" dos jovens de hoje. Para além do fato de um indivíduo consumir ou não consumir, distribuir ou não distribuir drogas ilícitas, como vive nesta geração, ele convive com os efeitos desse "grande negócio lucrativo" e, também, com as consequências das políticas de proibição que produzem efeitos perversos nas áreas pobres das cidades, combinando-se com a corrupção e a violência policial. Ou seja, as características do mundo de hoje interferem nas possibilidades e identidades juvenis e no conteúdo dos conflitos e consensos presentes nas relações intergeracionais(NOVAES, 2006, p.120).

Com tudo isso, percebi entre os jovens com quem pude conversar um sincero apego e sentimento e identificação ao local de moradia. Mais uma vez, concordo com Dayrell (2007) ao destacar o valor simbólico do local de moradia na vida dos jovens das periferias:

Para eles(jovens), a periferia não se reduz a um espaço de carência de equipamentos públicos básicos ou mesmo da violência, ambos reais. Muito menos aparece apenas como o espaço funcional de residência, mas surge como um *lugar* de interações afetivas e simbólicas, carregado de sentidos (DAYRELL, 2007, p.1112).

⁵⁴ Entrevista com Túlio, morador de Vila Nova de Colares, realizada em outubro de 2013

⁵⁵ Entrevista com Luana, moradora de Feu Rosa. Realizada em de novembro de 2013.

⁵⁶ Entrevista com Amanda, moradora de Conquista. Realizada em janeiro de 2014.

4.2.3 As mulheres, as conversas e as fofocas

Voltando e a falar sobre a parte de plana do bairro, observa-se que, à medida que nos distanciamos da Rodovia, adentrando às vias e vielas, percebe-se uma mudança da paisagem em relação ao Centro comercial. No bairro, as crianças ainda brincam de queimada e pique nas Ruas. Jogam o “típico” futebol improvisado, sempre interrompido pelo trânsito imprevisível dos carros.

Com base em vínculos de vizinhança, coleguismo, procedência, de trabalho, estabelece uma forma de sociabilidade pais aberta e voltada á família, porém menos formal e mais próxima do cotidiano que a ditada pelas normas abstratas e impessoais da sociedade mais ampla. É no âmbito do pedaço que se vive e compartilha toda sorte de vicissitudes que constituem o dia-a-dia, nos momentos de lazer, devoção, participação em atividades comunitárias e associativas, troca de favores e pequenos serviços; e também dos inevitáveis conflitos, disputa (Magnani, 1998, p.10).

Há também muitos bares, frequentados por homens de meia idade e pouquíssimas mulheres. Inevitável destacar o texto de Salém (2006), no qual observa nas camadas populares a tendência à circulação masculina entre os espaços públicos e entre as mulheres, um apego maior ao espaço doméstico:

Também importante para a minha argumentação é a notável sintonia entre a "ambiguidade estrutural" masculina em relação ao doméstico e sua vocação à circulação, à impermanência e/ou ao "desapego". Dessa perspectiva, a compulsão masculina à circulação afirma-se como uma inclinação moral prevista, senão estipulada, pelo próprio modelo. Duarte sugere que a matrifocalidade das classes trabalhadoras "poderia ser melhor compreendida sob o ângulo dessa ambiguidade masculina" (1986:177) (...)E, de fato, também a correlação entre feminino e vínculo — e/ou a relacionalidade como atributo simbólico mais tipicamente feminino — é da ordem do constrangimento, mais do que da exceção ou da eleição. Enquanto a socialização dos homens veicula uma ambiguidade com relação ao doméstico, a das meninas refrisa seu valor: longe de sofrerem uma "expulsão" da casa, elas são nela retidas, seja por meio do controle familiar, seja porque elas continuam responsáveis pelas tarefas domésticas, mesmo quando trabalhando fora. A mulher permanece, portanto, "interna e privada, imbricando-se de maneira inextricável com o próprio sentido da casa" (Duarte 1986:177) — e pode agregar-se do vínculo, da permanência, da continuidade, da relacionalidade. Elucida-se assim sua qualidade de "apegada", e o porquê de o vínculo e o valor-família serem mais afinados ao feminino do que ao masculino (SALÉM, 2006, P. 426).

Não é pretensão aqui falar sobre as concepções de gênero das camadas populares. O que gostaria de destacar são as relações sociais travadas no contexto externo. Durante os primeiros dias morando no bairro notei que era explicitamente observada em meus “passeios de incursão”. Novamente, forcei-me a uma comparação entre os modos de ver e viver de um bairro popular e entre um bairro das camadas médias.

Enquanto em Jardim da Penha há um visível esforço por uma atitude impessoal, nos termos de Simmel (1979), nas Ruas de São Pedro há uma tendência oposta, uma busca pela familiaridade e uma abertura ao contato. Tal atitude me foi perceptível desde o primeiro momento. Algumas vezes não precisei chegar às pessoas. Ao contrário, os moradores vieram até a mim, ou quando fora necessário interpelar alguém para algum questionamento, a resposta fora sempre fácil.

Os moradores mostraram-se significativamente assertivos, revelando a mim fatos que considerava íntimos com uma instigante “naturalidade”. Essa familiaridade se observava em muitos contextos. Em algumas padarias onde ainda se “anotam” as compras na velha prática do fiado, nas igrejas, nos salões de beleza... As pessoas se conhecem pelos nomes e apelidos.

Não há nada tão oposto aos não-lugares da modernidade, tão bem percebidos por Marc Augé (1994), quanto os bairros de trabalhadores, espécimes perfeitos desta criação conjunta do antropólogo e seus nativos a que, segundo o mesmo autor, reservamos o termo “lugar antropológico”, ou seja, “o princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem os observa (GUEDES, 2008).

Não quero dizer que tal proximidade não resulte em conflitos. A “fofoca” é uma prática corrente e, muitas vezes, ruidosas discussões são “resolvidas” publicamente nas Ruas. Essa categoria, aliás, merece ser discutida. Presente em muitos discursos, a fofoca foi lembrada por muitos moradores com os quais pude conversar como um dos “lados ruins” do bairro.

Elias e Scotson (2000) entendem a fofoca como uma forma de reforço dos valores do grupo. Os autores, na clássica distinção entre estabelecidos e *outsiders*, destacam as “blame gossips”, que são depreciativas, e as “pride gossips”, que tendem a celebrar e elogiar as pessoas comentadas.

Os mexericos de censura apelavam mais diretamente para o sentimento de retidão e virtude daqueles que os transmitiam. Mas traziam também o prazer de permitir que se falasse com terceiros sobre coisas proibidas que o próprio indivíduo não devia fazer. E a conversa, muitas vezes, soava como se, para a imaginação dos boateiros, fosse excitante pensar por um momento que eles mesmos pudessem ter feito o que não convinha — ‘*imagine* só, uma coisa dessas!’ —, sentissem o peso do medo e da culpa que sentiriam se praticassem tal ato, e rapidamente tornassem a cair em si, radiantes e aliviados, com a sensação de que ‘não fui eu!’ (Elias e Scotson. 2000,p. 124)

No mesmo sentido, Gluckman (1963) destacou a fofoca como elemento de fortalecimento do grupo, fornecendo sentimento de pertença ao afirmar e expressar as normas (GLUCKMAN, 1963, p. 186-187).

Entre os interacionistas, a fofoca foi analisada nas relações face-a-face. Goffman (1985) destaca que as fofocas servem para atualizar a **fachada pessoal** (Goffman, 1985, p.31), ou seja, a aparência e os atributos pessoais transmitidos por alguém. É por meio das fofocas que o **desempenho** (idem) individual pode ser avaliado e atualizado.

Durante o período de campo em São Pedro, observei que, no cotidiano, a movimentação nas ruas começa cedo. A partir das cinco horas da manhã é possível observar o fluxo de moradores a caminho do trabalho. Observei essa circulação em um dos pontos de ônibus do bairro. Percebi que os primeiros profissionais a se dirigirem aos empregos são as empregadas domésticas. Notei principalmente que conversas, geralmente em tons jocosos, versavam sobre os problemas cotidianos de trabalho e sobre a vida pessoal das patroas. A partir das sete horas outros profissionais, a maioria mulheres jovens, também se dirigem aos pontos de ônibus.

Nas ruas dos bairros, o comércio abre as portas a partir das oito horas. Nas calçadas perceber-se a movimentação das donas de casa ao limpar os quintais. A partir das 10 horas, a movimentação das ruas diminui. Com exceção das músicas vindas de um ou outro carro, o silêncio raramente é quebrado.

Às tardes, as calçadas das Ruas eram forradas por lençóis e almofadas, ocupadas por mulheres e muitas crianças. Descobri que algumas eram “cuidadoras”, expressão de grupo que descreve a atividade das mulheres que cuidam dos filhos dos vizinhos que “trabalham fora”. Ciente do meu status de *outsider*, me apresentei como vizinha-pesquisadora. Ao informar o tema da pesquisa, a conversa se intensificou. Soube de muitos casos de jovens que se adequavam ao perfil da pesquisa e, claro, sobre fatos da vida de pessoas que não estavam presentes.

Descobri termos como “crente-Raimundo”, expressão para designar aqueles que estão “metade na igreja e metade no mundo”. Por ter sido um contato muito restrito, não me arriscaria a tecer grandes análises sobre tais práticas interativas. Mas se observei e vivenciei a “fofoca” como uma forma de controle social, no sentido de Gluckman (1963) e Elias (2000), devo dizer que essas conversas se aproximam

também ao conceito de relações jocosas (Radcliffe-Brown, 1952, p. 90). Utilizando os termos do autor, essas relações jocosas podem ser simétricas, nas quais “cada uma das pessoas provoca a outra. Na outra variedade, a relação é assimétrica; A faz graça à custa de B e B aceita a provocação com bom humor, mas sem retaliação” (Ibidem, 1952, p.90). De fato, entre muitos risos, as mulheres comentavam sobre os cabelos e as roupas umas das outras, além de fatos desabonadores.

Com certa estratégia de pesquisa, lembro-me ter comentando que na noite anterior havia visto uma idosa caminhando tranquilamente na Rua. Disseram que o bairro era tranquilo. “Se mexerem, todo mundo sabe”.

Ao relembrar o tempo passado entre as mulheres na calçada da Rua Palestina de São Pedro V, inspiro-me também de Goffman (1985)

Parece não haver nenhum grupo que não tenha um estoque preparado desses jogos, fantasias e contos que servem de aviso, para serem usados como forma de humor, recursos catárticos para a ansiedades e sanção destinada a persuadir os indivíduos a serem modestos nas suas pretensões e razoáveis nas expectativas projetadas. (GOFFMAN, 1985, p. 22).

Novamente recorro a Fonseca (2004) para destacar um aspecto. Em São Pedro, fofocar é depreciativo. Embora, como já comentado, muitos afirmem ser vítimas dos comentários maldosos, poucos admitem fazê-los. De fato, a **reputação** de fofoqueira parece ser um atributo feminino. Fonseca vê nessa condição uma forma de exercício de poder pelas mulheres.

Como se as palavras que atingem a imagem pública de uma pessoa tivessem a força mágica de feri-la fisicamente.⁵⁷ Essa perspectiva faz sobressair o poder das mulheres porque, ainda que os homens tenham uma capacidade superior de violência física, as mulheres são as principais manipuladoras da reputação. Elas constroem as reputações, não no sentido passivo tal como o encontramos em algumas sociedades mediterrâneas, onde o comportamento sexual das mulheres é o pivô da honra familiar, mas antes de maneira ativa, através da fofoca, domínio feminino por excelência. O discurso feminino torna-se mais importante na medida em que o discurso masculino procura ser modesto até o ponto de um homem negar suas qualidades. Este contará piadas sobre sua própria ociosidade, seu mau-caráter, sua prodigalidade, sempre à espera de que a mulher o contradiga e afirme que ele é bom trabalhador, pai afetuoso e marido generoso (FONSECA, 2004)

Essa breve incursão no grupo das mulheres nas calçadas, tão conhecedoras das reputações de seus vizinhos, trouxe-me algumas inquietações. Lembrei-me imediatamente dos estudos de Duarte sobre as camadas populares. Dialogando com Dumont (1985), o autor observa que nas “classes trabalhadoras”⁵⁸ a noção de “**pessoa**” (Dumont, 1985) se sobressai sobre a noção de indivíduo, este, próprio dos segmentos mais modernizantes da sociedade (Duarte, 1986). Analisando a categoria “nervoso”, Duarte pontua a existência de um “nódulo ideológico” que liga a pessoa à identidade social, uma identidade-valor.

Foi nesse sentido, por exemplo, que defendi a adoção da categoria ‘perturbações físico-morais’ para designar congregadamente a área dos fenômenos humanos que na nossa cultura individualista segmenta em ‘doença mental’, ‘possessão’, ‘transe’, ‘distúrbio psíquico’, ‘distúrbio psicossocial’, ‘somatização’ etc. O qualificativo ‘físico-moral’ procurava justamente reconstituir o caráter de vínculo ou mediação de que esses fenômenos se cercavam nas relações entre a corporalidade e todas as demais dimensões da vida social, inclusive, e eventualmente, a espiritual ou transcendental. (DUARTE, 1986, p. 21-22)

Assim há um predomínio nas camadas populares da ideologia hierárquica/holista sobre os valores individualistas. Para Duarte (1986) o que se configura entre holismo e individualismo é uma relação, na qual o individualismo é englobado pelos valores hierárquicos. Em palavras bem simples, entre os grupos populares, os sujeitos tendem a seguir uma lógica hierárquica, focada no valor de pessoa diferente dos indivíduos de outros segmentos sociais. O que ocorre é a preeminência (englobamento) do valor de grupo e da comunidade em oposição aos valores individualistas das camadas médias. Ressalva-se, contudo, que tais valores pertencem à dimensão do ideal. Assim, não se refletem necessariamente nas práticas. Para Duarte (1986), nessa relação entre englobante e englobado existe a noção de valor e situação, que são ambivalentes e constantemente “atualizados” nas relações cotidianas.

[...]é preciso atentar porém para o fato de que essa ‘totalidade’ não se confunde imediatamente com o real ou a experiência social. Cada totalidade de significação (nesse sentido lógico e estrito) encontra o seu próprio e específico ‘nível’ dentro da vida social, devendo, portanto, estar por sua vez

⁵⁸Novamente, o caráter de “classe “ de Duarte. Classe trabalhadora seria diferente classe popular. A categoria “classes populares” evocaria uma imprecisão quanto ao termo povo, o qual opondo-se às elites não está referido necessariamente aos pobres ou, por um sentido mais positivo, aos trabalhadores.

situada em uma outra totalidade, de nível e sentido diferente (DUARTE, 1986, p. 41-42)

Pude notar essa teorização de Duarte sobre a prevalência dos valores hierárquicos nos grupos populares em muitas ocasiões durante o período de campo. O exemplo das conversas das mulheres foi uma forma de explicitar tal percepção ao notar em suas valorações, o forte sentido de coletividade, representada pela vizinhança e nos laços de solidariedade.

Guedes (2008) localiza nessa ambivalência entre hierarquia e individualismo uma configuração de complexas e amplas redes de parentesco contrastando, ao mesmo tempo, com a valorização da família nuclear, formada pelo casal e pelos filhos.

Esta paisagem é, de certo modo, a forma visível assumida pela valorização simultânea da organização nuclearizada da família e das redes de parentesco e vizinhança que alargam as relações da família. Considerando, com Elizabeth Bott, que “o meio social imediato de uma família urbana consiste em uma rede e não em um grupo organizado” (Bott, 1976, p. 211-212), destacando, nesta generalização, a inexistência de grupos organizados englobantes das famílias nucleares, é necessário compreender como se formam estas redes, em cada caso, ou seja, quais são os princípios de recrutamento considerados como relevantes e, ainda, quais são as formas específicas assumidas por estas relações sociais (GUEDES, 2008).

No entanto, avalio como necessária a ponderação de Velho (1981), pontuando também a relação de circunstancialidade entre valores individualistas e holistas na constituição desses sujeitos nas camadas populares.

A experiência de mobilidade social, a ascensão ou descenso introduz variáveis significativas na experiência existencial seja de pessoas oriundas da classe trabalhadora ou da classe média que são forçosamente diferentes de uma situação de estabilidade e permanência. Por outro lado, o contato com outros grupos e círculos pode afetar vigorosamente a visão de mundo e estilo de vida de indivíduos situados em uma classe socioeconômica particular, estabelecendo diferenças internas (VELHO, 1981, p. 20).

Desta forma, acredito ser pertinente analisar outro termo utilizado algumas vezes aqui, o conceito de periferia. Assim, como popular, periferia é uma categoria, cuja qualificação é extremamente difícil. Nas palavras de Regina Novaes, mais do que um sentido puramente geográfico, periferia refere-se a formas de sociabilidades específicas.

Certamente "periferia", aqui, não tem o sentido meramente geográfico. Trata-se da nomeação de uma identidade construída nos últimos anos e que tem efeitos nos estilos, estéticas, vínculos sociais e laços afetivos

das trajetórias de uma parcela dos jovens de hoje (NOVAES, 2006, p.116).

Magnani também compartilha da concepção de Novaes ao pontuar o “ethos periférico”

Ser da “periferia” significa participar de certo ethos que inclui tanto uma capacidade para enfrentar as duras condições de vida, quanto pertencer a redes de sociabilidade, a compartilhar certos gostos e valores (MAGNANI, 2006, p. 39).

Da experiência e do convívio no campo, posso destacar que a localidade sugere uma **região moral** (Park, 1979). Nos termos de Sandra Costa:

Região moral no qual o código de conduta vigente impõe sanções sociais aqueles que lhe desrespeita. Fato sabido é que toda comunidade constrói uma linguagem simbólica própria, estabelecendo padrões morais de comportamento, com regras sociais definidas (COSTA, 2006, p. 91)

Mas se essa região moral reflete um conjunto de valores que enfatizam a ideologia hierárquica, acredito que a sociabilidade em São Pedro possibilita uma atitude “anti-blasé”. Utilizo o termo baseando-me em Simmel, que definiu a categoria blasé para identificar a forma como as relações sociais se configuram na metrópole. Devido ao excesso de estímulos e à agitação, as pessoas adquirem uma postura de indiferença e de inércia:

(atitude blasé) é a incapacidade de reagir a novos estímulos com as energias adequadas (...) que associada à economia monetária, a essência da atitude blasé encontra-se na indiferença perante as distinções entre as coisas (...) não são percebidas como significantes (SIMMEL, 1997, p. 35.)

Em São Pedro, no entanto, devido às relações próximas, às redes de parentesco e aos valores hierárquicos, tal atitude indiferente não se confirma. Ao contrário, há uma ênfase na familiaridade e na proximidade. Não proclamo aqui a inexistência da diversidade de domínios simbólicos nas camadas populares. No entanto, por mais que sejam diversos, os estímulos são conhecidos e reconhecidos. Assim não há como falar em blasé, mas em seu sentido oposto.

4.1.4 Os jovens e os jovens pentecostais

Caminhar São Pedro é caminhar também entre jovens. São a maioria nas Ruas⁵⁹, formando rodinhas de conversas, principalmente nos fins de semana. Vestem-se modestamente: os meninos não usam camisas e as meninas, blusas e shorts. Marília Spósito comenta essa sociabilidade exercida no espaço da Rua:

As novas formas de sociabilidade que se gestam entre os jovens, moradores dos bairros periféricos das grandes cidades, nascem principalmente da socialização no mundo da Rua, suas esquinas e pontos de encontro, onde desenvolvem relações de amizade e lazer, enfrentam os mecanismos da violência urbana e vivem, na luta pela sobrevivência, o confronto diário com os aparelhos repressivos. Neste espaço buscam construir identidades coletivas e diversas modalidades de sociabilidade. Algumas formas de ação reúnem atividades expressivas em torno da música (SPÓSITO, 1993, p.1).

