



O ESPAÇO DO JOVEM EM MEIO AO CRESCIMENTO EVANGÉLICO

Goulart, Denise Alessandra¹

Este trabalho é parte de dissertação de mestrado desenvolvida no programa de mestrado em Identidade e Cultura da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília. Um estudo focando a inserção de jovens missionários na agência missionária evangélica Jovens com uma Missão levou a um questionamento acerca da identificação e posição dos jovens brasileiros no cenário nacional. O modo de expressão do jovem evangélico em esferas sociais devido a sua identificação está presente neste trabalho e, para isso é levado em consideração o que se convencionou chamar de “tribos”, principalmente na área urbana. As “tribos” evangélicas, do mesmo modo, se refere aos agrupamentos de pessoas organizadas a partir da identidade evangélica e da adoção de um modo de vida “gospel”. Tais “tribos” podem ser divididas entre o tipo formado pelo compartilhamento de uma prática social já existente fora do campo religioso e os constituídos em torno de igrejas alternativas. O primeiro grupo é formado por jovens que compartilham práticas como o esporte (surfistas, etc.), expressão artística (músicos, atores, dançarinos), a vida alternativa (rastafáris, punks). Desse modo, passam a surgir grupos como os “roqueiros de Cristo”, “surfistas de Cristo”, “atletas de Cristo”, amplamente divulgados pela mídia, como é o caso das igrejas Bola de Neve (surfistas de Cristo), Zadoque (punks de Cristo), Caverna do Adulão (Undergrounds de Cristo) e até mesmo de personalidades, como é o caso do jogador de futebol, o “atleta de Cristo” Kaká. Existe hoje o “Congresso Cristão Underground”, que reúne diversas dessas “tribos” evangélicas alternativas, como capoeira, punk, rastafári, neohippie, hip-hop, hard core, entre outros.

Palavras chave: Juventude; identidade; religião; evangélicos

- A VIDA E IDENTIDADE RELIGIOSA EVANGÉLICA NO BRASIL

É inegável o avanço dos índices quantitativos referentes ao reconhecimento como pertencente à religião protestante de um número cada vez maior da população brasileira. Segundo Montero (1999) o protestantismo somente ganhou legitimidade acadêmica na década de 1990 devido ao número de fiéis que vem conquistando. Hoje, ser brasileiro não significa mais ser católico; observa-se uma maior circulação de símbolos e credos, o que incentiva o pluralismo religioso, ou seja, atualmente percebe-se uma *bricolage* de religiões nas vidas dos sujeitos que muitas vezes seguem em busca de uma maior praticidade para o cotidiano e conquista de objetivos. A autora aponta que os fenômenos religiosos interessam não em si mesmos, mas como aparato para a compreensão da sociedade brasileira, pois as religiões, integrando a formação social,

são de imensa relevância para a compreensão do funcionamento desta sociedade, uma vez que nelas estão contidas as práticas e percepções de mundo que são base da experiência social da população.

Conforme sugere Pierucci e Prandi (1996), a verdade religiosa sempre se pretendeu imutável, intemporal e eterna, porém, as religiões sempre se transformam. Desde a segunda metade do século XX a vida religiosa tem mudado como nunca antes no Brasil, haja vista o avanço do pentecostalismo, da umbanda e do kardecismo em detrimento da religião dominante, o catolicismo. Nos dias atuais, o panorama religioso tem mudado não somente devido a laicização dos costumes da população, mas também devido à troca de seus respectivos deuses por outros novos e à redescoberta de seus velhos deuses em nova roupagem. Para os autores, as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral, e a religião, ao agir neste mundo, não é somente mera crença, mas sim um complexo variado, criativo e efervescente.

Para Paleari (1994), ao tratar do avanço evangélico, a visão do mundo deve ser considerada um elemento estruturante, uma vez que como conjunto organizado de símbolos, costura-se ao redor de algumas raízes geradoras. No cenário da religião no Brasil, os agentes especializados do sagrado mantiveram o controle do imaginário ao longo da história religiosa; hoje, porém, no pluralismo religioso, com o fim da hegemonia de uma única religião, surgem múltiplas visões de mundo e as agências de visão de mundo se multiplicam. A persistência desta visão depende de grupos de plausibilidade que possibilitem a manutenção de um certo imaginário.

