

Dalvani Fernandes

Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. Professor efetivo do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Paraná, Campus Curitiba
dalvani.fernandes@ifpr.edu.br

Conformação simbólica do espaço: um estudo sobre a relação *hip-hop* e religião

Resumo

O trabalho que apresentamos é resultado de quatro anos (2012-2016) da pesquisa de doutoramento realizada na Universidade Federal do Paraná, no Programa de Pós-Graduação em Geografia. Trazemos a análise da conformação simbólica do espaço produzida na relação entre dois universos culturais, o *hip-hop* e a religião. Esse encontro acontece através da ação dos jovens *rappers* que participaram de um encontro conhecido como “Célula da Rima”, na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, na cidade de Curitiba/PR. Para compreensão do espaço simbólico optamos pela abordagem das “formas simbólicas” criadas pelo filósofo neokantiano Ernst Cassirer. Os resultados da pesquisa demonstram que a percepção espacial desses jovens *rappers* está mais pautada no simbólico do que em uma base material. Quando os jovens falam de cidade, periferia, rua e Igreja não são apenas espaços físicos a que se referem, são, sobretudo, construções da imaginação, da experiência e de emoções.

Palavras-chave: *Hip-Hop*, Religião, Espaço Simbólico, Juventude.

Abstract

SYMBOLIC CONFORMATION SPACE: A STUDY ABOUT RELATIONSHIP HIP-HOP AND RELIGION

The work presented is the result of four years (2012-2016) of the doctoral research at the Federal University of Paraná, in the Graduate Program in Geography. We bring the analysis of symbolic conformation of produced space in the relationship between two cultural worlds, hip-hop and religion. This meeting takes place through the action of young rappers who participated in a meeting known as “Célula da Rima”

in the Evangelical Community Sara Nossa Terra, in Curitiba / PR. To understand the symbolic space we chose to approach the “symbolic forms” created by the neokantian philosopher Ernst Cassirer. The survey results show that the spatial perception of these young rappers are more guided on symbolic than on a material basis. When young people talk of town, suburbs, street and Church are not only physical spaces to which they refer, are, above all, imagination buildings, experience and emotions.

Key-words: Hip-Hop, Religion, Symbolic Space, Youth.

1. Introdução

O tema aqui proposto envolve dois elementos culturais distintos, de um lado, o *hip-hop*, do outro, a religião. Nosso objetivo é compreender o que acontece na vida dos jovens da periferia quando esses dois elementos se juntam e formam novos espaços de significado – os quais chamamos de Comunidades de Sentido.

Nossa abordagem metodológica é fenomenológica, adotamos como apoio a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945), definindo nossa fenomenologia como uma hermenêutica do sentido, isto é, focamos em compreender os sentidos/significados que os sujeitos (*rappers*) dão ao mundo.

Em março de 2012 iniciamos as observações que se estenderam a março de 2014. Pautados na observação participante, visitamos a Igreja Comunidade Sara Nossa Terra (SNT), localizada em Curitiba/PR; buscávamos compreender a dinâmica de um encontro semanal que acontecia nessa Igreja, chamado Célula da Rima. As células são pequenos grupos nos quais os fiéis se reúnem para estudar a Bíblia e se conhecerem melhor, podem acontecer fora do Templo e comumente pessoas de fora da Igreja são convidadas a participar dessas reuniões; os encontros acontecem numa atmosfera informal e a música é um dos principais atrativos. Na Célula da Rima *rap* e religião eram faces da mesma moeda. Idealmente uma célula deve ter até 10 pessoas, a Célula da Rima (criada em Maio de 2012), com oito meses de funcionamento, chegou a juntar mais de 200 jovens na casa onde as reuniões aconteciam, na rua Afonso Fruit, n. 10, bairro Portão. Esse fenômeno despertou a questão, como o *hip-hop* é compreendido pela Igreja? E como a Religião é compreendida pelos jovens *rappers*?