Observei, contudo, que o “fluxo” de jovens aumenta durante a noite, a partir das 20 horas. Nas Ruas, bem mais vazias do que durante o dia, os jovens saem, a grande maioria com celulares. Percebi que a Praça do bairro era um local de encontro importante. Nessa Praça, os jovens conversam, namoram, praticam seus jogos jocosos.

Munidos de aparelhos como celulares e *ipods*, o funk é o som predominante. Mas não só ele, o *hip hop* e mesmo o rock também se faziam presentes. Novamente, as ponderações de Spósito:

Se há uma desestruturação de algumas das experiências cidadinas pela atomização das práticas simbólicas e declínio de alguns centros comuns de consumo como cinema e teatro, os grupos e bandos juvenis compensam “a atomização e a desagregação das grandes urbes, oferecendo a possibilidade de pertencimento aos grupos: ante a perda de expectativas em relação à escola e a estreiteza do mercado de trabalho, nascem outras formas de socialização e de acesso aos bens de consumo (SPÓSITO, 1993, p. 172)

Posso dizer que a Praça forma uma **mancha**, no sentido Magnani:

A mancha é mais aberta, acolhe um número maior e mais diversificado de usuários, e oferece a eles não um acolhimento de pertencimento, mas, a partir da oferta de determinado bem ou serviço, uma possibilidade de encontro acenando, em vez da certeza, com o imprevisto: não se sabe ao certo o que ou quem se vai encontrar na mancha, ainda que se tenha uma ideia do tipo de bem ou serviço que lá é oferecido e do padrão de gosto ou pauta de consumo dos frequentadores. (MAGNANI, 2004. p.)

⁵⁹ A observação participante foi realizada no período de férias escolares.

Exemplo outro dessa sociabilidade exercida pelos jovens no bairro são os “rockezinhos”, encontros festivos realizados nas quadras ou na área dos Centros Comunitários:

“(rockezinho) é assim..Tem festa de quinze anos, a gente arruma tudo, coloca luzes. Só toca funk. Tem pagode às vezes, mas é mais funk, muito mais”(Informação Verbal)⁶⁰

No entanto, como afirmado muitas vezes neste trabalho, as sociabilidades juvenis são múltiplas. Um exemplo de diferenciação ocorre com os jovens pentecostais. Ser jovem e pentecostal implica em seguir condutas e visões de mundo específicas resultando em um diferenciador moral (PAZ, 2012). Tal diferencial relaciona-se principalmente à rejeição à vida secular pregada pelas congregações. Talvez por esta razão não tenha observado pentecostais entre os encontros na Praça ou nos “rockezinhos”. Como dito no capítulo anterior, a teologia pentecostal enfatiza a oposição ao mundanismo, visto como as atitudes como nocivas à vida cristã. Como exemplo, trago alguns preceitos adotados pela “Deus é amor”, uma denominação considerada rígida entre os próprios pentecostais. De acordo com a credencial do membro da igreja, folheto que contém a sistematização das regras da denominação, são proibidos o uso de calça por parte das mulheres, a frequência a piscinas e o uso de maquiagem e sapatos de saltos (MENDONÇA, 2009, p.84).

Assim, ser jovem e pentecostal significa participar e receber as mesmas referências dos demais e interpretá-las a partir de um ethos religioso bastante específico. Nas palavras de Maria de Fátima Paz:

Por fim, exige-se um disciplinamento da mente e do corpo, de modo que em cada gesto, na forma de vestir e de falar, se demonstre que se trata de alguém “separado do mundo”. A percepção do “ser diferente” apresenta distintos acentos, destacando-se a noção de separação “do mundo”, vista como algo positivo e superior ao que vivenciam os/as demais jovens, com a contínua afirmação que se é “normal” apesar da diferença. De qualquer forma, também se vivenciam situações e conflitos comuns aos jovens de hoje, já que também se comunga, num amplo sentido, de uma realidade similar enquanto juventude (PAZ, 2012, p.84).

Numa espécie de grupo focal, mantive conversas com um grupo de jovens de uma das igrejas “Deus é amor” do bairro São Pedro V. Eram oito meninos. Apenas dois deles haviam aderido à igreja. Os demais eram crentes de berço. As tarefas exigidas

⁶⁰ Entrevista com Raquel, moradora de São Pedro V, realizada em janeiro de 2014.

pela religião tomavam bastante do tempo dos jovens. Os cultos eram quase diários e eles participavam de um “ministério”, responsável por animar os encontros. Alguns deles aprenderam a tocar instrumentos musicais por conta das atribuições religiosas. Disseram que participavam de muitos encontros de lazer, entre os quais, os retiros, que são passeios coletivos, geralmente em locais cercados pela natureza.

Questionei se eles se consideravam “diferentes” dos outros jovens. Ou ainda se sofriam preconceitos por partes dos demais. A resposta de uma das meninas foi significativa: “Somos normais. Só que tivemos a experiência com Deus desde cedo. Muitos admiram nossa postura e nos procuram quando precisam”(Informação verbal)⁶¹.

Tal resposta me fez atentar para um fato que até então havia percebido de forma difusa: o ethos e o modo de vida pentecostais possuem uma legitimidade moral muito forte entre os moradores. Algo como se o fato de seguir as doutrinas religiosas os aproximasse de um sentido de “santidade”. Ao perguntar se já haviam sentido vontade de abandonar a igreja e ser como os demais amigos, percebi muitos risos contidos. A resposta da jovem Angélica parece que resumiu o sentimento comum: “Às vezes é difícil, mas a fé fortalece a gente”⁶².

4.1.5 O anti-blasé na confluência de sons.

Da experiência em São Pedro e em Conquista, destaco a vivência de uma sociabilidade que busca e valoriza (Duarte, 1986) a proximidade. Tal atitude, que novamente peço permissão para descrever como “anti-blasé”, foi pontuada por Magnani (1998), que discorreu:

É neste contexto que a cena das cadeiras na calçada pode continuar sendo a imagem da boa experiência urbana. Em vez de mera evocação saudosista de um tempo que só subsiste na memória, pode ser a expressão da vontade de manter praticas, laços e redes que garantem uma importante dimensão da sociabilidade ao lado, claro está, de outras alternativas de contatos e

⁶¹ Entrevista com Angélica, em fevereiro de 2014.

⁶² Informação verbal obtida em fevereiro de 2014

relações que resultam da própria escala da metrópole. Devidamente articuladas, essas duas dimensões permitem otimizar o uso da cidade em todas as suas possibilidades contribuindo, ao lado de outras condições, para a tão desejada melhoria da qualidade de vida de seus moradores (MAGNANI, 2006, p. 14).

Pelos sons de suas Ruas, pode-se dizer que essa sociabilidade descrita por Magnani se estabelece de forma ruidosa. Em São Pedro, o espaço é permeado pelos sons das conversas, pelo barulho dos carros e pela música. Talvez por afirmação ou por celebração, as pessoas não se constrangem em apresentar em volume máximo suas preferências musicais. O pagode, o forró, o funk, os hinos evangélicos compõem uma confluência sonora, na qual estão presentes aqueles elementos que remetem à criatividade, ao dinamismo e à peculiaridade de uma cultura supostamente popular.

Não quero com isso proclamar a homogeneidade ou a autenticidade purista da cultura do bairro. Ao contrário. Gostaria de sublinhar justamente a heterogeneidade de seus moradores. Portanto, classificar essa profusão sonora com uma das características da cultura popular é render-me à limitação de tal conceito. Mas acredito ser motivo de destaque o fato de que a interação entre esses sujeitos ocorra em um cenário marcado pela sonoridade. Sonoridade essa caracterizada por referências globais e locais, revelando a multiplicidade não apenas entre as referências simbólicas e identitárias, mas também pela interação entre elas..

4.1.6 Uma religiosidade ruidosa

“Adonay”, “Olaria de Deus”, “Semente de Deus na Terra” são algumas das muitas denominações pentecostais que encontrei apenas na minha vizinhança. São tantas, que chega a ser difícil contar. Em praticamente todas as Ruas, tais igrejas aludem a uma “presença constante”, atentando para a complexidade das redes pentecostais no bairro.

Inicialmente pontuo dois aspectos: São Pedro é evidentemente religioso. Uma religiosidade que faz questão de se fazer presente. No entanto, tal presença não se apresenta em grandes catedrais, como geralmente são os grandes templos neopentecostais, cujos cultos são transmitidos pela televisão. Ao contrário, em São Pedro, na maioria dos casos, as igrejas se localizam em espaços pequenos,

precários, improvisados. Wânia Mesquita (2009) descreve situação semelhante nas favelas de Campos dos Goytacazes:

O pentecostalismo se inscreve nas favelas de Campos dos Goytacazes com forte proeminência de igrejas de caráter autônomo e neopentecostais, especialmente igrejas de pequeno porte, que se estabelecem muitas vezes em edificações antes usadas como espaço de moradia ou espaços de bares e birosacas (MESQUITA, 2009, p219).

O segundo ponto a respeito da religiosidade do bairro é que ela se faz ruidosa. É uma religiosidade cujos rituais, sempre marcados pela intensidade, podem ser ouvidos a significativa distância de seus templos, muitas vezes em alto-falantes. É possível mesmo dizer que as manifestações pentecostais fazem parte da **paisagem sonora** do bairro. Lembro-me que na minha vizinhança mais próxima, havia até uma certa “rotina sonora”. Como muitas casas, era vizinha da uma igreja, Adonay (ver figura 6).

“São 19 horas, o momento de ouvir o mesmo hino.. “Derrama, senhor, derrama senhor, derrama seu espírito e amor”. Percebo agora que decorei os versos”⁶³

Figura 6: fachada da igreja Adonay



Fonte: arquivo pessoal

Embora as igrejas estejam presentes na maioria das Ruas, há em São Pedro um circuito pentecostal. De ambos os lados da Avenida Serafim Derenzi, encontram-se cerca de cinco igrejas. Alguns templos são de grande porte, um dos quais, da Igreja

⁶³ Informação obtida do diário de campo de 15 de janeiro de 2014.

Universal do Reino de Deus. Mas a maioria dos templos é pequena e geralmente pertencente às denominações “clássicas”. (Vide figuras 7,8 e 9)

Aos domingos, ocorre um fenômeno peculiar. Como são igrejas vizinhas e como os cultos de todos os templos da área são realizados praticamente no mesmo horário, os sons se misturam. Hinos vários, os louvores inflamados, as pregações. Acredito que seja possível classificar essa região específica como um **circuito** no sentido de Magnani:

Com relação a *circuito*, trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial; ele é reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais. A noção de circuito também designa um uso do espaço e dos equipamentos urbanos – possibilitando, por conseguinte, o exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos –, porém de forma mais independente com relação ao espaço, sem se ater à contiguidade, como ocorre na mancha ou no pedaço. Mas ele tem, igualmente, existência objetiva e observável: pode ser identificado, descrito e localizado (MAGNANI, 2010, p. 18).

Tento ilustrar esse circuito apresentando trecho do diário de campo:

“Neste domingo fui convidada por um dos missionários da igreja Assembleia de Deus Sião. Missionário Mazinho seu nome. Ao me apresentar como pesquisadora, disse-me que estudava Direito, no entanto, tivera que abandonar o curso. Quando cheguei ao endereço, surpreendi-me com a quantidade de denominações próximas umas das outras. Confusa, entrei no templo indicado pelo missionário. Percebi um templo amplo, mas simples. Jovens uniformizados, usando calças jeans cantavam sob acompanhamento de uma bateria e guitarra. Fui muito bem recebida desde o momento em cheguei. No entanto, percebi que era severamente observada, talvez por portar o caderno de campo. Notei também que as pessoas se conheciam. Depois de algum tempo me dei conta que entrara no templo errado. Não era aquela a igreja que Mazinho havia indicado. Constrangida, saí da igreja e encontrei a Assembleia de Deus de Sião, logo ao lado. A igreja, muito menor e mais simples que o templo vizinho, estava vazia. Apenas uma senhora com cerca de 50 anos- negra, imponente, bonita – e um jovem vestido de terno e gravata estavam no local. Apresentei-me à senhora, que também fora receptiva. Disse que “jovens funkeiros era o que mais tinha”. “O mundo chama, minha filha. Mas pode anotar aí o que quiser”, dissera. Após cerca

*de meia hora, o templo encheu. Para mim pareceu difícil prestar atenção às pregações iniciais devido ao grande barulho vindo das igrejas próximas*⁶⁴

Figura 7: Igreja do Caminho pentecostal



Fonte: arquivo pessoal da autora

Figura 8: Igreja Olaria de Deus



Fonte: arquivo pessoal da autora

Figura 9: Missão evangélica pentecostal do Brasil



Fonte: arquivo pessoal da autora

Ao tentar descrever a diversidade de igrejas e o circuito pentecostal a intenção foi atender para a complexidade das teias pentecostais no bairro. Destaco novamente que a maioria das igrejas do bairro é pequena e formada por um reduzido número de integrantes. Sobre esse assunto, Mesquita (2012) pontua:

Os laços de parentesco, vizinhança, amizade e conhecimento concebidos como rede proximal se associam à rede de relações religiosas nas favelas, constituindo canais de fluxos de recursos materiais e simbólicos. Certamente, os vários os fatores imbricados nesse processo de construção de redes de amparo entre os pentecostais. As estratégias disponíveis estão associadas a determinadas condições e contextos espaço temporais. Há ausência e

⁶⁴ Informação obtida no diário de campo de 14 de dezembro de 2013.

precariedade de um conjunto de funções de proteção social por parte do Estado: infraestrutura pública (habitação, saneamento, transporte, atendimento de saúde, creches) e políticas de formação escolar, qualificação e inserção profissional eficazes. Desse modo, muitos encontram os suportes sociais na adesão às igrejas, que visam a sua incorporação social pela via religiosa e em proximidade com membros de grupos denominacionais, moralizando comportamentos, partilhando informações, trocas e recibos de recursos. (MESQUITA, 2012, p. 225-226)

Ricardo Mariano (2010) observa tais diferenças dentro do campo pentecostal.

Com exceção das denominações que priorizam o evangelismo de massas e realizam cultos em grandes catedrais, que costumemente contam com a presença de clientelas flutuantes, as igrejas pentecostais tendem a formar comunidades religiosas relativamente estáveis e pequenas. Isto é, elas são compostas por congregações e pequenos templos em que todos se conhecem, residem no mesmo bairro e compartilham coletivamente crenças, saberes, práticas, emoções, valores, os mesmos modos e estilos de vida, moralidade e posição de classe. Portanto, não se tratam de redes de sociabilidade virtuais (que, aliás, estão crescendo nesse meio religioso com a expansão de redes religiosas e de relacionamento na Internet) nem compostas por laços impessoais, típicos das organizações burocráticas. São laços gerados por meio do contato pessoal, de relações face a face, estabelecidas em frequentes e sistemáticas reuniões coletivas, realizadas semanalmente ano após ano. Eles tendem, assim, a formar relações fraternais de amizade, de confiança mútua e também de solidariedade com os “irmãos necessitados”. Isso não significa a ausência de conflitos interpessoais, disputas, fofocas. Pelo contrário, a intimidade também gera suas tiranias e problemas, que podem ser desencadeados igualmente por decisões arbitrárias de lideranças autoritárias. (MARIANO, 2010).

Transcrevo trecho do depoimento de um pastor da Assembleia de Deus que pode ilustrar, ainda que de modo muito raso, como essa rede de proteção religiosa se efetiva no cotidiano:

“Você acha que quando tem briga de casal, briga de pai com filho, essas confusões, as pessoas ligam para a polícia? Ligam pra casa do pastor, pro irmão da igreja” (Informação Verbal)⁶⁵.

Tais redes religiosas e suas estratégias de amparo são um tema extremamente complexo e não serão esgotados nessa dissertação. No entanto, a trajetória de pesquisa, os dias de campo e os depoimentos colhidos permitem algumas observações. Argumento aqui que o sentido de pertencimento nessas pequenas comunidades pentecostais revela uma tensão peculiar entre acepções **hierárquicas e individualistas** (DUMONT, 1985; DUARTE, 1986).

⁶⁵ Entrevista com Pastor Jorge da Assembleia de Deus, realizada em janeiro de 2014.

Analisando primeiramente seu sentido hierárquico, volto-me para própria forma de organização dessas denominações. As congregações são formadas por um pastor responsável pela gerência da igreja, este, subordinado a outro pastor, que supervisiona as demais igrejas instaladas em determinada área. Há também os missionários, que embora não tenham o status de pastor, atuam de forma semelhante, inclusive ministrando pregações. Os demais são chamados “obreiros”, responsáveis pelas outras funções organizativas.

Surpreendentemente, mesmo os cultos estando sempre lotados, são poucos os que realmente recebem os status de integrantes da igreja. A maior parte dos participantes dos cultos é chamada “visitante”, justamente por não possuir o vínculo formal.

A adesão oficial à igreja se faz por meio do “batismo pelas águas”, quando o fiel confirma a intenção em aderir à denominação. Repetindo uma frase ouvida muitas vezes pelos pesquisados, o batismo pelas águas é o momento em que o crente manifesta publicamente que “aceitou Jesus”. Entre muitos entrevistados, o caminho à adesão foi semelhante. Inicialmente, frequentavam a igreja como visitantes e após sentirem o “chamado de Deus”, optaram pelo batismo. Ao se inserirem oficialmente na igreja, recebem funções e orientações sobre a conduta a ser exercida. Para garantir o cumprimento das “doutrinas”, tais condutas são constantemente vigiadas, existindo punições àqueles que por ventura as infringirem. Estas punições são tanto mais severas quanto mais altos forem os “cargos” exercidos.

“Se a gente ficar sabendo de alguma falha, primeiro a gente conversa, dependendo do que for, tem uma disciplina. Por exemplo, não pode participar dos louvores ou da santa ceia. Depende do cargo. Se for um missionário a disciplina é maior do que pra um obreiro” (Informação Verbal)⁶⁶.

Ponto que ao ser batizado, o novo crente inicia um processo “reconfiguração” de sua “identidade” (Mariz, 2006), que passa a ser associada intrinsecamente à igreja a qual professa. Percebo nessa associação da “identidade reelaborada” à igreja, um forte caráter hierárquico. O depoimento pastor Vagner, é esclarecedor: “A doutrina é

⁶⁶ Entrevista com Pastor Vagner, Assembleia de Deus, realizada em outubro de 2013

da igreja. Tá na Bíblia, mas cada igreja tem sua doutrina. Quando você é batizado escolhe aquele caminho. Aí tem que seguir direito porque todo mundo vai saber de que igreja você é, entende?”⁶⁷ (Informação Verbal)⁶⁸.