A vida religiosa no Brasil, no que se refere às instituições religiosas, vive um processo tenso de reestruturação ou de desestruturação de significados e de visões de mundo. No que se refere ao avanço evangélico citado, muitas são as interpretações fornecidas para o fato. As ciências sociais apontam algumas variáveis contextuais como o golpe militar de 1964, que teria favorecido a entrada de pastores pentecostais com o intuito de frear o avanço crítico e progressista da igreja católica. A situação de pobreza do Brasil também teria contribuído para esse crescimento abrindo espaço para que as igrejas evangélicas demonstrassem seu poder de amparo social. Ainda outro fator a ser apontado é sob a perspectiva cultural. O migrante que deixou seu campo rumo à cidade teve que deixar também seu universo simbólico. Em geral esse universo simbólico era permeado pelo catolicismo popular e foi o pentecostalismo que se posicionou no sentido de reformulação simbólica num contexto de marginalização urbana.

Nesse cenário de discussão acerca da identificação religiosa, dizer que a religião é ponto que tende a se tornar modo de vida, costumes cotidianos se torna necessário. Uma vez que a identidade é construída, a religião pode ser vista como forma de se construir uma identidade. A procura por se ter qualidade de vida emocional, faz com que se procure na religião regras de comportamento e de apoio, ou seja, objetiva-se se tornar uma pessoa que se identifica com características comuns específicas.

Para Geertz (1989), a religião funde o ethos e a visão de mundo e dá um conjunto de valores sociais, isto é, uma aparência de objetividade. Para Durkheim (1996) a religião tem por objetivo elevar o ser humano acima de si próprio e nunca será substituída pela ciência. Ele considera que a sociedade necessita de uma religião e a principal característica desta religião é ter um caráter dinamogênico, isto é, um caráter mais voltado ao utilitário que ao pensamento. Para Bourdieu (1983), a religião induz o indivíduo a pensar de uma forma específica. A religião forneceria justificção para a existência humana dentro de uma posição socialmente determinada desempenhando funções sociais, sendo um campo de forças que lutam pela justificção, assim, a religião funcionaria como construtora da experiência, com o efeito da legitimação.

Ela (a religião) consegue submeter o sistema de disposição, em relação ao mundo natural e social. Converte o ethos enquanto sistemas implícitos de ação e apreciação em ética e enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. É um sistema que aumenta a resistência da força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente esse grupo. (Teixeira, 2007, p.03)

Nesse sentido, conforme Rivera (2001), as instituições religiosas são modeladoras de ações e orientadoras de expectativas, portanto, para se compreender as dinâmicas existentes nestes locais a identidade é item de fundamental apreciação. O autor aponta que a identidade é o que somos, em decorrência da assimilação de valores culturais, dos símbolos de ética e dos significados religiosos que são transmitidos pelos indivíduos que fazem parte de um círculo de relacionamentos; assim, a identidade é atribuída em atos de reconhecimento social.

O autor aponta que existe uma relação entre “identidade e pertença e identidade e diferença”. O sentimento de pertença a um grupo social específico dá condições ao indivíduo de superar o isolamento e enxergar-se como parte de uma realidade coletiva. O sentimento de diferença permite que o indivíduo distinga seu grupo dos demais. Ambas são combinadas para dar ao sujeito critérios de discriminação. Segundo ele, a

identidade individual toma corpo adquirindo sentido no grupo. Apesar de construção social, a identidade não tem tons de intencionalidade, mas o contrário, ela é construída de forma inconsciente ao redor das tradições que são tidas como legítimas.

Nesse sentido, para Brandão (1986), a religião protestante pode ser distinguida de outras religiões e mesmo da identidade cultural no Brasil. Ele aponta que a identidade referente a esta religião faz uso de uma superposição de camadas, ou seja, “uma identidade evangélica é mais do que cristã; uma identidade evangélica pentecostal é mais que uma evangélica; uma identidade pentecostal é mais que a protestante histórica e muito mais que a católica e todas as anteriores.” (BRANDÃO, 1986, pg. 202).