Para responder a primeira pergunta (como o *hip-hop* é compreendido pela Igreja?), sugerimos interpretar o *hip-hop* como Forma Simbólica – vazio de conteúdo. Assim pensado, pode ser utilizado como ferramenta útil para veicular qualquer tipo de mensagem. É partindo daqui que a Religião entra em cena, pois abraça o *hip-hop* como *estratégia de evangelização*. Isso fica claro quando lemos as palavras do Pastor Felipe¹ que foi um dos coordenadores da Célula da Rima e atualmente é um dos responsáveis pela Igreja SNT em Curitiba:

(...) o pessoal purista do *hip-hop* eles seguem a linha do Zulu Nation do AfrikaBambaataa², que o *hip-hop* vai mudar o mundo, que o *hip-hop* é um agente de mudança. Eu não acredito nisso. Eu acho que isso é mais uma ilusão, é mais uma ideologia furada, igual muita gente acreditou que o comunismo ia mudar o mundo, muita gente acreditou que “Paz e Amor” ia mudar o mundo, e eu não vejo isso mudar o mundo. Eu como cristão só uma coisa muda o mundo, Deus. (...) então por que você mexe com *hip-hop* você vai me perguntar. Porque como todo ser humano eu tenho gostos, e eu não gosto de sertanejo, eu gosto de *rap*. E eu gosto de trabalhar com aquilo que eu gosto. E, **eu vejo como uma ferramenta**, não como a razão da minha vida. Tem muita gente que o *rap*, a cultura *hip-hop* é a razão da vida. O cara depositou a missão de vida dele naquilo. Não, a minha missão de vida é o cristianismo, é o que a palavra de Deus me diz. **O *rap*, o *hip-hop* é um meio de eu fazer isso acontecer**, entre tantos outros (PASTOR FELIPE, 2015. Grifo nosso).

Para o pastor o *rap* é uma estratégia de evangelização, que poderia ser outra, mas por ir ao encontro de seu gosto musical é bem vinda. Para a Igreja, o *rap* passa a ser a música da mensagem de Cristo que chegará até os “manos” e “minas”. Os grafiteiros pintarão mensagens bíblicas nos muros da cidade e os dançarinos de *breaking* farão parte dos grupos de louvores e adoração. A ideia inicial da Célula da Rima foi apoiada pelo Pastor Felipe, no entanto, a criação se deve a um músico da Igreja chamado Marlon. Em entrevista³, ele revela que não gostava de *rap*, mas foi inspirado através de sonho a investir nessa proposta. Segundo ele,

Deus trouxe algo no meu coração assim que, nós pegávamos um cara bem vestido e levamos no meio da favela, falamos pra ele falar de Jesus pras pessoas. As pessoas não davam atenção pra ele. Nós pegamos um piá calçado de boné, botamos um som e falamos: canta *rap* falando de Jesus. As pessoas pararam e escutaram. Então hoje a minha visão é que o *rap* ele entra aonde muitas vezes um homem de terno ou um pastor, um evangelista, um líder ou um diácono, **onde o *rap* entra, eles não entram. Porque tem muito mais a ver com o cotidiano do pessoal da rua, o *rap*, a galera da favela, eles se identificam mais com isso**. Então é muito mais fácil eles pararem para ouvir um *rap*, do que eles ouvirem um pastor dar uma

palavra. Porque eles olham o cara de terno e vão falar: “ah que coisa chata...”. Agora se chega um cara de boné e calça larga e dá na “pinha” deles **falando de um jeito tipo mais despojado, do jeito humano mesmo, os caras vão ouvir** (MARLON, 2015. Grifo nosso).

A fala de Marlon indica a compreensão de que o *rap* funciona como uma linguagem conectada à intersubjetividade da comunidade. Essa forma de expressão é diferente de outras, pois tem mais facilidade em ser aceita e compreendida pela favela, posto que é uma linguagem construída no cotidiano da periferia.

E é isso que a forma simbólica representa, uma linguagem criada para ler e interpretar o mundo, recriando realidades. Utilizá-la como estratégia de evangelização faz sentido, pois o *hip-hop* agrega os/as jovens e atrai um público que está para além da própria periferia, pois em sua forma gera identificação com outros elementos presentes na juventude, como o *skate*, o visual (que traz tatuagens, calça larga, alargadores nas orelhas, bonés, entre outros adereços), o *graffiti* e o “pixo” (que podem simbolizar, além do aspecto artístico, o consumo da noite e da rua), a musicalidade (as batidas graves presentes nos *raps*).