Contudo, tal caráter hierárquico não é absoluto. Acredito que a vivência da pentecostalidade em pequenas comunidades revela, de fato, uma tensão entre hierarquia e individualismo. Tal ambivalência pode ser observada na própria manifestação do Espírito Santo, chamado de “batismo pelo fogo” pelos fieis. Digo isso porque pela teologia pentecostal, a experiência com dons do espírito são acessíveis a todos, não apenas aos que são oficialmente membros. Por outro lado, a manifestação dos dons não ocorre para todos, apenas aos escolhidos por Deus naquele determinado momento. E o fato de alguém receber os dons do espírito obviamente revela sua importância perante a comunidade. Desta forma, a manifestação do Espírito Santo, paradoxalmente, iguala e difere, revelando assim, um duplo valor, que é, ao mesmo tempo, individualista e hierárquico:

O Espírito Santo, no derramamento de dons e em seu batismo, não faria acepção de lugar, hora, sexo, grau de instrução da pessoa (ROLIM, 1985, 207). Numa palavra, seria democrático, valorizando qualquer lugar, por mais pobre que seja, e qualquer pessoa, por simples que seja para realizar seu batismo e derramar seus dons. [...] Os crentes, por mais que possa haver hierarquias na constituição da igreja, são iguais quanto aos direitos de produção e usufruto dos bens religiosos (ROLIM, 1976, p. 17), pois esta igualdade lhes advém não de cargos eclesiásticos, mas do Espírito Santo que atuaria como e onde quer. [...] Se por um lado os dons socializam o poder, fazendo que todos tenham acesso a dons e exerçam, assim, multifacetadas atividades na igreja, por outro lado há dons e dons, uns são maiores que os outros e, quem recebe os maiores também se torna maior[...]O Espírito Santo não estaria somente *com* o crente. Ele estaria *no* crente, unido a ele (GOMES, 1982, p. 27). O batismo no Espírito Santo, por exemplo, faria com que o fiel sentisse extratos psico-físicos até então desconhecidos, ampliaria as partes sensoriais de seus órgãos vitais. [...] Portanto, o crente se tornaria uma pessoa especial também porque carregaria *em si* uma diferença essencial dos demais, já que ele seria o veículo da manifestação do Espírito. (PORTELLA, 2012, p. 8-9).

⁶⁷ Ainda de acordo com o pastor, as doutrinas são explicadas por reuniões realizadas uma vez por semana.

⁶⁸ Entrevista com Pastor Vagner, Assembleia de Deus, realizada em outubro de 2013

4.1.6 O culto pentecostal.

Participar de um culto pentecostal é vivenciar de uma impressionante experiência coletiva. Para esta pesquisa, participei de três cultos dominicais e de uma “campanha de libertação”⁶⁹, ou seja, celebrações semanais realizadas durante sete semanas seguidas. Optei por inserir-me nos rituais de apenas uma igreja, a Herdeiros do Sião, também localizada na Rodovia Serafim Derenzi. Acredito que essa estratégia revelou-se positiva por ter possibilitado uma significativa proximidade com os fieis.

Como muitas igrejas do bairro, a Herdeiros do Sião possui poucos integrantes. Pude contar cerca de dez. No entanto, em todos os cultos em que participei, a igreja esteve lotada. Como dito, a maioria era formada por “visitantes”; estes, visíveis principalmente pela vestimenta. Usavam roupas simples, algumas mulheres usavam shorts e muitos homens, bermudas. Os membros efetivos, ao contrário, trajavam roupas típicas pentecostais: os homens de calça e camisa de alfaiataria, e as mulheres, saias longas. Com o decorrer do tempo, percebi que os participantes eram provenientes do Morro Conquista.

“As pessoas são muito pobres e isso se nota pelo modo de falar, pela simplicidade das roupas, pela ausência de alguns dentes. Percebi também que as suas “provações” se assemelhavam. As tensões familiares, os problemas com os filhos- alguns presos ou que entraram para o “caminho da perdição e das drogas”- eram alguns dos clamores explicitados publicamente durante as celebrações”⁷⁰.

Figura 10: fachada da igreja Herdeiros do Sião

⁶⁹ Percebi que a expressão “libertação” tem um sentido de “livrar-se dos vícios mundanos”. Também pode significar livrar-se do “mal”, que “amarra” a vida do fiel.

⁷⁰ Informação obtida no diário de campo realizado em 16 de janeiro de 2014.



Fonte: arquivo pessoal

Por ter formação católica e algum conhecimento dos rituais da umbanda- ambas as manifestações com estrutura hierárquica bem definida- me surpreendi com a “informalidade” do culto. Todos podiam se manifestar e o faziam por meio de “exaltações orais”, chamadas de louvores. Também revelavam detalhes da trajetória pessoal, o que é chamado de “testemunho”. A música tem um papel importante. Cada “louvor” é acompanhado por um hino, cantado com muita exaltação pelo fiel.

“Uma a uma, as pessoas se dirigiam para frente da igreja. Sempre cantavam uma música e pareciam não se importar com a afinação. Aliás, embora se manifestassem para todos os presentes, a participação de cada um tinha um tom pessoal. Com os olhos fechados, comentavam sobre suas “provações” e, ao mesmo tempo, utilizavam de exclamações como: “repreende toda amarração, Senhor”. ‘A benção vai chegar’”⁷¹.

A exaltação, os gritos e os cânticos são estimulados e entram em um movimento crescente. A cada momento, mais e mais ruidosos. A certa altura, percebo que o louvor individual torna-se coletivo, como uma oração conjunta. Alguns choram, muitos gritam ao clamar a Deus, outros se debatem. Uma conformação que se aproxima da noção *communitas* (TURNER, 1986), que pode ser explicado como o momento do ritual de passagem em que há um forte sentido de integração. Nos dizeres de Turner, *communitas* revela “Um senso de harmonia como universo se evidencia e o planeta inteiro é sentido como uma *communitas*” (TURNER, 1986, p.43).

⁷¹ Informação obtida no diário de campo realizado em 09 de janeiro de 2014.

Essa profusão coletiva é o momento do avivamento, no qual ocorrem as manifestações do Espírito. Percebi que tais sinais são basicamente corporais. As pessoas se debatem, pulam, caem no chão, dançam em passos ritmados. Algumas manifestam a glossolalia, murmurando frases a esmo ou dirigidas a algum dos presentes.

Eu, que já havia participado de alguns rituais umbandistas, confesso que fiquei bastante impressionada. Na primeira vez, ironicamente, talvez por tentar manter certa racionalidade, me lembrei de Nietzsche (2005)⁷²:

“A despeito de Nietzsche e de todas as normas de conduta impostas por essa forma de religiosidade, o Deus pentecostal, não apenas dança, mas também pula, canta e chora”⁷³.

Assim, percebi um caráter alegre e, sobretudo, emocional, do ritual pentecostal. Não posso deixar de me lembrar da expressão “emoção do consolo”, cunhada por Corten:

O indivíduo de passagem encontra-se preso no gesto de uma multidão. Ele se sente incluído em pé de igualdade numa atividade que não é mais a luta pura e simples pela sobrevivência material cotidiana. Chamamos “consolo” a emoção que ele sente. O indivíduo é consolado pelo discurso de prece sobre a forma de queixa ou lamentação. Ele não está mais frente ao problema dele mas o seu sofrimento é carregado secularmente pelos salmos da Bíblia, ele se funde nessa queixa dos pobres que não agüentam mais e eleva-se a Deus; o indivíduo é transfigurado como às vezes mostra o rosto torturado e luminoso dos participantes (CORTEN, 1996, p.76).

No entanto, devo pontuar que esse “consolo” descrito por Corten não possui um tom de passividade. Se são as queixas por suas provações que iniciam o ritual de avivamento, devo dizer, por outro lado, que não há um sentido de resignação nos clamores. O crente tem certeza de sua aliança com Deus, que, mais cedo ou mais tarde, irá cumprir sua promessa. O êxtase e a presença física do Espírito, compartilhado por outros que também conhecem ou dividem seus problemas, talvez sejam a maior expressão dessa “vitória”. Talvez seja nessa manifestação coletiva

⁷² “Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar. E quando vi o meu demônio, pareceu-me sério, grave, profundo e solene: era o espírito do pesadelo. Por ele caem todas as coisas” (NIETZSCHE, 2005.)

⁷³ Informação obtida do diário de campo realizado em 09 de janeiro de 2014.

dos dons do Espírito que reside à **eficácia simbólica** (Lévi-Strauss, 1978) das manifestações pentecostais. Nas palavras de Mariz, “é o poder que fortalece a dignidade do fraco” (Mariz, 1995, p. 206).

O contato com os integrantes da Herdeiros do Sião foi progressivo. A cada celebração compreendia mais fatos dos rituais, bem como estreitava os laços com os fieis. Todos foram muito atenciosos e receptivos. Posso interpretar tal postura como uma atitude proselitista, o que de fato ficou evidente em muitas ocasiões. Havia também muita sinceridade nas minhas conversas com os irmãos de congregação. Contavam, com muita facilidade, sobre seus problemas, principalmente àqueles relacionados aos filhos, atitude que interpretei como uma espécie de desabafo.

Desse contato, descobri que as situações que ensejaram essa pesquisa, ou seja, o trânsito entre as fronteiras do funk e do pentecostalismo, era relativamente comum. Na igreja, conheci pelo menos quatro casos de mães que relataram que os filhos haviam se afastado da igreja e hoje frequentavam os bailes funk.

Destaco que durante o meu tempo de convívio na igreja passei também a ser conhecida e reconhecida (Geertz, 1978.). Referiam-se a mim como “a moça do estudo”. Em uma das ocasiões, um dos pregadores dissera ter tido uma “revelação” comigo. Revelação é uma profecia. O crente, sob o contato com o Espírito Santo, receberia o poder de dizer sobre o presente, passado e o futuro.

Lembro-me que, sentada ao fundo da igreja, anotando as observações, fui interpelada pelo pregador. “Ei, você de rosa, você, moça. Vejo que está indecisa, não sabe que caminho seguir, Jesus tá dizendo, siga o que é correto, você ainda vai fazer grandes feitos”. Em que se pese a estratégia de adesão, percebi que a “revelação” é também é uma forma de integração à comunidade religiosa.

As "revelações" se transformam, durante o culto, no centro das atenções. Os pregadores afirmam: "O Espírito de Deus está me revelando que aqui se encontra uma pessoa com dor de cabeça". O dirigente faz o apelo para que a pessoa se manifeste na plateia. Se alguém levanta a mão, o dirigente pede para que a plateia bata "palmas para Jesus", pelo milagre operado. Assim, a revelação se torna a demonstração de que o líder é o interlocutor entre os fieis e Deus (CAMPOS JR, 1995, p. 70).

Outro ponto que destaco é que os discursos da igreja têm um forte tom milenarista. Em muitos momentos das pregações, tanto dos missionários quanto dos demais

integrantes, a proximidade da vinda de Jesus era destacada, como um tom de aviso. “A porta é estreita”. “Muitos vão querer entrar, mas poucos são os escolhidos” eram algumas das frases ouvidas.

Em uma das minhas últimas incursões nas celebrações da igreja, acreditei que devido ao tempo de convívio e pela confiança conquistada, poderia participar de uma espécie de bênção concedida por aqueles que manifestam os dons do Espírito aos demais integrantes. Geralmente realizada ao final do culto, a bênção tem elementos dramáticos. Na maioria das ocasiões, o crente toca a cabeça do outro fiel e profere algumas palavras. As reações lembram uma descarga elétrica. Muitos caem no chão, se debatem e choram no momento.

Entrei em uma pequena fila para receber a bênção de uma das obreiras. Ao ser tocada na cabeça, lembro-me que gradualmente comecei a sentir vertigem, as palavras ditas por ela foram perdendo o sentido e percebi meu corpo pender para trás, no que fui amparada por outra integrante. Foi muito rápido. Neste momento, outro pegador disse que havia um “espírito da morte sobre mim”. Perguntou se eu aceitava Jesus. Trêmula, confusa e tentando racionalizar sobre o acontecido, respondi afirmativamente. Neste instante, a outra obreira me abraçou e me pediu que quando acabasse “meu estudo deveria procurar uma igreja”.

Ainda trêmula e tonta, saí do templo e, ao chegar à minha casa, descrevi a experiência no diário de campo da seguinte forma:

“Naquele momento, acreditei que finalmente compreendia o conceito de eficácia simbólica. Mas devo ser sincera comigo e com as pessoas com quem estive na igreja. Existem experiências para as quais não há conceitos que as expliquem [...] Sinto vontade de tomar uma taça de vinho, mas não sei se é adequado”⁷⁴.

É óbvio que o trecho acima foi escrito no calor do acontecimento. Na verdade, acredito que o conceito de eficácia simbólica pode lançar luzes em muitos pontos da experiência. Penso que os cantos, a exaltação coletiva, a sugestão são pontos que contribuem para “se passar da realidade mais banal ao mito” (LEVI-STRAUS, 1975, p.223). No entanto, ao sugerir o conceito de eficácia simbólica, não quero minimizar a força da experiência. É uma sensação física, corporal e, no entanto, não palpável.

⁷⁴ Informação obtida no diário de campo realizado em 23 de janeiro de 2014.

Todos os fatos expostos sobre a experiência e a visão mundo pentecostais foram uma tentativa de entender esse domínio para, posteriormente, compreender em quais termos se realizam os trânsitos que analiso. Tais circulações, embora vividas de forma diversa em cada trajetória, em algum momento vão desaguar neste ethos específico. Assim, gostaria, por ora, de pontuar o quanto essa forma de religiosidade tem de força simbólica e material. Por seus rituais e por suas experiências, a pentecostalidade se afirma como uma poderosa presença da transcendência na vida cotidiana daquele que, de alguma forma, a pratica.

4.1.7 “Não existe funk sem “putaria”⁷⁵: sobre adesão, estilo de vida e cotidiano

Em muitos momentos deste texto afirmei que há uma aparente contradição entre os universos do funk e do pentecostalismo. Assim, após destacar alguns pontos sobre a experiência pentecostal, acredito ser pertinente pontuar a forma como o funk se insere no contexto dos jovens das camadas populares. Novamente, o intuito é conhecer quais são os “termos” da negociação efetiva por aqueles que transitam entre ambas as fronteiras.

A inserção etnográfica buscou conhecer como os jovens do lócus de pesquisa vivenciavam o funk. Como afirmado nos capítulos teóricos deste texto, o funk é um estilo de vida vivenciado de forma particular por cada sujeito. Em São Pedro, pude perceber essa tais particularidades. Conheci jovens altamente inseridos no mundo do funk” (VIANNA, 1988) e outros jovens que, embora apreciem o ritmo, apresentam uma adesão mais difusa. Não podemos esquecer que, mesmo para o funkeiro mais imerso em tal mundo, existem outras instâncias como a escola e a família. As juventudes são múltiplas e as formas de sociabilidade, ainda mais diversas:

“A sociabilidade expressa uma dinâmica de relações, com as diferentes gradações que definem aqueles que são os mais próximos (“os amigos do peito”) e aqueles mais distantes (a “colegagem”), bem como o movimento constante de aproximações e afastamentos, numa mobilidade entre diferentes turmas ou galeras. O movimento também está presente na própria relação com o tempo e o espaço. A sociabilidade tende a ocorrer em um fluxo cotidiano, seja no intervalo entre as “obrigações”, o ir-e-vir da escola ou do trabalho, seja nos tempos livres e de lazer, na deambulação pelo bairro ou

⁷⁵ Pergunta proferida por “funkeira” de 14 anos.

pela cidade. Mas, também, pode ocorrer no interior das instituições, seja no trabalho ou na escola, na invenção de espaços e tempos intersticiais, recriando um momento próprio de expressão da condição juvenil nos determinismos estruturais. Enfim, podemos afirmar que a sociabilidade, para os jovens, parece responder às suas necessidades de comunicação, de solidariedade, de democracia, de autonomia, de trocas afetivas e, principalmente, de identidade” (DAYRELL, 2007, p.1111).

Percebi, no entanto, que há uma rede envolvendo o **mundo do funk**. Existem os mc’s (mestres de cerimônia), que cantam e geralmente compõem suas músicas; há os dj’ (disc jockey), responsáveis pela produção sonora dos equipamentos eletrônicos. Existem também grandes e pequenas equipes de som. Notei que alguns funkeiros, principalmente os mc’s divulgam seus trabalhos via *youtube*. Há rádios especializadas no ritmo. Durante a pesquisa, conheci dezenas de mc’s e alguns dj’s. Percebe-se uma “profissionalização” na divulgação e na realização de shows. Alguns mc’s sentem-se excluídos dessa conformação

“A máfia do funk é chamada rádio tropical, que tá acabando com o funk. Os verdadeiros mc’s estão de fora e tem que pagar pra tocar suas músicas na rádio sendo quem tem que pagar pro artista é a rádio. Eles ganha uma fortuna em cima dos mc’s. Ouve a radio, você não vai ouvi musica minha lá. E já cansaram de pedi, mas eles não tocam. Só tocam os mc’s que dão lucro pra eles” (Informação Verbal) 76.

Novamente, temos o global e o local conformando-se no movimento definido por Hall (2003) como cultura popular. Utilizo aqui, porém, a citação de Dayrell:

“A música, a dança, o vídeo, o corpo e seu visual, dentre outras formas de expressão, têm sido os mediadores que articulam jovens que se agregam para trocar ideias, para ouvir um “som”, dançar, dentre outras diferentes formas de lazer. Mas, também, tem se ampliado o número daqueles que se colocam como produtores culturais e não apenas fruidores, agrupando-se para produzir músicas, vídeos, danças, ou mesmo programas em rádios comunitárias” (Dayrell, 2007, p.1009).

O funk revela uma rede de adesão complexa. Um jovem, ao iniciar sua participação nos bailes, sabe que ser reconhecido é sinal de status. Participar de bailes fora do local de moradia é comum e sinal de inserção neste domínio, revelando uma ampliação das possibilidades de sociabilidade.

“Eu participo de baile mais de fora, a gente fica sabendo quando tem. Conheço os mc’s. Tenho muitos amigos” (Informação Verbal) ”

⁷⁶ Entrevista realizada com Paulo, cantor de funk em fevereiro de 2014.

Assim, a rede de amizades é considerada um valor importante. Entre os jovens funkeiros do Morro Conquista e de São Pedro V, há pequenos grupos de amigos íntimos que geralmente andam juntos e participam dos bailes. Mendonça (2012), em pesquisa realizada com jovens identificados com o estilo funk na Grande Vitória, percebeu tal conotação:

“No bailes funk da Grande Vitória, frases como “meu chegado” e “meu considerado” são constantemente provaladas a um terceiro interlocutor, sendo seguidas de um abraço ou forte aperto de mãos entre quem fala e de quem se fala. Remete muito a imagem de um pai que tendo seu filho ao lado, o elogia para um terceiro. Para quem recebe o gracejo não é apenas ser respeitado em sua integridade física, mas também, e principalmente, sentir-se valorado pelo que se faz e pelo que se é em seu foro íntimo. Isso é o que é buscado nos circuitos de amigos e colegas” (MENDONÇA, 2012, p. 86).

Novamente, apresento as palavras de Dayrell (2005):

“Para esses jovens, aderir ao funk significa uma escolha, condicionada pela própria condição juvenil e o campo de possibilidades com o quais se deparam. Os fatores são semelhantes aos do rap: a atração pelo ritmo e pela dança, a inexistência de maiores pré-requisitos para a produção musical e a influência da mídia.(...) Assim, a escolha pelo funk expressa determinada forma de vivenciar a condição juvenil, com ênfase na diversão e na alegria que os bailes representam.(...) Por meio dos bailes e shows, estabeleceram uma rede de relações amplas – os conhecidos – que não possui uma estrutura de coesão tão forte entre aqueles que dela participam: reconhecem-se no funk, compartilham situações lúdicas, encontram-se nos bailes, sentindo-se parte de uma rede simbólica (DAYRELL, 2005, p.132)

Embora o funk como estilo de vida não se reduza aos bailes, estes são o epicentro das redes nos quais se estabelecem as relações entre aqueles que se identificam com o estilo. Os bailes não acontecem apenas em Clubes ou casas de shows. Existem os “Mandelas”, bailes realizados nas Ruas ou quadras de escolas. Há também as festas particulares, inclusive casamentos, nos quais são contratados os mc’s.