Deve-se levar também em conta a discussão sobre memória religiosa para a compreensão da identidade religiosa na atualidade. É o processo de reprodução e conservação da memória religiosa que garante uma continuidade na religião. É preciso que o indivíduo se reconheça como parte de uma tradição específica que também seja comum a outras pessoas. Numa sociedade onde existem várias religiões o poder está nas mãos dos que conseguem veicular a “memória verdadeira”. Pessoas ou grupos que recorrem à tradição normalmente o fazem para dar algum sentido ao presente e pensar o futuro. A referência religiosa à fé é uma forma de “resolução simbólica do déficit de sentido causado pelo aumento da tensão entre a globalização dos fatos sociais e a atomização das experiências individuais”. (RIVERA, 2001, p. 210). Segundo o autor, a eficácia da transmissão é avaliada pela capacidade de se gerar pertencas a uma específica linhagem religiosa, pelo poder de se construir identidades. Para a sociologia clássica da religião, crer e pertencer fazem parte de um mesmo processo.

- A INSERÇÃO DO JOVEM NO MEIO EVANGÉLICO

Nesse sentido, podemos considerar que a inserção de jovens na prática religiosa evangélica, tratada em especial neste trabalho, é sim fruto de um determinado contexto histórico e social demarcado por determinadas relações de poder que tornam essas personagens mais sensíveis ao discurso religioso, porém, não se pode dizer que há um ponto unificador e coerente que funda uma identidade própria, ou seja, o jovem religioso, pois no campo da identidade nenhuma totalidade é capaz de se impor.

Segundo (2007), o crescimento da taxa de desemprego, as mudanças tecnológicas, e a saída do Estado na garantia dos direitos humanos foram juntos responsáveis por mudanças no mundo juvenil, a exemplo da violência, especialmente contra os jovens. Segundo a autora, atualmente, 85% da população jovem mundial vive em países em desenvolvimento, ou seja, compreende-se que o maior empecilho para que se desenvolvam é a pobreza, que lhes retira as oportunidades tornando-os vulneráveis.

Bauman (2001), ao tratar de tais mudanças afirma que vivemos em tempos de grande velocidade, do encolhimento do compromisso, da flexibilização e da procura por fontes alternativas. Teixeira (2007) chama a atenção para o fato de hoje os adultos assumirem comportamentos que antes eram creditados aos jovens como o culto ao corpo e mudanças na moda, ou seja, nos estilos de vida. Assim, devido a essa linha imprecisa entre jovens e adultos surge o questionamento de com quem os jovens terão um confronto para a formação de uma identidade própria.

Teixeira (2007) ressalta que ao falar sobre juventude não podemos tratar como um bloco único, mas como juventudes, questionando se entre os que se dedicam a religião, poderia ser considerada esta religião uma reserva ética que os mobiliza em direção a uma saída. A fase da juventude, para ela, é tratada idealmente, como o tempo que se completa a formação física, intelectual, psíquica, social e cultural e que estabelece uma passagem da dependência para a autonomia, em relação à família. É marcada por processos de definições e de inserção social, pelas afirmações que definem a identidade na esfera pessoal e social, exigindo experimentação de diversas esferas da vida. Essa condição juvenil não é homogênea, pode estar condicionada pelas desigualdades sociais, culturais, locais de moradia e região do país (Teixeira, 2007, p.11).

Segundo Santos (2005), um estudo realizado por Hackmann em 2000, com jovens estudantes universitários indicou uma certa sensibilidade dos jovens para com a dimensão religiosa. Em outro estudo realizado por Regina Novaes em 2005, ficou evidenciado que o ato de ir ao culto tomou posição privilegiada no lazer dos jovens pesquisados. Acreditava-se de antemão que a secularização tivesse há tempos rompido a barreira do entretenimento dos jovens, mas a pesquisa revelou o contrário. Ou seja, o jovem está sim usando seu tempo para compromissos no âmbito da religião.