Há também os bailes de “fuzil”, festas realizadas nas Ruas, nas quais há clara ‘ostentação’ do narcotráfico. Participei de um desses encontros realizado no Morro Jesus de Nazareth, em Vitória. Fui acompanhada por quatro integrantes da igreja Batista de São Pedro V, que foram “resgatar” um jovem que havia se afastado da religião.

Nesse baile, me surpreendi com dois fatos: a precocidade dos jovens que portavam armas. A maioria não aparentava 17 anos. O segundo fato foi a boa “receptividade”

por parte dos integrantes. Tal simpatia se deveu ao fato de nos identificarmos como membros da igreja. Lembro-me que na saída do baile fomos interpelados por dois jovens armados, que perguntaram se havíamos gostado da festa. Como resposta, um dos integrantes afirmara que viera apenas para visitar um irmão de igreja. Imediatamente, os jovens modificaram a postura ameaçadora, pediram desculpa e disseram que a comunidade estava “sempre aberta”.

Embora seja um equívoco associar o funk automaticamente ao tráfico, não se pode negar que o tráfico tenha seu “lugar” no mundo funk. É visível nas relações travadas. Nos bailes, existem códigos, como a utilização de certa cor de boné, que indica o pertencimento a certo grupo.

É notório o fato de que os jovens que experienciam processos de reconhecimento apenas nos seios de pequenos grupos de iguais, isto é, outros jovens, estabelecem separações do tipo “o nós” e o “eles”, da mesma forma como se diz nas diversas letras de funk, as quais traduzem bem essa realidade por meio da frase “fechar com nós”, que não quer dizer necessariamente participar do “movimento”, isto é, do tráfico de drogas, mas apenas estar do mesmo lado daquele com o qual se está falando, que na gíria ganha o nome “mano” (menos usado e com sentido próximo ao de irmão) ou “chegado” (sentido de proximidade) (MENDONÇA, 2012, p. 86).

No campo, participei de dois bailes realizados em um Clube vizinho à minha casa, o “Point do Postinho”. Localizado em São Pedro III, na Rodovia Serafim Derenzi. A Casa é relativamente grande e a única do gênero na região. Participei de duas “Domingueiras” em dezembro de 2013. Por uma contingência, participei dos bailes sozinha. Um erro. O baile é uma celebração coletiva. Existem diversos níveis de interações. Existem os grupos de amigo íntimos, existem os bondes, grupos, geralmente de meninas que se vestem de forma parecida, estilizadas e apresentam coreografias. Existem as galeras, ou seja, turma de jovens que mantêm uma relação de apego territorial, geralmente em situação de rivalidade com outros grupos semelhantes (ANDRADE, 2007, p. 15).

No Postinho, a entrada custa R\$ 10 para homens e é gratuita para as mulheres. Por isso, não é difícil imaginar que sejam as meninas a maioria dos presentes. A entrada é permitida a partir dos 16 anos⁷⁷, mas são todos muito jovens. Mesmo assim,

⁷⁷ O que não acontece nos Mandelas, que por serem abertos, não há restrições quanto à idade. Muitos dos jovens que conheci, menores de 16 anos, participavam deste tipo de baile.

percebe-se claramente as “novinhas” ou “novinhos”, que são os frequentadores ainda mais jovens.

Sobre as vestimentas, observei que as meninas usavam shorts, blusas apertadas e maquiagem. Os meninos usam bonés, alguns usam camisas de times de futebol, ou basquete americano, cordões de prata e brinco. Notei que os homens pareciam vaidosos, apresentando sobrancelhas desenhadas. Percebi que portar grandes relógios era sinal de prestígio. Muitos são tatuados.

A festa é comanda pelo mc em um pequeno palco que fica muito próximo dos frequentadores. O ritmo é ditado pelo dj. A música alta, a pouca luminosidade associada ao jogo de luzes, e a intensidade da “batida”, fazem do ambiente uma **região moral**, cujo ponto alto é quando são executadas as músicas mais conhecidas nas quais os versos são acompanhados. Neste momento, as coreografias são intensificadas, alguns bondes se apresentam com passos iguais e há também a formação dos trezininhos.

No baile funk, não encontramos esses movimentos “refinados” de língua e olhos, mas todos os passos são simultâneos e idênticos. A sensação é a mesma: estamos diante de uma única criatura, com centenas de braços, centenas de pernas, centena de cabeças. Os dançarinos, como descreve Canetti, “movimentam-se como se a quantidade aumentasse cada vez mais”. Sua excitação vai aumentando até entrar num estado de loucura (VIANNA, 1988, P. 98).

Em um momento, percebi que um menino se aproximou por trás de outra jovem que dançava. Ela continuou a dança e sutilmente afastou o rapaz. Posteriormente, perguntei se era comum os meninos dançarem encostando-se nas meninas. Ela afirmou que sim, mas que preferia não ser “ignorante” e fazer uma “grosseria”.

Em outro ponto da festa, notei que os casais se formavam e as carícias se tornavam intensas. No entanto, apesar de todo o **estigma** de promiscuidade que recai sobre o baile funk, não notei nesses encontros nada que se diferisse de outras festas realizadas em Casas noturnas das camadas médias. Os jovens “ficavam”, os casais se beijavam e se acariciavam em encontros furtivos. As bebidas alcoólicas também eram fartas e muitos que aparentam ser menores de idade as consumiam. Mas em momento nenhum vi se realizar alguns dos rumores que cercam o funk. Não vi meninas sem roupas íntimas ou os “trezininhos do sexo”, nos quais relações sexuais conjuntas seriam praticadas publicamente no baile.

Por ter participado poucas vezes dos bailes, não acredito que possa trazer elementos etnográficos significativos. Hermanno Vianna (1988), Dayrell (2007) e Herschmann (2000) já fizeram trabalhos extraordinários nesse sentido. O que gostaria de ponderar, por acreditar ser mais pertinente aos objetivos desta pesquisa, é que assim como êxtase pentecostal, a diversão e o prazer no baile funk são expressos por meio do corpo, da música e da dança. No entanto, o corpo pentecostal e o corpo do funk possuem conotações opostas. E acredito que nesta instância, a do corpo, esteja uma das maiores contradições entre as duas manifestações.

No funk, embora não se possa falar em experiência de êxtase, o corpo é prazer e está ligado ao prazer sexual. Não quero com isso corroborar com preconceitos que evocam um “pânico moral” ao associar o funk à promiscuidade. Mas no baile o corpo é exposto e celebrado por meio das vestimentas, das letras das músicas, das coreografias e do contato físico.

No pentecostalismo, porém, ao menos em um sentido ideal, o corpo recebe outra conotação. A partir de uma concepção que prega uma tricotomia entre corpo, alma e espírito (ALBANO, 2010), o corpo é visto como o “receptáculo do Espírito Santo”. Estabelece-se uma contradição, em que o corpo é ao mesmo tempo valorizado e negado:

O corpo, carne pecadora, é reprimido, ao mesmo tempo que é visto como templo do Espírito Santo. Por meio dele o crente manifesta a alegria da salvação. Nesta perspectiva, o culto transforma-se numa dramatização do cotidiano onde há lugar para a corporalidade: pela presença da herança puritana nega-se a “carne”, mas na continuidade Cultural, dada pelo contexto, ela é reafirmada no corpo do que expressa a alegria da experiência da salvação. Por isto, suspeita-se que haja, ao mesmo tempo, a negação e a reafirmação do dualismo corpo/alma (BOBSIN, 2006. 72-73).

Albano também descreve essa ambivalência e pontua:

Ora, desse modo fica estabelecido na teologia pentecostal a superioridade da alma e espírito em relação ao corpo, que se extingue no pó. A alma e espírito são imortais, já o corpo é mortal. Além disso fica difícil harmonizar o estado intermediário em que a alma fica no além, com a ressurreição do corpo. Esse conceito de imortalidade da alma que é defendido tanto pela perspectiva tricotômica quanto pelo modelo da unidade condicional é de origem grega e platonista, portanto, distinta da doutrina bíblica da ressurreição do corpo e, ainda mantém o dualismo corpo/alma (ALBANO, 2010, p. 40).

Assim, diante de tais ambiguidades expressas pelas manifestações pentecostais e do funk, acredito que estudar o trânsito efetuado entre elas se justifica ao se estabelecer em trajetórias individuais ricas em complexidade. É sobre as formas de circulação e sobre as estratégias de negociação praticadas em cada trajetória entre esses dois universos aparentemente distintos que se trata o capítulo posterior.

*“Ou será que o Deus que criou nosso desejo é tão cruel?
Mostra os vales onde jorra o leite e o mel e esses vales
são de Deus”.*

(Trecho da musica “Sobre todas as coisas” de Chico Buarque de Holanda)

Capítulo IV - “Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar antes”: sobre trajetórias e experiência.

5.1 Introdução.

Desde a Introdução deste trabalho, apresento fragmentos da biografia de Roberta, a ex-funkeira que se convertera ao pentecostalismo, cuja trajetória ensejou essa pesquisa. Neste capítulo, novamente reproduzo um trecho de sua fala, no qual ela explica a razão de sua adesão à igreja: “Não renego meu passado. Tudo o que vivi me fez ser a pessoa que sou hoje”⁷⁸.

Apresento este trecho do depoimento da Roberta por acreditar que, em poucas frases, a jovem aborda de forma muito significativa questões como trajetória e experiência, que, ao final, serão os temas a serem tratados aqui. Especificamente neste capítulo, a intenção é apresentar relatos biográficos de pessoas que, de formas diversas, transitam e transitaram pelos universos do funk e das manifestações pentecostais, revelando, por meio de suas estratégias de negociação, as singularidades das experiências pessoais e intersubjetivas em um contexto específico.

Antes de apresentar tais relatos, penso ser importante iniciar a discussão teórica sobre o próprio conceito de trajetória. Neste sentido, Pierre Bourdieu (1986) traz instigantes questões ao destacar que a noção de “biografia” é, em certo sentido, uma ilusão. O autor francês argumenta que em um relato biográfico ocorre uma tentativa dos sujeitos em imprimir coerência numa sequência lógica de acontecimentos individuais. Tal tentativa seria uma construção artificial, na medida em que alguns fatos são selecionados em detrimentos de outros. Assim, o sentido impresso na narrativa de sua trajetória seria uma construção *a posteriori*, em que os sujeitos organizam sua biografia na intenção de imprimir coerência ao relato. Inverte-se, desta forma, a premissa de que são as trajetórias que dão sentido ao indivíduo. Na verdade, seriam os próprios indivíduos, frutos das influências

⁷⁸ Informação verbal obtida com Roberta em outubro de 2011

simbólicas e materiais de seu contexto histórico-social, que dariam sentido os seus biografias. “Por tal argumentação, os indivíduos e os contextos sociais mudam, assim como mudam seus valores, “censuras” e constrangimentos” (FACINA, 2004, p.30).

[A] ‘história de vida’ e, em particular, no privilégio concedido a sucessão longitudinal dos acontecimentos constitutivos da vida considerada como história como uma relação social eles se realizam não é em si mesma um fim. Ela conduz á construção o da noção de *trajetória* como série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações. Tentar compreender urna vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um "sujeito" cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metro se levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas (BOURDIEU, 1986, P.189)

Neste sentido, torna-se pertinente a reflexão de Shutz (1979) acerca da **situação biográfica** (Shutz, 1979, p. 73). Buscando uma análise que se aproxime do cotidiano, Shutz vai dizer que o relato biográfico é uma construção dependente do momento e do contexto social em que o agente que relata se insere. Baseando-se em Weber, Shutz destaca que a situação biográfica é fruto de uma relação circunstancial entre a subjetividade e o contexto social. Assim, as biografias, e a própria constituição dos sujeitos, não seriam resultado de um “todo com sentido”, mas fruto das interações entre a subjetividade e o mundo social em um momento específico.

Profundamente amparado por Shutz, Gilberto Velho (1994) vai definir conceitos de extrema importância para esta pesquisa. Velho (1994) localiza na capacidade de organização do passado fragmentado um sentido de identidade em sociedades onde predominam a ideologia individualistas. Em tais contextos, profundamente marcados pela psicologização dos sujeitos, é a memória⁷⁹ individual, obviamente também

⁷⁹ Sobre memória coletiva ver Halbwachs (1990) para quem as narrativas individuais são parte da memória coletiva. A memória seria sempre um produto construído socialmente e não a partir da individualidade. Também pontua que essa memória produziria uma diferenciação que seria comum a um grupo de pessoas, tendo em vista que ela reforça sentimentos de pertencimento e fronteiras entre os grupos de uma determinada sociedade.

influenciada pelo contexto social, que fornece consistência à trajetória. Essa consciência e, por conseguinte, a possibilidade de organização do passado, é de suma importância à formulação da noção da singularidade enquanto indivíduo em um contexto profundamente marcado pela fragmentação de domínios.

A memória é fragmentada. O sentido de identidade depende, em grande parte, da organização desses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo (VELHO, 1994, p. 103).

Assim, ao dar sentido e coerência aos fatos de sua trajetória, os sujeitos não tratam de uma ilusão, mas operam um exercício em que exercem ao mesmo tempo sua autonomia individual ante as influências do contexto sócio-simbólico.

É essa consciência da trajetória que conduz à formulação dos **projetos**. Assim, se a trajetória refere-se à consciência do passado, os projetos referem-se à expectativa de futuro. Reiterando então o que já foi exposto no primeiro capítulo deste texto, projetos são objetivos futuros conscientemente traçados e baseados na trajetória.

Alfred Schutz desenvolveu a noção de projeto como “conduta organizada para atingir finalidades específicas”. Embora o ator, em princípio, não seja necessariamente um indivíduo, podendo ser um grupo social, um partido, ou outra categoria, creio que toda a noção de projeto está indissolivelmente imbricada à idéia de indivíduo-sujeito [...]. A consciência e valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução e projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, o projeto é a antecipação no futuro dessa trajetória e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. A consciência do projeto depende da memória que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente, sem a consciência das quais seria impossível ter ou elaborar projetos [...]. O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, a própria identidade (ibidem, 1994, p. 101).

Nesta relação entre trajetória, memória pessoal e formulação de projetos, tem-se o conceito de **metamorfose**. Inspirado em Virgílio, Velho (ibidem) utiliza o termo para se referir às mudanças radicais vivenciadas em uma trajetória. Tais mudanças são ocasionadas pelo dinamismo da sociedade contemporânea, contrapondo, assim, a noção de *self* fixo e de uma visão linear da experiência sociocultural. Devido à multiplicidade de planos e fronteiras, os indivíduos estão em constante transformação e são capazes de compreender e de acionar códigos, numa permanente **negociação da realidade**:

Mas as fronteiras entre essas províncias podem ser mais tênues ou singelas e os trânsitos menos solenes e pomposos. Essa permanente latência implica o que poderíamos chamar potencial de metamorfose distribuído desigualmente por toda a sociedade. O repertório de papéis sociais não só não está situado em um único plano, mas a sua própria existência está condicionada a essas múltiplas realidades. Com isso, talvez, possamos escapar de falsos problemas ditados por uma visão linear da experiência sociocultural (Ibidem. 1994 p. 29).

Destaque-se, contudo, que tal metamorfose não é radical. Ante a fragmentação absoluta do *self*, existem “âncoras fundamentais”- entre as quais a família e a religião - que podem ser acionadas em momentos estratégicos. Assim, as transformações vividas em cada trajetória seriam parte, ao mesmo tempo, do destino e da vontade dos indivíduos.

Sem dúvida, a noção de metamorfose deve ser usada com o devido cuidado, os indivíduos, mesmo nas passagens e trânsitos entre domínios e experiências das mais diferenciadas, mantém, em geral, uma identidade vinculada a grupos de referência e implementada através de mecanismo socializadores básicos contrastivos como a família, etnia, região religião, vizinhança etc.(...) A metamorfose de que falo possibilita, através do acionamento de códigos associados a contextos e domínios específicos - portanto, a universos simbólicos diferenciados -, que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam numa dimensão biológica-psicologizante, mas se transformam não por volição, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade (Idem, 1994, p.29).

Especificando os conceitos de trajetória, metamorfose e negociação da realidade ao contexto das juventudes⁸⁰, amparo-me novamente a Pais (2001). O autor destaca o caráter não linear das trajetórias juvenis na atualidade: “são transições complexas e ziguezagueantes, sem rumo fixo ou pré-determinado”(PAIS, 2001.p.11). Desta forma, antes de ser vista de forma linear apenas como o período de transição para a idade adulta, a vivência da juventude revela suas sinuosidades vivenciadas em cada trajeto.

No entanto, assim como se busca fugir aos determinismos sociais, não é intenção cair em um subjetivismo absoluto. Obviamente, cada percurso biográfico abordado aqui é influenciado pelas condições objetivas em que cada jovem está inserido. Deste modo, ao especificar a análise de trajetórias de jovens pertencentes às

⁸⁰ Como destaque no primeiro capítulo, a noção de juventude é entendida tanto em suas especificidades individuais quanto em um sentido geracional.

camadas populares, deve se levar em conta também os desafios às limitações de um contexto de desigualdade material e simbólica.

Em suma, ao expor os relatos biográficos, ressalvo que esta pesquisa não possui intenção de generalização. Antes disso, busca-se olhar para as estratégias de negociação, revelando formas específicas de ser e viver em um contexto específico. Lembrando que tais estratégias mostram-se intrigantes por se referirem a universos opostos em muitos sentidos, como os são os mundos do funk e do pentecostalismo. Devo dizer que, ao contrário dos estereótipos que remetem à ignorância e à alienação que recaem às pessoas identificadas com ambas as manifestações, os jovens a quem entrevistei demonstram evidente inteligência e coragem em suas estratégias de circulação entre ambas as fronteiras.

Em termos metodológicos, recorro a Becker (1999), que faz uma importante ressalva ao destacar que não se pode confundir a “história de vida” com autobiografia. Embora ambas possam ser definidas como um processo narrativo, a autobiografia possui um sentido subjetivo, o autor narra história pessoal, de modo a selecionar o que melhor lhe convém a ser revelado.

Na história de vida, há a influência incisiva do pesquisador, que seleciona os significados e interpretações para acontecimentos, movimentos e ações individuais ou coletivas. Diz o autor: “a história de vida pode ser particularmente útil para nos fornecer uma visão do lado subjetivo de processos institucionais muito estudados” (BECKER, 1999, p. 108).

Desta forma, os relatos biográficos expostos não são mais do que interpretações dentre tantas outras possíveis, tal qual afirma Geertz (1978). Assim, retomando a analogia das teias de significados, devo reiterar que tais sentidos são resultados de interpretações diversas para cada pessoa imersa em tal teia⁸¹.

Objetivamente, apresento os relatos parciais das trajetórias de quatro pessoas: Amanda, Yasmim, Marcos e Roberta⁸². Para tanto, foram realizadas entrevistas, inicialmente conduzidas a partir de um roteiro de perguntas. Contudo, em todos os

⁸¹ Agradeço a contribuição do pesquisador Hugo Quintela.

⁸² Todos nomes fictícios escolhidos pelos entrevistados.

casos, os diálogos tomaram rumos específicos a partir dos relatos. Desta forma, cada diálogo teve um tempo de duração diferente, mas que em média duraram cerca de duas horas. Tais conversas, com exceção dos diálogos com Marcos, foram realizadas no local de moradia dos entrevistados. Acredito que tal cuidado revelou-se necessário na medida em que o contexto social vivido por cada sujeito de pesquisa é um dado relevante nesta investigação.

Em resumo, devo dizer que muito mais do que personagens ilustrativos de uma pesquisa de Mestrado, as histórias de vida aqui expostas demonstram apenas alguns aspectos da complexidade de cada experiência. São peculiaridades imensas, impossíveis de serem “reduzidas” em um texto acadêmico.

No entanto, como estratégia de organização textual, exponho os relatos de vida em duas etapas. Primeiro, apresento as histórias das jovens Amanda e Yasmim, que em comum, está o fato de se vivenciarem de forma simultânea o mundo do funk e do pentecostalismo. No segundo momento, apresento os relatos de Marcos e Roberta. Ambos, em certo ponto de suas vidas passaram por uma intensa metamorfose (VELHO 1994). Após anos de vivência no funk, aderiram oficialmente ao pentecostalismo, abandonando o antigo estilo de vida.

5.1.2 Amanda: “o funk é que anima o mundo”

Conheci Amanda por intermédio de sua tia, Jaciara, em um culto da igreja Herdeiros do Sião. Ao explicar o tema da pesquisa, a tia imediatamente me indicou a filha e a sobrinha. “Minha filha e minha sobrinha são assim. Vão pra tudo quanto é baile. Você que acha tô fazendo campanha por quê? Por causa delas e do meu filho, que tá preso”.

Por coincidência, naquele mesmo dia, Amanda visitou a igreja para falar com a mãe e com a tia. Ela não quis entrar no templo, mas Jaciara fez questão de me apresentar à jovem. Foi extremamente solícita e me questionou sobre a pesquisa e minha atuação como jornalista. Notei o quanto o mundo acadêmico estava distante do universo daquela menina.

Realizei duas entrevistas com Amanda, mas desde o primeiro encontro ela me impressionou. É bonita. Olhos verdes e as vestimentas curtas não escondiam o belo

corpo. É também muito jovem, apenas 14 anos. Confessou, no entanto, que frequenta bailes desde os oitos anos.

“Hoje, só posso participar de baile de Rua. Meu sonho é fazer 16 anos pra poder entrar em Clube, aí, minha filha, quero só ver.”(informação verbal)⁸³

Embora atualmente afastada da igreja, Amanda nasceu em berço evangélico. Frequentara com a família a Assembleia de Deus até os sete anos de idade. Desta época, guarda boas lembranças. Disse que gostava do ambiente e das amizades firmadas no contexto da igreja e que, enquanto esteve ligada à religião, não tivera vontade de se afastar.

“Eu lembro que na igreja só podia usar roupa grande, a gente cantava, eu gostava de lá”.(informação verbal)⁸⁴

O afastamento se deu após a saída do pastor que, à época, supervisionava a congregação, em uma demonstração do quanto podem ser frágeis as possibilidades organizativas das pequenas comunidades pentecostais.

“Eu gostava do pastor, quando ele saiu, todo mundo foi saindo. A igreja foi se acabando. Aí eu falei, - ah, vou sai também. E sai” (Informação Verbal)⁸⁵

Moradora de um “barraco” com quatro cômodos improvisados no Morro Conquista, a jovem cursa a quinta série. Disse que “teve uns problemas”, abandonando a escola por alguns anos, por isso estava “atrasada”. Conservava, porém, o sonho de ser delegada.

Para Amanda, a entrada no mundo do funk ocorreu de forma gradual, logo após o afastamento da religião.

“É aquilo, né? Começou com elas (as amigas). Elas começaram a ouvir funk. Eu comecei a andar com elas, sair. Aí eu comecei a gostar do funk, entrei no mundo delas. Aí começou”.(informação verbal)⁸⁶

Destacou também que participa e é conhecida em eventos realizados não apenas no bairro onde mora, mas também em localidades vizinhas, como o Morro São

⁸³ Entrevista com Amanda de 14. Realizada em janeiro de 2014.

⁸⁴ idem

⁸⁵ ibidem.

⁸⁶ Entrevista com Amanda de 14 anos, em janeiro de 2014

Sebastião. De forma muito espontânea, Amanda revelou a importância do funk em sua vida, destacando também a importância do grupo de amigos:

“Eu vou pra dançar. Adoro dançar. Dançar é o melhor que tem no funk. O funk é que anima o mundo, minha filha. você tá lá com os amigos, às vezes tá desanimado, toca um funkezinho e anima”. (informação verbal⁸⁷)

Órfã de pai e morando com a mãe e um irmão, perguntei se o envolvimento com o funk era causa problemas com a família⁸⁸. Ela afirmou que sim, principalmente com a mãe, com a qual tem uma relação de muitas “brigas”. “A gente ia pra igreja depois vai pro funk. Nenhuma mãe gosta, né? Ela fala, fala, fala...” (Informação Verbal⁸⁹)

Contou-me que tinha um namorado de 13 anos, mas que não a acompanha aos bailes, “porque se descer do Morro, tá fodido”, revelando, desta forma, o envolvimento do parceiro no tráfico e as disputas territoriais que envolvem a atividade.

Embora se considere afastada da igreja, Amanda ocasionalmente participa dos cultos. Questionei se sofria preconceito por ser “funkeira”. Afirmou que os fieis gostam de vê-la participando. Perguntei se considera pecado o fato de ser funkeira, de participar dos bailes.

“Pecado é. Mas muita gente da igreja peca também. Eles gostam de falar dos outros. Tem que gente fala demais, eu não to nem aí, tá ligado?”(Informação Verbal)⁹⁰.

Perguntei a Amanda se um dia voltaria à igreja e se batizaria. Sua resposta fora direta: “Se pudesse, me batizaria agora”. Quando a interpelei lembrando que se assim o fizesse, teria que deixar o funk, sua resposta foi novamente surpreendente, revelando em poucas frases uma visão de mundo marcadamente pentecostal e ao mesmo tempo o desejo de vivenciar de forma própria o atual momento de sua vida:

“Então vou me batizar com 40 anos. Juventude é curtidão. O problema é se Jesus voltar antes” (Informação Verbal)⁹¹

⁸⁷ idem

⁸⁸ Os conflitos intergeracionais, questão de extrema importância, que, no entanto, me foi impossível de abordar. Sobre assunto, ver Sarti (1999, 1995, 2003, 2004).

⁸⁹ Entrevista com Amanda de 14 anos. Realizada em janeiro de 2014).

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

5.1.3 Yasmim: “sou funkeira por falta de vergonha na cara mesmo”

Prima de Amanda, Yasmim, aos 19 anos, é também muito bonita. Olhos verdes, morena. Moradora do Morro Conquista, cursa o último ano do ensino médio. À época da entrevista, havia acabado de ser contratada como garçoneiro de um bar da zona norte de Vitória.

Embora mais velha que Amanda, as jovens apresentam trajetórias de vida parecidas. Também de berço evangélico, Yasmim frequentava a mesma igreja da prima quando criança. Pelo mesmo motivo apontado por Amanda, se afastou da religião.

Intrigada com essa transição, pedi para que descrevesse como foi que a jovem pentecostal convertera-se em funkeira. Respondeu que o contato com o funk também acontecera por meio dos amigos da vizinhança. Disse que começou a adquirir roupas “do mundo” gradualmente, assim como gradualmente inseriu-se no mundo do funk.

“Foi aos poucos. Comecei a sair com as amigas. A ir pros bailes. Aí a gente compra as roupas e, quando a gente vai ver, já tá dentro do funk” (Informação Verbal)⁹².

Como Amanda, Yasmim tem uma inserção ativa no universo funkeiro. Conhece vários Mc’s e frequenta bailes em Clubes, os quais sua prima, por não ter idade suficiente, não pode participar. Também já foi integrante de um “bonde” chamado “as provocantes”. “A gente saía com as mesmas roupas e ensaiava os passos. Era massa!”. Afirmou Yasmim lembrando que o grupo se desfez após algum tempo.

“As meninas mudaram do Morro. Teve umas que casaram. Aí acabou(...), mas estamos pensando em fazer um novo bonde(...) A gente tem que animar o Morro” (Informação Verbal)⁹³.

Questionei a razão pela qual o Morro estava “desanimado”. “É porque muita gente mudou...Alguns fugidos mesmo(risos)”(informação verbal)⁹⁴. Yasmim também

⁹² Entrevista com Yasmim de 19 anos. Realizada em janeiro de 2014.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem

namora jovem envolvido com o narcotráfico e, por conta disso, ele também não pode sair do local de moradia.

Perguntei se considerava pecado o fato de gostar de dançar e de participar dos bailes. Ela respondeu afirmativamente, numa naturalidade cortante:

“Saí da igreja por falta de vergonha na cara mesmo(risos). Apesar de que a gente sabe que isso(o funk) é só ilusão. O funk não é de Deus Mas um dia vou voltar(...) mas só Deus sabe quando” (Informação Verbal)⁹⁵.

Também a questioneei se ela concordava com a prima e também temia a volta de Jesus. Ela respondeu afirmativamente, revelando uma preocupação pelo fato de ter uma tatuagem: “Claro que sim! A Bíblia fala que no dia do juízo a gente tem que estar como estiver. Eu fiz essa tatuagem. É pecado”.(Informação verbal⁹⁶)

Instigada, questioneei se eram as rígidas normas da igreja que a impediam de voltar. Em uma resposta para mim surpreendente, ela disse que concordava com as condutas exigidas pela religião.

“Tem igreja que é igual a católica. Não exige nada. Mas acho que igreja não pode ser igual o mundo(...) Senão, qual é a diferença.. Quando eu voltar, vou seguir direitinho, se não vou tá pecando mais ainda” (Informação Verbal)⁹⁷.

Interpreto essa fala de Yasmim como uma demonstração de coerência. Afastara-se da igreja não por discordar das normas ou da Teologia difundida, mas porque não se sente pronta para assumir o compromisso em aderir à religião.

Ponto outro fato. A jovem ainda guarda as roupas da época de vivência pentecostal.

“Quando voltar, vou voltar inteira. Não para entrar e sair⁹⁸. A igreja pressiona muito a gente pra voltar, mas a gente não pode agir por impulso” (Informação Verbal)⁹⁹.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ O sentido da frase: “Não quero e entrar para depois sair” foi repedida por pelo menos cinco entrevistados durante o trajeto de pesquisa.

⁹⁹ Entrevista com Yasmim. Realizada em janeiro de 2014

Por eu ter vivenciado um mínimo da pressão proselitista além da força simbólica da mensagem pentecostal, devo confessar que fiquei impressionada com as estratégias de negociação empregadas por Yasmim.

Dos muitos pontos dos depoimentos de Yasmim e Amanda, observa-se nitidamente como funk e o pentecostalismo estão inseridos no campo de possibilidades (VELHO, 1994, p.46) de ambas. Como referências simbólicas e materiais do contexto em que vivem, as jovens transitam entre ambas as fronteiras operando a partir de estratégias de negociação. Ressalta-se, contudo, que ambas as manifestações possuem valores (DUARTE, 1986) distintos. Enquanto o funk relaciona-se como uma possibilidade de vivência de uma sociabilidade especificamente juvenil, o pentecostalismo adquire um valor de legitimidade moral. Neste sentido, são expressões opostas. Enquanto na vivência do funk há exaltação ao prazer e ao lazer: *“Adoro dançar. O funk é que anima o mundo”*(cf. Amanda) ou *“A gente saía com as mesmas roupas e ensaiava os passos. Era massa!”*(cf. Yasmim), o pentecostalismo apresenta um forte sentido de “âncora” ética: *“acho que igreja não pode ser igual o mundo (...) Senão, qual é a diferença (cf Yasmim)*

Neste sentido, se considerarmos assim como Dayrell(2003), que a juventude é época por excelência de experimentação social e formulação de projetos, seria lícito pensar que as duas manifestações fornecem orientações de “condutas organizadas para atingir finalidades específicas”(Velho, 1994). No entanto, uma ponderação deve ser feita. Projetos, no sentido de Velho, referem-se a estratégias conscientes e ancoradas na experiência. Assim, embora vivenciem o funk e, ao mesmo tempo, planejem a adesão religiosa, acredito que tal formulação carece de uma racionalização mais efetiva para se configurar como projeto (informação verbal).

Na verdade, interpreto que tanto Amanda quanto Yasmim atuem como **mediadoras**. Novamente recorro a Velho (2010):

Está em jogo o tema da mediação, que se manifesta na capacidade de transitar e, em situações específicas, do desempenho do papel de mediador entre distintos grupos, redes e códigos. O mediador, mesmo não sendo um autor no sentido convencional, é um intérprete e um reinventor da Cultura. É um agente de mudança quando traz informações e transmite novos costumes, hábitos, bens e aspirações (VELHO, 2010, p.01).

A atuação como mediadoras de Yasmim e Amanda revela-se de muitas formas. Um dos pontos é que, ao adiarem a adesão religiosa e optarem pela experimentação de

atividades de lazer manifesta no funk, observa-se, também, o desejo pela vivência do hoje, do momento presente, da experiência (talvez, sem o sentido ideal da culpa cristã) da sociabilidade juvenil.

Neste sentido, colocam-se em perspectiva dois importantes conceitos no estudo das juventudes. Quais sejam, os conceitos de **moratória social e vital**. Autores como Margulis e Uresti (1996) associam a moratória vital a um “crédito temporal e energético”, que perdemos quanto mais velhos nos tornamos.

“Daí a sensação de invulnerabilidade que caracteriza os jovens, sua sensação de segurança: a morte está longe, é inverossímil, pertence ao mundo dos outros, às gerações que os precederam” (MARGULIS & URRESTI, 1996, p.23).

Tal moratória vital está associada à **moratória social**, um período de permissividade e de despreocupação com os deveres da vida adulta. Essa moratória social não é vivenciada de forma homogênea. Os autores destacam que, para os jovens das camadas populares, essa moratória social é reduzida em razão do ingresso relativamente precoce no mercado de trabalho e da assunção de deveres familiares. Os autores chegam mesmo a dizer que a plena vivência da juventude é um privilégio das camadas médias e altas.

Diante disso, sociedade de classes, diferenças econômicas, sociais, políticas, étnicas, raciais, migratórias, marcam profundas desigualdades na distribuição de recursos, com a qual a natureza mesma da condição de jovem em cada setor social se altera. É nesse sentido que Silvia Sigal afirma que, na América Latina, diferente da Europa onde seria mais ampla, a ‘juventude’ está quase que reservada para os setores médio e alto, que podem ascender à educação superior e ‘a moratória em toda plenitude do termo’ (Ibidem, 1996, p,14).

No entanto, embora corrobore que os desafios materiais e simbólicos enfrentados pelos jovens das camadas populares sejam fatores que repercutam na experiência de suas próprias juventudes, é preciso atentar para o fato de que, entre os sujeitos pesquisados no decorrer desta investigação, há uma nítida noção de vivência juvenil. E, neste sentido, o funk aparece como expressão efetiva do modo de ser jovem para alguns sujeitos. Assim, ainda mais significativos se tornam os depoimentos de Amanda e Yasmim, nos quais, embora apresentem uma visão de mundo intensamente marcada pela influência pentecostal, optam por tipo específico e consciente de vivência juvenil.

Podemos dizer que, através do rap ou do funk, os jovens vivenciam a tentativa de alongar o período da juventude o máximo que podem, experienciando assim uma moratória. O sentido dessa tentativa não é tanto o de uma suspensão da vida social ou de irresponsabilidade, como geralmente é vista, mas de garantir espaços de fruição da vida, de não serem tão exigidos, de se permitirem uma relação mais frouxa com o trabalho, de investirem o tempo na sociabilidade e nas trocas afetivas que esta possibilita. É o envolvimento com o rap ou com o funk que cria, possibilita e legitima a moratória como uma experiência válida (DAYRELL, 2003, p.51).

Desta forma, reitero a força dos depoimentos de Amanda e Yasmim. As jovens, ao revelarem o receio pela chegada de Jesus e, ainda assim, optarem por uma vivência peculiar de suas juventudes, a um só tempo, contestam e afirmam seus próprios valores, assumindo o risco de suas escolhas em nome da autonomia de suas trajetórias.

5.1.4 Marcos: Tenho saudade do funk, mas a vida com Deus é melhor.

Conheci Marcos no órgão público em que trabalhava. Atuava como assistente de imprensa e ele, como auxiliar de serviços gerais da empresa terceirizada responsável pelos serviços de limpeza. Foram duas entrevistas com cerca de duas horas cada. Inicialmente mostrou-se bastante desconfiado: “essa pesquisa sua aí é pra quê?”, questionou-me várias vezes. Com o decorrer da conversa, no entanto, mostrou-se bastante colaborativo.

Por coincidência, Marcos é morador de São Pedro V, bairro onde fiz etnografia meses após a entrevista. Aos 28 anos, demonstrou significativo apego ao bairro de moradia, onde passou parte da infância e toda a adolescência.

Criado por uma mãe solteira, juntamente com outros seis irmãos, Marcos também nasceu em um lar evangélico. Contudo, relata que tivera pouco contato com a religião quando criança. “Minha mãe sempre foi da Assembleia. Mas nunca fui muito de ir à igreja. Ia às vezes, mas não era fortalecido”(informação verbal)¹⁰⁰.

O contato com o funk começou quando tinha 15 anos. Marcos destaca a importância do funk como instância de lazer:

¹⁰⁰ Entrevista com Marcos. Realizada em março de 2013.

“Trabalhava muito. Aí, no fim de semana, reunia os amigos. Gostava também de subir na laje pra ouvir funk(...), a gente sente uma inspiração pelo batidão”.(Informação Verbal)¹⁰¹

Com uma intensa rede de amizades, a relação de Marcelo com o grupo de amigos revela uma peculiaridade. Formavam uma “galera”, que como afirmado em capítulo anterior, são turmas de jovens que podem ou não cometer atividades ilícitas e que mantêm uma relação de apego territorial, geralmente em situação de rivalidade com outros grupos semelhantes (ANDRADE, 2007).

“Era tudo funkeiro. Nós crescemos juntos. Tinha uns 15, 16 anos. Era eu, me chamava de zóio de gato(ele tem os olhos verdes), tinha o Nego Lu, Luiz Pueinha, o Pescoço A gente se reunia em São Pedro I e ia pro Rio Branco, na Ilha de Santa Maria. Tudo doidão de loló. A gente preparava um litrão de refrigerante e dividia em frasco.. (ri). A gente ia doidão. Era a maior pegação” (Informação Verbal)¹⁰²

A vivência de Marcos com o funk coincidiu com o florescimento dos bailes de corredor, nos quais eram frequentes as brigas entre os grupos. Marcos descreve estes encontros:

“Assim, tinha um lado que era A e um lado B. Você conhece? É... Tipo assim. (Levanta-se e explica com gestos). Você tava no lado A. Aí chegava o cara que tava no lado B e chamava: “ei, você aí! Aí era cinco minutos de alegria(agressões físicas) Nossa. Tinha muito. Sabe o Mr catra? Naquela época ele vinha muito aqui. Tinha muita porrada no show dele... A gente se encontrava e fechava com o pessoal de Itaenga(bairro conhecido alto índice de homicídios) Santos Dumont, Maruípe. Aí tinha o lado B, era Bairro da Penha, Gurigica, Itaraé (bairros da zona Norte de Vitória) (Informação Verbal)¹⁰³

Não tenho elementos suficientes para interpretar tais embates, mas parece claro o caráter performático das manifestações. Contudo, ao conversar com alguns funkeiros sobre a razão pela qual os bailes de corredor se enfraqueceram, muitos disseram que, ironicamente, foi devido à influência do narcotráfico. “O tráfico interferiu. Impediu as brigas e aí foi acabando” (Informação Verbal)¹⁰⁴.