Apesar de se entender que a religiosidade está ligada à essência da espiritualidade do indivíduo, no caso o jovem, isto não nos obriga a resumir a complexidade das experiências culturais religiosas em um mesmo quadro. Devem ser

considerados elementos simbólicos que induzem um processo de identificação diante das opções culturais oferecidas pela comunidade, família e a própria religião que conduzem a diferentes cenários do ponto de vista do comportamento desses jovens que dispensam tempo ao ato religioso. A prática religiosa em contato com uma outra prática social pode ser fornecedora de uma outra identidade ao jovem, ou seja, a identidade religiosa não pode ser estruturada a partir de uma operação que exclui outras experiências que fazem parte do cotidiano dos jovens.

Brandão, já em 1988 apontava que ser “salvo” pela crença evangélica significa modificar não somente um receituário de crenças e atitudes de culto, mas toda uma identidade da pessoa convertida. O sujeito crente, para ele, é a sujeição do sujeito à identidade da crença. Segundo o autor, há um intenso serviço de controle que vai desde a hierarquia da igreja até entre os fiéis no que diz respeito à maneira de ser dentro e fora da igreja. “O crente não se mistura”, “a vida do crente é a igreja” são frases comuns. Apesar de o “crente” estar inserido em diversos setores da sociedade, a exemplo da bancada evangélica, entre outros, as frases citadas são marcas sempre lembradas e “vigiadas” por outros membros de sua comunidade. A vida pessoal deve estar condizente com o que é estabelecido como conduta bíblica.

Tudo aquilo que o pentecostalismo reconhece como sendo típico de uma cultura ou de uma identidade “dos católicos”, ele nega na subcultura que cria e na identidade que a espalha em suas pessoas. Crentes trabalham sem contestar a estrutura de relações de trabalho sob o domínio do capital; crentes não se divertem fora da igreja¹¹¹; não bebem e não fumam; não adulteram e motivadamente recusam-se, em síntese, a ser parte – ainda que uma fração rigorosamente diferenciada pela religião de tudo aquilo que, entre o mito e a realidade, configura a identidade, os símbolos e o significado de uma “cultura brasileira”: a soltura tropical da conduta popular, a festa, a alegria mundana, o futebol e o profaníssimo carnaval. (Brandão, 1988, p.49-49)

Reginaldo Prandi, na Conferência Inaugural das XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizada em Buenos Aires em setembro de 2007, discutia se, seguindo a lógica do crescente número de evangélicos no Brasil, o Brasil deixaria de ser culturalmente católica – como ainda é, a exemplo dos nomes de ruas, cidades e estabelecimentos comerciais, além de festas típicas dedicadas aos santos – para se tornar culturalmente evangélica, o que ele chamou de evangelização da

¹¹¹ Ou pelo menos não sem apelo religioso (meu).

cultura. Ao tratar da cultura da juventude, o autor elencou quatro elementos que para ele ocupam lugar proeminente: sexo, drogas, rock'n roll² e internet. Porém, destacou que existe uma cultura de jovens evangélicos especificamente.

Segundo ele,

um garoto evangélico pode se integrar com outros jovens do mundo todo pela internet, assim como qualquer outro jovem faria, porém, “riscará de seu horizonte muito do que diz respeito ao sexo e às drogas, que geralmente lhes são interditos, e sua experiência musical estará restrito à música evangélica, pela qual os jovens não evangélicos do mundo não estarão minimamente interessados. Esse jovem evangélico não participará, por causa dos limites estéticos e comportamentais impostos por sua religião, de um grupo maior do que aquele limitado pela sua própria igreja. Ele estará fora de uma cultura mundial de jovens, mesmo usando jeans, calçando tênis e comendo Big Mac. Sua religião é, nesse sentido, restritiva, excludente.”³

Prandi ainda salientou que todo grupo de jovens religiosos procura se auto-excluir. Para ele, a cultura cristã jovem costuma se mostrar como a própria negação da juventude, com sua rebeldia, imprudência e ousadia; diz que aos olhos de outros jovens, esses jovens são vistos com reservas.

Como aparato para a compreensão da dinâmica identitária dos jovens inseridos em instituições religiosas, a autora Abramo (1994) se mostra relevante uma vez que fornece elementos necessários para uma abordagem que considere os diversos fatores sócio-culturais ao fazer uma avaliação acerca de juventude e identidade no Brasil apontando que os grupos com os quais os jovens se identificam sofrem quase sempre interpretações que seguem no sentido de classificá-los “como ‘modismos’ impostos pela indústria cultural, ou como expressão de um protesto cético, de jovens ‘desencantados’ com as questões e os rumos da sociedade” (Abramo, 1994, p. XII). Esses grupos foram por vezes citados como emblemas das crises vividas pela sociedade, como a econômica, de valores, de modelos, de capacidade de formular projetos, entre outros.

² Vale apontar aqui que creio ser “rock'n roll” uma força de expressão, já que na geração atual, como visto em estudos sobre religião, psicologia, entre outros, a música eletrônica tem tomado um espaço cada vez maior entre os jovens, que expressam a um tipo de religiosidade em festivais de música eletrônica, as chamadas Raves. Ver COUTINHO, T. Do êxtase religioso ao ecstasy festivo: Uma análise simbólica e performática dos festivais de musica eletrônica. Revista Religião e Sociedade. Volume 26. Número 1. Ano 2006.

³ Conferência Inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina. Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007. Retirado de <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/> em 02 de novembro de 2007.

Para a autora, os dois ângulos pelos quais esses fenômenos foram apreendidos indicam como se deu a análise e discussão das manifestações juvenis no Brasil, ou seja, o papel de agente transformador e propositor de transformações, como sujeito capaz de introduzir mudanças reais na sociedade. Nesse sentido, ela indica que, não por acaso, a maior parte da atenção e do esforço de pesquisa se volta para os movimentos estudantis em detrimento de outras configurações e manifestações na dimensão cultural e comportamental, as quais são objetos de poucos registros, como é o caso da manifestação religiosa.

O foco de interesse se mostra quase sempre voltado na pretensão de se definir o caráter alienante ou revolucionário dos fenômenos que envolvem a juventude, a partir da análise de sua eficácia como elemento de contestação e de mudança real introduzida na ordem social. Não é a toa que, segundo ela, foi produzida uma “fixação” do modelo ideal de comportamento do jovem nos movimentos da década de 60, quando as manifestações parecem ter atingido seu ponto máximo de utopia e capacidade de interferência. A partir de então, o jovem aparece marcado pela negatividade, pela ausência de capacidade de reflexão crítica, pela passividade em relação aos valores e pela falta de empenho transformador, o que denotaria uma contradição em relação à própria essência da condição do jovem.

Os tempos quotidianos dos jovens encontram-se fortemente associados a práticas de sociabilidade que se desenvolvem no quadro de determinados redes grupais. Estas, por sua vez, encontram-se associadas a identidades juvenis que parecem definir-se, por contraposição, umas em relação às outras. Por outras palavras, as imagens que os grupos de jovens formam de si mesmos e dos outros parecem orientar as relações que se estabelecem entre os grupos. (Pais, 2003, p.114)

Abramo (1994) registra ainda que no sentido de superar as perspectivas apontadas, é necessário ressaltar as dimensões sociais e históricas das expressões juvenis, a fim de tornar perceptíveis as peculiaridades das manifestações atuais e entendê-las como respostas vinculadas ao contexto social em que se realizam.

Cunha (2004), ao tratar do que se convencionou chamar de “tribos” entre os jovens – principalmente na área urbana –, são organizadas a partir do compartilhamento de modos de vida, formados por atitudes, padrões de consumo, gostos, crenças e vínculos de sociabilidade. As “tribos” evangélicas, do mesmo modo, se refere aos

agrupamentos de pessoas organizadas a partir da identidade evangélica e da adoção de um modo de vida “gospel”⁴. Segundo a autora, essas “tribos” podem ser divididas entre o tipo formado pelo compartilhamento de uma prática social já existente fora do campo religioso e os constituídos em torno de igrejas alternativas. O primeiro grupo é formado por jovens que compartilham práticas como o esporte (surfistas, etc.), expressão artística (músicos, atores, dançarinos), a vida alternativa (rastafáris, punks). Desse modo, passam a surgir grupos como os “roqueiros de Cristo”, “surfistas de Cristo”, “atletas de Cristo”, amplamente divulgados pela mídia, como é o caso das igrejas Bola de Neve (surfistas de Cristo), Zadoque (punks de Cristo), Caverna do Adulão (Undergrounds de Cristo) e até mesmo de personalidades, como é o caso do jogador de futebol, o “atleta de Cristo” Kaká. Existe hoje o “Congresso Cristão Underground”, que reúne diversas dessas “tribos” evangélicas alternativas, como capoeira, punk, rastafári, neohippie, hip-hop, hard core, entre outros.