Em sua vivência no mundo do funk, Marcos guarda experiências felizes e tristes. Durante as entrevistas, demonstrou evidente exaltação ao se lembrar das festas em que participou:

¹⁰¹ Entrevista com Marcos. Realizada em março de 2013.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem.

“A gente zoava muito. Uma vez até ganhamos concurso de galera. É! A galera de São Pedro. Era assim: Tinhas umas meninas pra dançar. Um cara pra cantar, agitar e a galera tinha que zoar. Tinha os passinhos. Compramos um monte de bola (Abre sorriso largo). A gente gritava: Uh, Uh, São Pedro aí... uh, uh São Pedro aí” (Informação Verbal)¹⁰⁵.

Entre as experiências tristes, Marcos destaca a perda dos amigos, alguns assassinados. Outros, como ele afirma, “perderam o rumo da vida” devido ao envolvimento com as drogas. Ele próprio envolveu-se com atividades do narcotráfico. Em certa fase da vida, não soube precisar a idade, chegou a guardar entorpecentes e armas em casa, desistindo da tarefa após algum tempo. Marcos relata com tristeza a perda dos amigos:

“Muitos amigos meus morreram. Teve o Maxueri, aquele era muito doído, chegou a virar até mendigo. Não precisava não, a mãe dele dava do bom e do melhor. Mente fraca. Era matador. Matava com força. Ele também morreu depois. A maioria dos amigos meu tava morrendo por causa de droga” (Informação Verbal)¹⁰⁶

Devido às mortes dos amigos e às brigas, que o fizeram ficar “pichado”, Marcos mudou-se do bairro, passando a morar com uma tia. Por intermédio dela, conheceu a Igreja Batista. Nos primeiros meses, mesmo frequentando a igreja, não abandonara o funk. No entanto após algum tempo, inseriu-se intensamente na religião, à qual aderiu por três anos:

“Eu ia pra igreja, Mas ainda tava aquela coisa, mesmo assim eu ia pro baile. Aí numa mão, eu tava lá em pé, curtindo o baile. Parei e pensei. Sabe quando você olha pra dentro de você? “Acho que já deu pra mim. Pra mim já deu”. Peguei, chamei uns amigos, esperei acabar. Eu lembrei de um amigo que me convidou, o Ronaldo, lá da igreja batista do bairro. Só que eu não tinha calça. Só de funk. De funk a gente tinha. Eu procurei ele. Sabia que ele foi lá na loja e comprou camisa, calça e sapato? Aí eu comecei a frequentar o louvor. Frequentava mesmo. Fiquei uns três anos” (Informação Verbal)¹⁰⁷

Essa passagem do relato de Marcos parece conotar muito claramente o momento de *turning point*. Cunhada por Hughes (1993, p. 125), a expressão está ligada ao conceito de ciclo de vida e refere-se à viragem na história de vida individual.

Antropólogos nos têm dado um rico conjunto de descrições desses ciclos entre povos ao redor do mundo, além da infinidade de ritos, festivais, exorcismos, entre outros, que marcam seus pontos de inflexão. Eles nos contam dos ciclos de temperamentos assim como dos de ocorrência natural,

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem.

de períodos sombrios de desesperança seguidos de uma alegre renovação de vida e esperança (HUGHES, 1993, p.164).

Mas se o ponto de viragem de Marcos possibilitou a adesão a um novo modo de vida, não significa que foi permanente. Após uma desavença com o pastor da igreja, Marcos afastou-se da religião, voltando a frequentar os bailes.

E se eu disser que voltei? (ao funk). Eu ia pro encontro de galeras e tudo, mas era aquela alegria passageira, sabe? Eu contava os dias pra chegar sexta-feira e rever os amigos pra ter aquela alegria de novo” (Informação Verbal)¹⁰⁸

Com 25 anos, Marcos vivenciou um novo *turning point*. Relata que, sozinho, em casa, sentiu o chamado para retornar a Jesus. Procurou um “culto de resgate” da igreja Assembleia de Deus, voltado especificamente para os fieis afastados da religião.

“Eu. Mas um dia eu pensei: “Agora tenho que tomar uma decisão pra minha vida”. Fui sozinho. Ah, Fiquei sabendo do culto de resgate. Aí no culto, eu tinha certeza que Deus ia falar comigo. Sabe quando você sente Deus te pegando no colo? Eu pensei: “agora você achou o seu lugar” (emocionado). Tive uma alegria tão grande, mas tão grande. Você sente que Deus tá falando com você. Aí eles fizeram o apelo. Quando perguntam quem quer aceitar Jesus. Você é livre pra escolher. Nem esperei terminar. Já tava lá ajoelhado” (Informação Verbal)¹⁰⁹.

Atualmente, aos 28 anos, exerce uma função de liderança entre os jovens da Assembleia de Deus: “Só eu já batizei cinco amigos”, conta, deixando transparecer o orgulho. Afastou-se totalmente do funk. Solteiro, priva-se da vida sexual por conta dos preceitos religiosos. Disse que não se arrepende do passado e, ao ser questionado se algum dia já pensara em abandonar a igreja como fizera anteriormente, Marcos respondeu afirmativamente, desistindo, porém, da ideia por, segundo ele, “conhecer a vida com Deus”.

“Às vezes não é fácil. Teve uma mão que eu tava, assim, não conseguia nada. Todo mundo conseguia as coisas, tava dando errado. Aí eu fui pro culto já pensando em sair. Sabe quando você tá desanimado? Só que eu fiquei pro louvor depois. Fiquei conversando com Deus, ajoelhado. Aí uma irmã segurou na minha cabeça. E falou: Você que voltar pra aquele lugar que eu te tirei? Se quiser, pode voltar. Mas lembre de onde você saiu”. Eu não tinha falado nada. Deus usa as pessoas(...) A vida com Deus é melhor.

¹⁰⁸ Entrevista com Marcos realizada em março de 2013.

¹⁰⁹ Ibidem.

Saudade (do mundo) eu tenho. Mas saudade dá e passa. Foi uma fase da vida. Passou” (Informação Verbal)¹¹⁰.

Acredito que a trajetória de Marcos confirma o caráter não linear dos percursos biográficos da sociedade contemporânea. Se a própria expressão *turning point* refere-se a um verbo conjugado no gerúndio¹¹¹, Marcos, assim como a maioria de nós, está em constante reconstrução. No entanto, a vivência religiosa parece revelar-se como uma “âncora”, citando aqui o termo utilizado por Velho. Não que não esteja sujeito a crises existenciais como ele próprio me confessara que sofrera. Penso que, ao destacar as benesses da vida religiosa, Marcos refere-se que o que mudou em sua vida foi a forma de lidar com os problemas. Cecília Mariz destaca:

Quando analisamos as histórias de vidas de conversos, podemos observar que o que ocorre não é o fim dos problemas, mas uma mudança na forma de percebê-los. Esses passam a ser vistos não mais como causas de sofrimentos e dores, mas etapas de progresso, desafios a ser superados. As dificuldades enfrentadas passam a ser vistas como úteis, passageiras, reveladoras da força de Deus, como fonte de fortalecimento, e não como instrumentos de destruição do indivíduo, nem como dores inúteis e insuperáveis. Como argumentam Weber e Berger, a falta de sentido gera muito sofrimento. Não apenas dores e problemas precisam ter sentido, mas também se não tiverem sentido, a alegria, sucesso no amor, riqueza, saúde podem gerar estresse, sofrimentos, tais como culpas, medo de perder, sentimento de ser objeto de inveja, de perseguição etc. As diferentes religiões oferecem diferentes estratégias para dar plausibilidade ao sentido que atribuem aos problemas. A efusão do Espírito pode gerar experiências de um estado modificado de consciência que tornem plausíveis os sentidos que atribuem à vida, especialmente para aqueles que foram criados em um universo encantado da Cultura popular brasileira. Talvez essa possibilidade de maior plausibilidade seja o diferencial pentecostal em nosso contexto¹¹².

5.1.5 Roberta: “Deus não castiga, corrige”.

Retomei o contato com minha prima Roberta quase dois anos após início da pesquisa, logo quando fui morar em São Pedro. Confesso que novamente me surpreendi. Esperava encontrá-la como das últimas vezes: com a postura e roupas típicas pentecostais. No entanto, estava maquiada, com os cabelos bem cortados.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Agradeço a contribuição do pesquisador Hugo Quintela.

¹¹² Magalhães, Thamiris & Wolfart, Graziela. Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião. In Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU online. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400.

Aqueles eram indícios do que posteriormente me fora confirmado por ela: Roberta afastara-se da religião. Dissera que, embora ainda frequentasse a Assembleia de Deus, não era mais integrante oficial.

Então, a ex-funkeira era agora ex-evangélica? Ela me disse, no entanto, que um dia voltaria à igreja. De fato, aos 25 anos, Roberta tem uma trajetória complexa, lembrando como as histórias de vida podem ser surpreendentes e sinuosas.

Caçula entre quatro irmãos, Roberta casara-se aos 16 anos. Aos 18, grávida, separou-se. Foi nesta época que iniciou o contato com o funk. “A primeira vez que fui a um baile funk fiquei deslumbrada! Sempre fui muito presa. Casei cedo. Aí me apaixonei pelo batidão, pelo clima” (informação verbal) ¹¹³, dissera, destacando que nem mesmo a gravidez a impediu de desfrutar os bailes nos principais Clubes de Vitória.

Nos anos de funk, formara o um “bonde”, “as capetinhas atrevidas”, juntamente com outras três amigas. Sobre essa forma de interação, Roberta afirma que eram “irmãs” e concordou parcialmente comigo quando destaquei que a despeito dos estereótipos que remetem à rivalidade feminina, formar um bonde era sinal de que as mulheres podiam ser companheiras e fieis umas às outras. “É mais ou menos isso. A gente era marrenta com as outras, dos outros bondes, mas era uma brincadeira” (informação verbal) ¹¹⁴, afirmou, confirmando o caráter **performático** das interações do funk.

Além do bonde, Roberta tinha um grupo de amigos próximos com um dos quais se casou, tendo outro filho aos 22 anos. Ela relata que tivera muitos problemas no casamento, inclusive pelo envolvimento do marido com drogas e o narcotráfico. Roberta chegou a ser presa por alguns dias após apreensão de drogas em sua casa. Ela nega envolvimento:

¹¹³ Entrevista com Roberta, 25 anos. Realizada em janeiro de 2014

¹¹⁴ Entrevista com Roberta, 25 anos. Realizada em janeiro de 2014

“Eu nunca usei drogas. Nunca gostei. Nem beber eu bebia. Ia pro baile pra dançar. Muita gente usava, mas eu não” (Informação Verbal)¹¹⁵

A sua prisão e posterior separação podem ser apontadas como um *turning point* para a decisão em aderir à religião. Batizou-se em março de 2012.

“Tive um monte de problema, você sabe (cruza os dedos em forma de cela). Aí as pessoas falavam para eu procurar uma igreja. Elas diziam-você te que procurar uma igreja. Aí eu fui pra Assembleia. No início eu visitava, aí fui ficando. Até que eu decidi me batizar” (Informação Verbal)¹¹⁶

Durante o período anterior à oficialização religiosa, Roberta vivenciou o “batismo pelo fogo”, recebendo os dons do Espírito. “É uma coisa muito forte. Vem de dentro. Comecei a falar em línguas, a chorar ao mesmo tempo”. Roberta é de uma família cujos integrantes eram Testemunhas de Jeová. Segundo ela, suas práticas religiosas não se assemelhavam em nada aos rituais pentecostais e ao culto ao Espírito Santo.

Roberta relata que semanas antes de se batizar decidiu participar de um último baile funk. “Eu falei com Deus: senhor é meu último baile. A última vez”. Foi ao baile na companhia de um amigo. Para chegar ao Clube pediram emprestada a moto do irmão de Roberta. Contudo, na saída do baile foram assaltados: “Eu fui ao baile e tal, mas não tava mais naquele clima (...). Quando a gente saiu, o cara colocou a arma no meu ouvido. Poderia ter me matado!” Questionei se ela acreditava que o assalto fosse uma forma de castigo divino: Não é castigo, mas Deus é como um pai: ele não castiga, corrige” (Informação Verbal)¹¹⁷.

Acredito que a decisão de Roberta em integrar a religião reflita muito da possibilidade de reconfiguração da identidade, tal como observado por Mariz (1996, 2010). A autora é muito precisa ao pontuar:

“Na igreja, o fiel aprende um novo estilo de vida sem álcool, é apoiado por toda uma comunidade abstêmica, ingressa numa nova rede de amigos, redefine sua identidade, recuperando uma autoestima, além de ter acesso a um estado modificado de consciência sem necessitar o uso de álcool ou droga, apenas pelo êxtase e dons do Espírito” (MARIZ, 2010)

¹¹⁵ Entrevista com Roberta, 25 anos. Realizada em janeiro de 2014

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

Mas se a “conversão” de Roberta tem um caráter racional e consciente, não se pode negar que as emoções manifestas pelo contato com a divindade, o caráter emocional dos cultos e o dramatismo do *turning point* são fatores importante. Neste sentido, Velho (2004) afirma:

“As minhas emoções estão ligadas, são matéria-prima e, de certa forma, constituem o meu projeto. Há sentimentos e emoções valorizados, tolerados ou condenados dentro de um grupo de uma sociedade. Há, portanto, maiores ou menores possibilidades de viabilizá-los, efetivá-los. Desejos “pecaminosos”, emoções “inconvenientes”, sentimentos “impróprios” são limitados e balizados pelas sanções e normas vigentes ou dominantes. Os padrões de normalidade legitimarão ou não dentro de uma situação particular as condutas e ações individuais. Um código ético-moral definirá o errado, inadequado, incestuoso, impróprio, sujo, poluído, perigoso, que possa haver nos corações e mentes dos homens e nas suas condutas e interações” (VELHO, 2004, p. 28).

Durante a época de vivência na religião, Roberta guarda boas lembranças. Afirma que nunca fora discriminada pelo “passado funkeiro”. Destacando o caráter hierárquico da vida em pequenas comunidades pentecostais, Roberta revela que, na igreja, liderava o grupo de jovens e, por tal razão, deveria ser um exemplo. Nessa época, começou a namorar outro integrante, este também com uma trajetória marcada pelo envolvimento com o funk e o narcotráfico, abandonando tais práticas após a adesão: “Modéstia à parte, éramos o casal mais bonito da igreja. Um exemplo” (Informação Verbal) ¹¹⁸.

Em um dos momentos de seu relato, Roberta revela que o fato de ter relações sexuais com o namorado era fator que causava muita culpa. “A gente sabia que não podia. Quando acontecia, eu chorava, pedia perdão. Mas aí eu me descuidei e acabei engravidando” (Informação Verbal) ¹¹⁹. A gravidez foi apontada como a causa do afastamento.

*“ Eu soube que estava grávida na época da festa de pentecostes. Era o grupo de jovens que organizava. Eu fiquei num dilema. Não sabia se contava. Se contasse, estragaria a festa. Resolvemos contar no dia. O pastor quase teve um troço! Mas ele foi muito tolerante. Disse pra gente fazer a festa. Mas que nos comprometêssemos em casar. Imagina, ninguém podia saber, éramos do grupo de jovens. Ia ser um péssimo exemplo” (Informação Verbal)*¹²⁰

¹¹⁸ Ibidem

¹¹⁹ Ibidem

¹²⁰ Ibidem

Acredito que a decisão do pastor em sugerir o casamento como uma forma de “redenção” ao casal revela um aspecto de como a família nuclear recebe uma valorização forte na visão de mundo pentecostal. Reiterando o que foi dito no segundo capítulo, é possível mesmo falar sobre um *ethos* familiar. Percebi não apenas pela literatura (Mariz, 2010, Machado, 2005), mas também nos discursos dos crentes o quanto a família formada pelo casal e os filhos são valorizados.

Como afirmado no capítulo anterior, essa valorização da família nuclear nas camadas populares revela-se em certa tensão entre as ideologias individualistas e hierárquicas, na medida em que o se observa de fato são complexas redes de parentesco. Neste contexto, a casa afirma-se como espaço social fundamental.

[Esta pesquisa] partiu do pressuposto de que a casa é, para os trabalhadores brasileiros, o espaço social fundamental, *locus* da instituição da família (Woortmann, 1982), o mais importante patrimônio material e simbólico a que almejam. Para os trabalhadores urbanos de baixa renda que têm sua inserção na sociedade constantemente ameaçada pelas imensas dificuldades de se inserir no mercado de trabalho, o acesso a uma casa representando sua inclusão em uma família, pode ser a diferença entre a possibilidade de manter-se nos segmentos mais estabilizados da classe trabalhadora ou transformar-se em um morador de Rua, naquele “trabalhador que não deu certo” (GUEDES, 2008, P.04).

Apresento tal reflexão para argumentar que o modo de vida pentecostal - com suas regras de conduta, suas redes de amparo, seus valores e a negação dos “vícios” mundanos - fornece elementos que possibilitam, pelo menos em um sentido ideal, não apenas a estabilidade conjugal, mas também a organização da vida econômica. Em sentido oposto ao estilo de vida funk- que representa valores ligados à juventude, entre os quais, a contestação e o caráter lúdico- o modo de vida pentecostal, em certo sentido, representa uma forma de experiência da vida adulta.

Para Roberta, contudo, a pressão pelo casamento, ironicamente, representou o fim de sua união. Ela afirma que o namorado se “perdeu”. Voltou a utilizar drogas e afastou-se da igreja. Ela relata que a separação foi motivo de seu próprio afastamento. “As pessoas apontam. Me senti perdida, grávida” (Informação Verbal)

Mesmo com o afastamento, Roberta afirma ter uma boa relação com o pastor da igreja e em especial com sua mulher. “Somos amigos, muito amigos, peço

conselhos. Eles me adoram e eu adoro eles” (Informação Verbal) ¹²¹. Relato que ao final da entrevista, passeamos rapidamente pela sua vizinhança. Roberta me apontou a mulher do pastor, Elvira, que no momento parecia conduzir uma reunião com grupo grande de jovens no outro lado da Rua. Aparentando cerca de 40 anos, era negra, altiva. Ao nos ver, Elvira acenou efusivamente.

Atualmente, Roberta é gerente de supermercado. Mora em um “puxadinho” ao lado da casa dos pais, com os filhos. Afirma o desejo de voltar à religião.

“Tenho pensado muito em voltar. Mas tem que ser no momento certo. Não quero ser igual aquele pessoal que entra e sai”¹²². Mas ultimamente tenho sentido vontade” (Informação Verbal)¹²³

Um fato a se pontuar: quando eu disse que faria incursão de campo em um baile funk em Clube vizinho à sua casa, ela gentilmente se prontificou a me ajudar:

“Ah, esse baile não deve ser bom. Gosto de baile em Clube grande. Mas se você quiser, eu vou com você. Há muito tempo que não vou a um funk. Tenho saudade” (Informação Verbal) ¹²⁴.