Cabe aqui expor o que diz Rubem Alves (1982) acerca da dança em igrejas evangélicas. Uma vez que, como citado, uma “tribo” evangélica é formada por adeptos da expressão artística, o autor aponta que a aversão do protestantismo à dança, que é partilhada pelas igrejas do protestantismo histórico de missão nasce da moralidade sexual que foi construída pelo grupo, sendo considerada como pecado. Na concepção do protestantismo brasileiro, a dança seria uma versão simbólica do ato sexual. Porém, hoje, com o surgimento de novas igrejas como a Renascer em Cristo, que abriu as portas para este tipo de expressão dentro da igreja, esta interpretação tem sido modificada. Surgiram diversos grupos de coreografia, utilizados tanto nos cultos quanto como meio de evangelismo nas ruas. Ou seja, hoje o jovem crente pode dançar, desde que seja uma música religiosa e que tenha como objetivo a exaltação de Deus.

O grupo Diante do Trono, que tem como ícone Ana Paula Valadão, tem um forte nome nesta área, vendendo vídeos, livros e cursos que dão subsídio ao desenvolvimento da expressão corporal no meio evangélico. O caminho que foi aberto pela Igreja Renascer em Cristo e a receptividade do que foi proposto por ela conquistaram outras igrejas. Assim, espalharam-se pelo país diversos grupos de coreografia. Contudo, esta iniciativa não ficou restrita ao espaço das igrejas; barzinhos e casas noturnas evangélicas foram surgindo, porém, não se vende bebidas alcoólicas nem cigarros.

⁴ Nome popularmente dado aos evangélicos e suas práticas, como por exemplo, música gospel.

Tudo isso posto, percebe-se que há ainda muito o que se buscar entender sobre a opção e motivações dos jovens em suas escolhas religiosas. Talvez a subjetividade presente na escolha por uma religião e suas formas de expressão possa não ser necessariamente religiosa em termos de conteúdo, porém, é caracterizada como funcionalmente religiosa, o que já apontava Durkheim (1996). Mas os fenômenos que envolvem tanto a juventude quanto a religiosidade presente nela estão fervilhando, ou seja, o esforço de percebê-los tenta seguir seus passos na expectativa de melhor compreendê-los.

- REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABRAMO, H.W. **Cenas Juvenis**. São Paulo: Editora Scritta, 1994

BAUMAN, Z. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

BOURDIEU, P. **A economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. **Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora Unesp. 2004.

BRANDÃO, C. R. . **Os deuses do povo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Ser católico: dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião**. In: **Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

CAMPOS MACHADO, M. D. **Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Familiar**. Campinas: ANPOCS, 1996.

CUNHA, M.N. **“Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil”**. Tese de doutorado apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2004.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EISENSTADT, S.N. **De geração a geração**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo:Uneps, 1991

MONTERO, P. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. Antropologia. In Miceli, Sérgio (org). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).-2. ed.São Paulo: Editora Sumaré:ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

PAIS, J.M.**Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

PALEARI, G. **Visão de Mundo e Evangelização.Uma abordagem antropológica**. São Paulo: AM Edições, 1994.

PIERUCCI, A F; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

RIVERA, P.B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**. São Paulo: Olho d'água, 2001.

SANTOS DOS SANTOS, E Cenários no âmbito do lazer. Revista Rever n.3 Ano 5. 2005

TEIXEIRA, C. L. Juventude, Religião e Projeto de Vida. Acesso: <http://www.casadajuventude.org.br/media/artigocarmemcaminhos.doc> em 10 de dezembro de 2007.

¹ Mestranda pela Universidade Estadual Paulista