Essa postura de Roberta em relação à religião foi observada entre muitas pessoas com as quais conversei. Embora revelando uma visão de mundo pentecostal e mesmo frequentando os rituais, muitos optam por não integrarem de fato uma comunidade religiosa, abstendo-se, assim, de seguir as normas de conduta exigidas. Na prática, a impressão é de apenas alguns dos muitos aspectos das possibilidades oferecidas pelo modo de vida são selecionados a partir dos valores individuais. Muitos desses são os “visitantes” dos cultos pentecostais. Regina Noves denominou os praticantes dessa forma vivência religiosa como evangélicos genéricos:

O importante é levantar a hipótese de que essa possibilidade – ser evangélico genérico – deve ser levada em conta nas avaliações do lugar do pertencimento religioso na configuração do espaço público. Afinal, trata-se também de uma possibilidade que modifica o peso da autoridade religiosa em decisões que dizem respeito à participação social.(...) Assim como há relatos de pastores que criam obstáculos para a inserção de jovens em espaços em que se valoriza a diversidade sexual ou onde se questiona a proibição do aborto. Alguns desistem de “participar” e outros mudam de pastor ou de denominação. Nesse cenário, definir-se apenas como

¹²¹ Ibidem.

¹²² Frase repetida na maioria dos depoimentos

¹²³ Entrevista com Roberta. Realizada em janeiro de 2014

¹²⁴ Ibidem.

“evangélicos” pode ser também uma outra maneira para contornar conflitos e proibições. Reafirmando eles com este universo religioso, mas não se sentindo presos a denominações, jovens evangélicos (genéricos) inserem mais uma possibilidade no repertório dos modos de estar e se movimentar no espaço público (NOVAES, 2012, P.194).

Argumento que tal forma de se praticar a religiosidade revela uma opção, em que uma vivência mais próxima de uma ideologia hierárquica foi preterida, na prática, por uma vivência mais individualista. Acredito que Roberta revela bastante dessa tensão em um trecho de seu depoimento:

“A minha época na igreja foi muito bom. Você sente muita paz. Só me fez bem, pelo menos até onde eu deixei”. (Informação Verbal)¹²⁵

5.2 Sobre coerência e negociação

Iniciei esta pesquisa afirmando que esta é uma investigação sobre uma aparente contradição. Ao final, reitero tal posição. Embora imersos em um mesmo contexto, os universos do funk e do pentecostalismo possuem valores opostos em muitos sentidos. O funk revela-se como forte expressão de lazer juvenil com ênfase à ironia, ao hedonismo, à contestação. O pentecostalismo, como manifestação religiosa, mostra seu vigor ao se configurar como possibilidade de reelaboração subjetiva e como um modelo de viver. Obviamente os trânsitos entre ambos os universos não efeito sem conflitos. O sentimento de culpa. As dúvidas existenciais são algumas das tensões observadas.

Lembro aqui das colocações de dois autores bastante citados neste trabalho, Melucci (2004) e Velho (1994). Ambos ao observarem a diversidade das fronteiras simbólicas na sociedade contemporânea, apiedaram-se nós, indivíduos com a difícil tarefa de dar sentido, de compreender e de se colocar entre tantas referências, algumas delas, como as estudadas aqui, apresentando valores opostos. Repito aqui as palavras de Velho:

“A oscilação e a ambiguidade produzidas pela coexistência de códigos diferentes, nem sempre se manifesta através de sinais tão evidentes. Mas

¹²⁵ Entrevista com Roberta realizada em janeiro de 2014.

isso não significa absolutamente a inexistência de tensão social e existencial” (VELHO, 2006.p.45).

Há que se ressaltar que tais ponderações referem-se às camadas médias, profundamente marcadas por uma ideologia individualista. O autor localiza na Psicanálise e na “Psicologização” dos discursos estratégias utilizadas para aliviar a tensão existencial e auxiliar na busca pela coerência.

O universo das camadas populares, no qual os valores hierárquicos recebem mais ênfase, tal psicologização é percebida de forma mais sutil. Mas não poderia dizer que não existam estratégias para se lidar com a diversidade e a incoerência entre domínios. Argumento, baseada nos depoimentos ouvidos, que o discurso religioso com forte ênfase pentecostal, em certo sentido, cumpre tal papel. A legitimação da ideologia pentecostal foi observada mesmo entre jovens profundamente envolvidos com o mundo do funk. Muitos deles, ao reconhecerem os valores pentecostais e mesmo assim adiarem a adesão religiosa em nome de uma experimentação específica de suas juventudes por meio do funk estão negociando e encontrando uma forma específica de razoabilidade. Outros, ao encerrarem um ciclo de suas vidas e optarem pelo estilo de vida pentecostal, numa reconfiguração da identidade também demonstram coerência. Desta forma, temos mais uma evidência da complexidade dos indivíduos. E pelo fato de que os universos simbólicos demonstram a complexidade dos indivíduos envolvidos em suas teias é que temos fronteiras permeáveis, voláteis, porosas.

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu. Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou; Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar; Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de prantear, e tempo de dançar.

(Trecho da Bíblia Sagrada. Eclesiastes 3:1-8).

6. Considerações finais

Tive uma vantagem e uma desvantagem no decorrer dessa pesquisa. A vantagem é que desde quando me decidi pelo tema aqui abordado fui tomada por um comportamento quase obsessivo. Desde que soube da adesão da minha prima à religião, aquelas dúvidas me tragaram. Afinal, como aquela funkeira, que falava palavrões e usava roupas curtas poderia converter-se em pentecostal? Como uma pessoa poderia mudar tanto em tão pouco tempo? As angústias que me acometiam estavam relativamente claras e me provocavam um profundo sentimento de incômodo, aquele incômodo que não é de todo mau porque nos impele. Sinceramente, considero esse sentimento uma vantagem.

Contra mim, no entanto, havia anos de vivência fora do mundo acadêmico. Com um agravante. Mesmo quando frequentei tal mundo o fiz durante a graduação para um curso que, embora esteja sendo injusta com os bons professores que tive, preteria o conhecimento teórico em nome de um tipo de técnica da escrita. Foi assim, jornalista, com mais cinco anos fora da Academia, que me atrevi a pesquisar um tema tão árduo. E isso, acredite-me, é uma imensa desvantagem.

O primeiro capítulo deste trabalho é fruto dos meses iniciais de uma luta entre a paixão pela pesquisa e a inexperiência acadêmica. Confesso: precisei de muita orientação. Intuitivamente planejei a organização dessa dissertação. Sairia do macro até chegar ao mínimo das relações sociais¹²⁶. Assim, a teorização de Geertz (1978) é imensamente importante. Sua concepção de cultura, amparada em Weber, atentando-se para as teias de significados e para os sentidos das ações sociais foi um alento. A partir de seus textos, pude conceber que a teia social que nos une é formada pelos sentidos que recebemos e interpretamos, numa configuração por vezes flácida, por vezes, rígida. A discussão sobre visão de mundo, aliás, visões de mundo, me possibilitou perceber a diversidade que compõe tal teia. O trabalho de

¹²⁶ Agradeço a contribuição de Sandra Costa

Barth (2000) foi igualmente importante. Destaco aqui, sua análise processual da cultura culminando com as múltiplas referências que se expressam na complexidade cultural das sociedades contemporâneas. Seu toque do gênio, ao perceber que as análises sobre o contexto social, aparentemente desconexo e incoerente, devem se concentrar justamente nos supostos caos das múltiplas referências.

Do mesmo modo, Hannerz (1997), ao demonstrar a riqueza da vida nas fronteiras, atentou-me para a plasticidade daqueles que as entrecruzam. Com Gilberto Velho todas essas riquíssimas concepções citadas acima foram conjugadas. Para uma pesquisadora iniciante, isso é precioso. Suas concepções sobre metamorfose e trânsito entre fronteiras foram esclarecedoras. Especialmente os conceitos de projeto e de campo de possibilidade, fizeram-me compreender um pouco de uma interpretação, tão simples e densa ao mesmo tempo, que versava sobre a relação entre subjetividade e contexto social. Naquele momento começava a ficar um pouco menos nebuloso o processo de transformação sofrido pela minha prima Roberta. É de fato acalentadora a explicação sobre fronteiras de significados (Velho), que embora imersa numa teia (Geertz), possibilitava a existência de fronteiras simbólicas (Hannerz), domínios esses, cruzados cotidianamente pelos sujeitos (Velho). Sujeitos que, em eterna relação entre autonomia e influências sociais, são capazes de formular projetos a partir de um campo de possibilidades.

Naquele momento, um pouquinho menos inexperiente, conheci alguns dos jovens citados aqui. Entre eles, Tiago e Bruno. Nunca me esquecerei da sensação de incredulidade ao descobrir que aqueles meninos que pareciam portar todos os sinais do estilo funkeiro - ente eles, o rádio de celular sempre em volume alto, o velho cordão de prata - afirmarem que não apenas gostavam da igreja e frequentavam os cultos, mas também planejavam se batizar... Um dia. Na riqueza de seus relatos, percebi que além das adesões intensas como a vivenciada por minha prima, existia um caminho do meio, uma relação fronteira entre os dois mundos. Embora ainda me percessem opostos, o funk e o pentecostalismo permitiam um trânsito muito mais fluido do imaginara inicialmente. Foi por ouvir aqueles meninos que resumi a mais óbvia das conclusões dessa pesquisa: as fronteiras são muitas, por vezes visivelmente opostas, e não poucos são os indivíduos que conseguem transitar entre elas.

Percebi então como minha visão de mundo sobre o funk e o pentecostalismo estava contaminada por pré-conceitos. O segundo capítulo é resultado dessa angústia. Mergulhei, o máximo que pudera, na literatura acerca dos dois universos. Primeiramente necessitei de um contato Com Pais (2008), descobrindo como o grupo de amigos é importante enquanto critério identitário para parcela da juventude. Tal categoria, juventude, mostrou-se em toda sua complexidade.

Foram Áries (1978) e Bourdieu (1983) que atentaram para fato de que a noção do que é ser jovem, que parecia tão claro pra mim, era uma construção relacional. “Somos sempre o jovem de alguém” dissera Bourdieu (1983, p.113) em seu desconcertante argumento. Autores como Margulis & Uresti (1996) atestaram que tal relativização mostrava-se, até certo ponto, exagerada. Na sociedade ocidental, há uma nítida representação do que é ser jovem, ainda que se deva levar em conta os contextos materiais e simbólicos em cada jovem está inserido. Pais (2008), observando a diversidade das sociedades complexas, chega mesmo dizer que para além dos contextos que diferem e igualam os jovens, existem trajetórias sinuosas, como um ioiô.

Com Dayrell (2002, 2005, 1999), inteirei-me das formas de sociabilidade dos jovens que, em comum, guardavam o fato de morarem em periferias urbanas. Percebia os grupos de estilo juvenis em sua dupla conotação, a um só tempo como máscaras e como bandeiras (PAIS, 2008). É sobre um desses grupos de estilo que se refere o funk. É sobre esse estilo de vida, formado referências globais e locais (HALL, 2003) materializadas cotidianamente entre os grupos de amigos e em cada jovem com algum nível de identificação, que se trata o funk. Lembro-me que a associação a essas ponderações se fizera nítida quando a estudante Daiana, citada no segundo capítulo deste trabalho, revelou-se como “funkeira mesmo” e inclusive desejava que sua filha também o fosse. Ponderei sobre como os vínculos aos estilos juvenis podem também ser difusos ao ouvir de Renata (citada no segundo capítulo deste trabalho) que não se considerava funkeira mesmo gostando e participando de festas onde “só se toca funk”.

Nesse esforço em “entender” o funk, destaco a contribuição de autores como Hall (2003), que destacou como a cultura negra se expressa em um âmbito profundamente simbólico, e ainda assim, se faz reconhecida. Vianna (1988) trouxe

grandes contribuições sobre a história do ritmo no Brasil. Sua análise sobre a teoria da festa- que lamento imensamente não ter podido discutir- e o caráter ritual do baile foram basilares para quem tentava tomar intimidade com uma manifestação cultural que se expressa por meio do prazer e do contato coletivo. Com Herschmann (2000) o funk foi compreendido como marco identitário ao ponderar sobre a importância do estilo enquanto como forma de expressão que se manifestava entre os jovens da periferia.

Sobre o pentecostalismo, autores como Freston (1994) e Mariano (2004) trouxeram uma tipologia, que embora demasiadamente categórica, me fizeram compreender a raiz histórica de tal forma de religiosidade. Herdeiro do protestantismo norte-americano, as expressões pentecostais, por meio de líderes negros como o pastor Willian Seymour, configuraram-se como uma forma de afirmação do aspecto emocional dos rituais cristãos. Outra confissão: reconheço a falta nessa pesquisa da abordagem sobre a influência da cultura negra (HALL, 2003) em tais manifestações.

No entanto, após a leitura da obra de autores, a maioria deles teólogos, com Albano (2010) e Pommerening (2008), percebi algumas das características do pentecostalismo. Assumo aqui o risco em afirmar, baseada em autores como Campos (2002), que se possa falar em pentecostalidade, um espírito que, apesar de toda heterogenia, perpassa o campo pentecostal. E essa pentecostalidade soube se adaptar muito bem às visões de mundo e modos de viver das camadas populares. Como afirma Corten, o pentecostalismo adaptou-se à realidade popular ao oferecer o amparo da religião em um mundo “racionalizado”.

A Oralidade, o caráter emocional e a promessa de cura e milagre são alguns dos sinais da pentecostalidade. Mas é no culto ao Espírito Santo que todas as expressões pentecostais, por mais diversas que sejam, se encontram. A literatura me ajudou a entender o quão forte simbolicamente é a força do culto ao Espírito Santo. Ora, então estava abordando uma forma de religiosidade com um caráter profundamente emocional e sensorial. Além disso, outro fato me chamou atenção: a ascese. Esta palavra, ascese, ou seja, a todo aparato pentecostal de observância de regras dos usos e costumes, tanto na espiritualidade quanto na vida pessoal, tem significados profundos. Percebi que era sobre a ascese que queria me referir ao descrever a expressão pública do suposto ascetismo pentecostal.

Foi com essas questões e com um pouco de avanço na literária sócio- antropológica que me mudei pra São Pedro V em dezembro de 2013, possibilitando o terceiro capítulo. Minha intenção era tentar interpretar as manifestações do funk e do pentecostalismo em um contexto específico. Tanto pela literatura, e mais ainda, pelas as conversas que tive com os jovens durante toda a pesquisa, percebi que o local de moradia tinha uma imensa importância. O valor do ethos periférico (NOVAES, 2006) confirmava-se a cada entrevista.

A experiência de campo foi intensa. Lembro-me que logo no primeiro dia meu “novo bairro” senti um misto de euforia e angústia ao perceber que a poucos quilômetros da minha vida própria das camadas médias, encontrava-se um ambiente que se diferenciava em muitos e em significativos pontos. Confirmava-se a ponderação de Velho (2008) de que o fato de dois indivíduos dividirem a mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes. Se era minha intenção encontrar o “tom” do bairro devia considerar que aquele era um contexto que se diferenciava significativamente do universo em que estava acostumada. Partia de uma realidade intelectual, artístico e boêmio para um universo marcado pelo popular, pela sonoridade e pela familiaridade nas relações sociais. Percebi tais qualificações imediatamente. O caráter caótico da sonoridade de São Pedro era evidente. Percebi nitidamente como o bairro é marcado pelos diversos sons que vinham das casas vizinhas, dos bares, das igrejas. O pagode, o funk, o forró... Somados a profusão das conversas faziam daquele bairro uma paisagem sonora muito específica, atestando seu caráter popular, local e global.

Outro aspecto que me permito aqui caracterizar o bairro do São Pedro como “popular”- ressaltando, no entanto, as debilidades do termo- foi percebido de modo menos evidente: sua ênfase aos valores hierárquicos. Demorou algum tempo, mas pude notar em muitos momentos o quanto são valorizadas as relações de vizinhança e de parentesco. Após as observações, as conversas com os moradores, além das reflexões de Magnani, pude perceber tal conotação. Em uma atitude que interpreto como oposto do blasé definido por Simmel (1997), aquele era um bairro onde as pessoas se conheciam e se reconheciam. Os estímulos, embora fossem muitos, estavam longe de provocar indiferença.

Foi neste contexto que conheci a maioria dos funkeiros e dos pentecostais desta pesquisa. Conversando com os jovens, participando de poucos bailes percebi que o funk possui uma interessante rede de relações que perpassa os amigos íntimos, a galeras, culminando em relações mais profissionalizadas como são as atuações dos mc's e dJs.

Destaco aqui o caráter performático dessas relações, cujo ápice, é o baile. O funk representa prazer, liberdade corporal. É “putaria”, é brincadeira.

Quanto às manifestações pentecostais, percebi o oposto. Para mim foi causa de espanto notar a diversidade dos templos pentecostais na área pesquisada. Também devo destacar que, embora diversos, os templos são pequenos e precários. Formam, em geral, pequenas comunidades com laços sociais estreitos, o que evidencia seu caráter hierárquico. As condutas são reciprocamente vigiadas. Destaco aqui o profundo sentimento milenarista. Percebi, a partir das entrevistas e da participação nos cultos, o quanto essa concepção do apocalipse, esse temor pela volta de Jesus para julgar-nos por nossos pecados está presente. Eu, com minha visão de mundo que guarda muito do *ethos* liberal descrito por Duarte (2009), me surpreendi com a força desse discurso principalmente entre os jovens.

No entanto, acredito que o caráter alegre e emocional dos seus cultos deve se intensamente destacado. Acompanhei os “avivamentos” nos quais pude presenciar como os crentes, tomados pelo Espírito Santo, exprimem essa alegria. Riem, se debatem, dançam. No entanto, se o Deus pentecostal é um Deus que sabe dançar, ele oferece essa alegria aos seus a partir de certas condutas. O corpo, mesmo que durante o êxtase possa se libertar, deve ser enclausurado em nome de uma moral que prega condutas, na minha interpretação, bastante restritas.

Talvez no ímpeto em encontrar as contradições entre o funk e o pentecostalismo, tenha deixado de observar as semelhanças entre ambos os domínios. Assim, acredito que funk e pentecostalismo se assemelhem na ênfase às emoções, no prazer corporal e em um sentido de grupo. Não devemos esquecer que tanto o funk e o pentecostalismo são frutos de uma cultura, que enfatiza visivelmente tais características.

Devo recorrer novamente a Geertz (1978) para destacar aqui que essa interpretação do funk e do pentecostalismo não é mais do que isso. Uma interpretação dentre muitas outras. É possível que muitas das pessoas com as quais conversei e que generosamente contribuíram com as informações dessa pesquisa discordem das minhas ponderações. É o risco que corro por ousar ser intrusa em um contexto, em muitos sentidos, desconhecido.

O quarto capítulo é a tentativa de trazer de forma mais aprofundada as impressões das pessoas que, de fato, vivem os universos do funk e o pentecostalismo num contexto periférico (NOVAES, 2006). Foi uma tarefa ao mesmo tempo prazerosa e dolorosa. Prazerosa porque as histórias de vida que me foram relatadas são surpreendentes e ricas em complexidades. E essa é também causa da tristeza. Tenho consciência que nunca poderia interpretar mais que um mínimo dessa complexidade. Mesmo assim, acredito que o exercício dos entrevistados em explicitar a trajetória, numa forma de organização da memória, possa dizer muito sobre o processo de subjetivação ante o contexto social. Destacando mais uma vez que ao retratar alguns aspectos das trajetórias de alguns jovens, a intenção é vê-los não como exemplos, mas como sujeitos dotados de autonomia e de particularidades.

Considero meu encontro com Amanda, a primeira entrevistada apresentada no quarto capítulo, como um presente. Dona de um forte senso de humor, a jovem me surpreendeu muitas vezes. Sua profunda inserção no mundo do funk contrastava com a visão de mundo pentecostal. Amanda acredita em um Deus que observa seus atos. Vive um mundo onde existe um sentido quase palatável de certo e errado. Mais ainda, Amanda concebe que os hábitos que ora pratica- dançar, participar dos bailes- podem condená-la eternamente ao sofrimento do inferno.

No entanto, não percebi que esse trânsito significasse um conflito dramático para a jovem. Mesmo temendo a volta de Jesus a qualquer momento, Amanda prefere cultivar seus hábitos juvenis: A dança, a participação dos bailes funk, o uso de roupas curtas. Talvez a relativa tranquilidade com que Amanda transita entre os dois mundos revele uma profunda noção da juventude enquanto período transitório, voltado à experimentação e à diversão. Pelo menos enquanto Jesus não volta.

Talvez por ser mais velha que Amanda, Yasmim foi mais categórica ao explicitar as contradições entre o estilo de vida funk e a visão de mundo pentecostal. Para Yasmim o “funk não é de Deus”. Ela só gosta de funk “por falta de vergonha na cara”. Parece-me claro a concepção da religião como âncora moral. Para mim, foi instigante descobrir que a jovem funkeira não discordava das rígidas regras da religião. Ao contrário, me pareceu que é justamente pelo fato de exigir condutas rígidas que o pentecostalismo adquire legitimidade moral para a jovem. Surpreendente também foi descobrir que a jovem guarda as roupas da época da vivência pentecostal. Numa demonstração de coerência, a jovem conota que não segue os preceitos da religião não por discordá-los, mas porque não se sente capaz de segui-los.

A favor de Yasmim existe toda a narrativa do perdão cristão expresso no discurso pentecostal. Por meio do arrependimento e da aceitação de um novo modo de vida, a jovem poderia readquirir uma nova possibilidade identitária a qualquer momento. Bastando aceitar Jesus e inserir-se novamente no contexto da igreja.

Os encontros com Marcos também foram riquíssimos. O jovem converso mostrou como podem ser sinuosas as trajetórias. Desde seu passado funkeiro, Marcos sempre valorizou a rede amigáveis. Formou uma galera, divertiu-se nos bailes, experimentou uma parte do universo do narcotráfico. Abandonando o antigo modo de vida, aderiu a uma religião por três anos. Afastou-se da igreja, voltou aos bailes para posteriormente aderir à outra religião. Percebo que Marcos, aos 28 anos, tem uma profunda noção da transitoriedade dos ciclos da vida. Quando o funk, que possibilitava a “alegria passageira”, não mais era suficiente para sua vida adulta, optou pelo sentido de estabilidade emocional e autoridade ética oferecida pelo pentecostalismo. No entanto, acredito que uma das riquezas relato de Marcos seja o fato de ter revelado seus conflitos existenciais. Penso que de um modo sutil, Marcos tem noção que a decisão da adesão, que no atual momento mostra-se sólida, pode ser também uma das opções transitórias de sua complexa trajetória.

Quanto à Roberta, novamente temos um exemplo de como as trajetórias podem ser curvas. A jovem que fora uma funkeira extremamente inserida em tal mundo, também intensamente vivenciou o mundo da religião. Assumiu as condutas exigidas a ponto de penitenciar-se com a culpa por não seguir seus preceitos. Acredito que

seja significativa a demonstração do sentimento de culpa ao praticar relações sexuais com o namorado.

Ao afastar-se da religião, Roberta também opta por um tipo de caminho do meio. Seleciona algumas expressões do modo de vida pentecostal para si. Penso que na atual fase, Roberta vivencie um conflito entre a vida hierárquica que antes praticava no contexto religioso e entre uma vivência mais individualista ao experimentar de uma forma profundamente singular sua religiosidade. Ela participa dos cultos, das campanhas de libertação. No entanto, optou por não se inserir como integrante oficial da igreja, abstendo-se de seguir as condutas exigidas. Porém, tal opção não é exercida sem conflitos. Percebo em Roberta que o discurso religioso se legitima, embora no âmbito real, não seja capaz de segui-lo.

É óbvio que esta pesquisa não encerra as questões levantadas. Não poderia dizer que respondi a todos os questionamentos que iniciaram a pesquisa. Mas, ao final, pude entender um pouco da diversidade das fronteiras expressa na complexidade da sociedade contemporânea. Pude entender que tal complexidade pode produzir domínios que apresentam significativas contradições entre si, mesmo que florescidos em um mesmo contexto. São assim o funk e o pentecostalismo, cujas fronteiras são transpostas por indivíduos dotados de autonomia e de possibilidades, ora mais ora menos restritas, de negociação.

Não quero dizer de igual modo que tais trânsitos sejam absolutamente harmoniosos. Os conflitos existenciais e as sinuosidades das trajetórias demonstram que os caminhos são surpreendentes. Desta forma, temos mais uma evidência da complexidade dos indivíduos. Novamente, recorro a palavras mais precisas e mais sábias: “A tentativa de integrar as experiências sociologicamente fragmentadas parece ser tarefa elementar, mas nem por isso, fácil (...). Finalmente, da polivalência ao desmapamento, há que se constatar que tênues podem ser as fronteiras e turbulentos os caminhos” (VELHO 2006, p.39).

Quanto a mim, devo dizer neste pequeno tempo de convívio coloquei muitos dos meus valores em perspectiva. No entanto, percebi também tal atitude em muitas pessoas com as quais convivi. Isso porque, tal como aponta Geertz (idem) a

curiosidade investigativa é recíproca. Nessa curiosidade recíproca nenhum dos polos da relação pesquisador- pesquisado fez questão de escondê-la. Por isto, dizer que as pessoas com quem tive contato mais próximo foram apenas mediadores no campo seria injusto. Foram amigos com os quais dividi sinceramente minhas angústias, não apenas como pesquisadora, mas também como uma mulher sozinha em um contexto desconhecido. A eles, minha gratidão pelo acolhimento e pela paciência, reconhecendo, por fim, que a contribuição da pesquisadora foi muito aquém do que a oportunidade oferecida pelos “pesquisados”.

7. Referências

ALBANO, Fernando. *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*. In: POMMERENING, Claiton Ivan. *Azusa: revista de estudos pentecostais*. Joinville: Refidim, 2010. v. 1, n. 1

ALMEIDA, Ronaldo de. (2008). *Os Pentecostais serão maioria no Brasil?*. Revista de Estudos da Religiao – Rever (PUCSP. Online), vol. 04: 48-58.

ALVES, Rubem A. 1978. *A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil*. Religião e Sociedade, três, out., pp. 109-141.

Alves, P., & de Fátima, M. (2012). *Ser jovem “crente”: a escolha por uma distinção-pensando igreja, família, juventude e “mundo”*. *Oikos: Revista Brasileira de Economia Doméstica*, 23(1), 101-120

ALVITO, Marcos. *As cores de Acari. Uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

ANDRADE, C. C. *Entre gangues e galeras: juventude, violência e sociabilidade na periferia do Distrito Federal*. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

ARIÈS, P. *História social da Criança e da Família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ATLAS IDH. Instituto Jones Santos Neves. 2010. Vitória. Disponível em http://www.ijsn.es.gov.br/Sitio/atlas/AtlasIDH_06.pdf.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. 2002. *Fora do mundo - dentro da política: identidade e "missão parlamentar" da Assembleia de Deus em Belém*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Pará, Belém.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na idade média e no renascimento*: Vol. 08, nº16. Rio de Janeiro, 1995. Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 145p.

BARBOSA, Nathália Silva. *Os moleques são sinistros! As representações sociais nas letras de funk "proibidão" na cidade do Rio de Janeiro*. " Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES 1.1 (2011).

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BIBLIA SAGRADA ONLINE. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br>>. Acesso em: 23 out 2012.

BIRMAN, Patrícia. *Médiation Féminine et Identités Pentecôtistes au Brésil*, in Problèmes d'Amérique Latine. n. 24. Paris. 1997, pp. 49-60.

BITTENCOURT FILHO, José. *Remédio Amargo*, in Cecília Loreto Mariz & Alberto Antoniazzi (orgs.). *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 24-33

BOBSIN, Oneide. *Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e Culturais*. In: *Correntes religiosas e globalização*. 2. ed. CEBI: São Leopoldo: PPL: Curitiba: IEPG: São Leopoldo, 2006. 72-73.

BOTT, Elisabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica* [1986]. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, p.181-191.

BOURDIEU, P. *A "juventude" é apenas uma palavra*. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, 1983.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. *Na força do espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

CAMPOS JR, Luís de Castro. *Pentecostalismo*. São Paulo: Ática, 1995.

CANCLINI, Néstor Garcia. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

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

CHARTIER, Roger. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*. Tradução de Anne-Marie Milon Oliveira. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n. 16, 1995, p.179-192.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

COSTA, Sandra Regina Soares. *Universo sonoro popular: Um estudo da carreira de músico nas camadas populares*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2006. Tese de doutoramento.

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

_____. *Juventude, grupos de estilo e identidade*; In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte, nº. 18, Dez. 1999.

_____. *O jovem como sujeito social*. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, n. 24, Dec. 2003. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000300004&lng=en&nrm=iso>.

_____. *Múltiplos olhares sobre educação e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 136-161.

_____. *A escola "faz" as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil.* Educ. Soc., Campinas, v. 28, n. 100, out. 2007.

DÉCIO, Passos *Pentecostalismo e Modernidade Conceitos Sociológicos e Religião Popular* Metropolitana. Revista Nures. N. 2. Janeiro de 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo.* In: Duarte, Luiz Fernando Dias; Velho, Gilberto (orgs.). *Gerações, família e sexualidade.* Rio de Janeiro. Ed. 7 Letras, 2009.

_____. *A sexualidade nas Ciências sociais: leitura crítica das convenções.* In Piscitelli, Adriana; Gregori, Maria F. & Carrara, Sérgio (orgs.) *Sexualidades e Saberes: Convenções e Fronteiras,* Riode Janeiro: Editora Garamond, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; Jabor, Juliana; Gomes, Edilaine C. e Luna, Nara. *Família, Reprodução e Ethos Religioso - subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes.* XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Anais. Olinda, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.* 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença.* Ciência e Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

DUMONT, Louis. *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.

EPSTEIN, Arnold Leonard. *The network and urban social organization.* In: MITCHEL, J. C. (org.). *Social Networks in Urban Situations.* Manchester, Manchester University Press, 1969.

ESSINGER, S. *Batidão. Uma História do Funk.* Rio de Janeiro. Ed. Record, 2005

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os Outsiders.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000

FACINA, Adriana. *Santos e canalhas: uma análise antropológica da obra de Nelson Rodrigues.* Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2004.

FACINA, Adriana. *"Eu só quero é ser feliz": quem é a juventude funkeira no Rio de Janeiro?.* In: Reis, Lívia; Figueiredo, Eurídice. (Org.). *América Latina: integração e interlocução.* Rio de Janeiro/Santiago. ed. 7 Letras/Usach, 2011.

FONSECA, Claudia. *Família fofoca e honra: etnografia de gênero e violência entre grupos populares.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. Disponível em:

http://minhateca.com.br/celiogcruz/Livros/pdf/Claudia_Fonseca_-_FAMILIA*2c_FOFOCA_E_HONRA,14094746.pdf

FRADIQUE, Teresa (2003), *Rap como Cultura de evasão: consumo, música e formas urbanas de multiculturalidade juvenil* in Fixar o movimento – Representações da música rap em Portugal, Lisboa, Publicações Dom Quixote, Cap. 2, pp. 57-75

FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo*. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

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

GIROUX, Henry A. *Culturas Fugitive: Raça, Violência e Juventude*. New York: Routledge Publishing, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro*. *Religião e Sociedade*, 2001, v. 21, n. 1, p. 87-119.

GLUCKMAN, Max. *Gossip and scandal*. In: *Current Anthropology*, v. 4, n. 3, june, 1963

GUEDES, S. L. *Redes sociais urbanas: casa, família e vizinhança*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (26ª RBA). Anais. Porto Seguro, 1º a 4 de junho de 2008.

HALL, Stuart. Vozes, 1985. *Diáspora: identidades e mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

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

HEILBORN, Maria Luiza. 1993. *Gênero e hierarquia: a costela de Adão revisitada*. *Estudos Feministas*, 1(1):50-82.

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

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução Antônio Marques Bessa. Coletivo Sabotagem, 1978.

LUGAR de toda a pobreza. Direção: A. de ALMEIDA & H. GOBBI. Vitória. Rede Gazeta, 1983. Vídeo Cassete (39 minutos).

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

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Rev. Estud. Fem., Florianópolis*, v. 13, n. 2, Aug. 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200012&lng=en&nrm=iso>. access on 07 de abril 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>

MAGALHÃES FILHO, José Rômulo. A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO ETHOS FAMILIAR NA REALIDADE DO PENTECOSTALISMO NEOCLÁSSICO ARACAJUANO. In: I CONGRESSO REGIONAL DE CIENCIAS DA RELIGIÃO, 2009. Universidade Federal de Sergipe. Disponível programação do Congresso em :<http://congressocr.no.comunidades.net/index.php>

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Sociologia.* v. 17, n. 49. São Paulo, 2002.

_____. Transformações na Cultura urbana das grandes metrópoles, in A. S. Moreira, *Sociedade global: Cultura e religião*. Petrópolis. Ed. Vozes, (1998).

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 15, n. 1, Apr. 2003.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. In: *Revista de. Estudos da Religião, REVER/PUC-SP, dez/2008, pp. 48-58.*

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos avançados*, vol.18, n.52, pp. 121-138, 2004.

_____. O Pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. (entrevista). IHU on-line., 17.05. 2010. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3206&secao=329. Acesso em 04 de maio de 2014.

_____. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. La juventud es más que una palabra: La juventud es mas que una palabra. In: Mario MARGULIS (org). *La juventud es más que una palabra: La juventud es más que una palabra*. Estudios Sociales. Buenos Aires. Ed. Biblos, 1996. p. 13-31.

MARIZ, Cecília Loreto. *Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil*. Entrevista. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view. Acesso em 04 de maio de 2014

_____. *Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil*. In: CAMPOS; GUTIERREZ, p. 175, 1996

MARIZ, Cecília Loreto. El pentecostalismo y enfrentamiento a la pobreza en Brasil. In: GUTIERREZ, Benjamin (ed.). *En la fuerza del Espiritu. Los pentecostales en America Latina: un desafio a las iglesias historicas*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, 1995

MENDONÇA, Emilio Zambon. *Igreja pentecostal "Deus é amor": origens, características e expansão*. Dissertação de mestrado, UMESP, 2009

GUTIERREZ, Benjamin (ed.). *En la fuerza del Espiritu. Los pentecostales en America*

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991, 2aed.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985

MEAD, G. H. *A brincadeira, o jogo e o outro generalizado*. Pesquisas e Práticas Psicossociais. n.5(1). São João del-Rei, 2010. 131-136.

MENDONÇA, C V. *Impactos do funk na vida dos funkeiros: reconhecimento na interação intragrupo: estigmatização e discriminação na relação extragrupo*. Departamento de Ciências Sociais. UFES. Dissertação de Mestrado. Vitória, 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antonio G; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2003.

MESQUITA, Wania. *Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes*. Estudos de Religião, v. 23, n. 37, p. 89-103, 2009

MITCHELL, J. C. *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press, 1969.

MIZRAHI, Mylene. *Indumentária funk: a confrontação da alteridade colocando em diálogo o local e o cosmopolita*. Horizontes antropológicos. v. 13, n. 28. Porto Alegre, 2007.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus. Pentecostalismo, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero/ISER, 1985.

NOVAES, Regina. *Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo*. In: TEIXEIRA, Faustino; In: MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*. Petrópolis : Vozes, 2006. p. 135-160.

NOVAES, Regina. *Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais*. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 32, n. 1, 2012 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100009&lng=en&nrm=iso

ÓPIO DO POVO OU CULTURA POPULAR. Le Monde Diplomatique Brasil. São Paulo. p.?. 01 de dezembro de 2001. Disponível em <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=365>.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 1996.

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

_____. *Máscaras, jovens e "Escolas do Diabo"*. Rev. Bras. Educ. , Rio de Janeiro, v 13, n. 37, abril de 2008.

_____. *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*. Porto: AMBAR, 2001

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

PASSOS, João Décio. *Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano*. São Paulo Perspectiva., São Paulo, v. 14, n. 4, Oct. 2000.

PEREIRA, A. B. *Funk ostentação em São Paulo: Imaginação, consumo e novas tecnologias da informação e da comunicação*. Revista de Estudos Culturais. N.1. Dossiê sobre Cultura popular urbana. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

POMMERENING, Claiton Ivan. *A relação entre a oralidade e a escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. 120 f. Dissertação (Mestrado) _

Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

PORTELLA, Rodrigo. *Pentecostalismo clássico e valores de autonomia: Sobre o poder simbólico das representações pentecostais*. REVISTA DE TEOLOGIA (RevEleTeo). ISSN 2177-952x, v. 6, n. 10, p. p. 03-15, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio *O desencantamento do Mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. 1. ed. São Paulo, Ed. 34, 2003.

PREFEITURA DE VITÓRIA. *Vitória em dados*. Secretaria de Gestão Estratégica/Gerencia de Informações Municipais. Vitória. Ano: 2010. Disponível em: <http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/bairros/regiao7/resistencia.asp>.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R 1952. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen and West. 1952

REVISTA PRELEÇÃO. *Assuntos de Segurança Pública*. Publicação Institucional da Polícia Militar do Estado do Espírito Santo. Vitória. Ano II, n. 4. 2008.

ROLIM, Francisco C. *A propósito do pentecostalismo de forma protestante*. In: ROLIM, Francisco C (org.). *O que é Pentecostalismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

ROLIM, Francisco C. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1985.

SÁ, S. P. *Som de preto, de "proibidão" e tchuchucas: o Rio de Janeiro nas pistas*, 2009.

_____. *Funk carioca: música eletrônica popular brasileira*. Curitiba: 2007.

SALEM, Tania. *Tensões entre gêneros na classe popular: uma discussão com o paradigma holista*. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, Oct. 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200007&lng=en&nrm=iso>

SANCHIS, P. *Pentecostalismo e Cultura brasileira*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 123-126, dez.1997.

SCHAFER, R. Murray. *O ouvido pensante*. São Paulo: Unesp. 1991.

_____. *A afinação do mundo*. São Paulo: Unesp, 2001.

SIMMEL, G. *A metrópole e a vida do espírito*. In: FORTUNA, C. (org.). *Cidade, Cultura e globalização*. Oeiras, Celta, 1997.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. *Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, 2011.

SIEPIERSKI, Paulo. *Pós-pentecostalismo e política no Brasil*. *Estudos Teológicos*, 1997, v. 37, p. 47-61.

SIEPIERSKI, Paulo. *Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro*. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

SPOSITO, Marília P. *A sociabilidade juvenil e a Rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade*. *Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, v.5, n.1-2, 1993.

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

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

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

_____. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

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

_____. *Antropologia Urbana: Encontro de tradições e novas perspectivas*. *Sociologia. Problemas e Práticas*, Revista Oeiras, n. 59, jan. 2009.

_____. *Destino campo de possibilidades e províncias de significado : notas sobre a violência*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1989.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.(1987)

_____. *Funk e Cultura popular carioca*. *Estudos históricos*, v. 2, n. 6, 1990, p. 244–53.

VIANNA, 'H.'(1988). *O mundo Funk.Carioca*.Rio'de'Janeiro:Jorge'Zahar'Editor

VIANNA, H. (2006). *O Funk Como Símbolo da Violência Carioca*. In: G. VELHO, & M. ALVITO, *Cidadania e Violência*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

VITAL DA CUNHA, Christina. (2008), "*Traficantes Evangélicos*": *novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas*. Plural (USP), v. 15, p. 23-46.

WEBER, MAX. (1987). "La ética económica de las religiones universales. Introducción", in M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Taurus, pp. 233-268.