Se, por um lado, a Igreja sai ganhando, por outro temos a perspectiva do *rapper*, que acredita também estar em vantagem. ALX⁴, *rapper* há mais de uma década, quando questionado sobre o que a religião agrega no *hip-hop*, formula sua resposta rapidamente:

Cara, é o **senso moral**, eu acredito que essa questão moral ela agrega muito, muito mesmo, é como é que eu posso dizer (...) quem mora, como eu, já fui algumas vezes, por exemplo, quem tá numa D.A. numa Delegacia de Adolescentes, você entra lá pra cantar um *rap* e fala da palavra de Deus, fala das escrituras. **Você usa ela como um agente de transformação moral**, entendeu? Então se você pensava assim como ocorreu comigo, entendeu? Eu cometia os pequenos delitos, fazia as coisas e **eu mudei a minha forma de pensar e de agir**, então o que a igreja agrega ao *rap* eu acredito que seja essa questão **não só da fé, mas a questão moral** (ALX, 2015. Grifo nosso).

A opinião de ALX pode não ser consenso entre os muitos *rappers*, mas indica um caminho interessante para nossa pesquisa. *Hip-hop* e religião podem se harmonizar formando novas Comunidades de Sentido pautando-se em princípios éticos e morais.

2. Hip-hop e religião como forma simbólica

De acordo com Silva (2012, p. 28), “o termo *hip* é usado no inglês dos Estados Unidos desde 1898 e significa ‘algo atual’, ‘que está acontecendo no momento’; e *hop* refere-se ao movimento da dança”. Criado por AfrikaBambaataa em 1978, o termo “*hip-hop*” foi inspirado na forma de dançar nos guetos nova iorquinos, “o saltar (*hip*) movimentando os quadris (*hop*)” tem como peculiaridade a expressão artística, podendo ser visualizado em sua forma a partir de seus 4 elementos: DJ (*Disk Jockey*), MC (Mestre de Cerimônia), *graffiti* (artes plásticas) e *breaking* (dança). DJ e MC se juntam para formar uma das caras mais conhecidas do *hip-hop*, trata-se do *RAP*, do inglês *Rhythm and Poetry* (Ritmo e Poesia); nesse elemento o MC também é conhecido como *rapper*. Partindo dessa ideia de forma, apresentamos aqui a proposta de compreensão do *hip-hop* como *forma simbólica*, fundamentados na teorização de Cassirer.

Forma simbólica (CASSIRER, 2001; 2004; 2011) é uma ideia-chave para esse trabalho. Cassirer nos ensina que jamais entenderíamos o nosso mundo cultural – que é puramente simbolizante – se não partíssemos da linguagem. O ser humano precisa viver num universo que faça sentido, num mundo de símbolos, pois o Homem “vive mais bem na névoa de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, em suas fantasias e sonhos”, que no mundo bruto dos fatos (CASSIRER, [1944] 2005, p. 48-49). Mito, Religião, Arte e Ciência são consideradas formas simbólicas, pois através delas tomamos consciência do mundo e o ordenamos. Acreditamos que, do mesmo modo, o *hip-hop* pode se apresentar como uma verdadeira visão de mundo, um instrumento intelectual a serviço dos/das jovens da periferia, com uma gama de articulações simbólicas que permitem aos jovens compreenderem o mundo e seu entorno, criando novas realidades, ao passo que criam novas significações, pois somos nós que plasmamos o nosso mundo, variando os significados de acordo com nossas experiências. Uma experiência espacial da periferia urbana tem no *hip-hop* a possibilidade de encontrar um mundo que faça sentido. Não pelo seu caráter explicativo, mas pela sua eficiência simbólica. Nessa lógica, Cassirer ([1944] 2005, p. 50) afirma que “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*”.

Dizer que o *hip-hop* é (funciona como) uma forma simbólica implica em aceitarmos que há expressões dessa forma, isto é, maneiras que ela se espacializa e toma dimensões no mundo empírico.

Para Silva (2012, p. 124) “o real é a matéria bruta do dia a dia da periferia, é a matéria a ser simbolizada nas letras do *rap*”. A questão é como o *hip-hop* “reconfigura” essa realidade? Como animal simbólico, o sujeito que se utiliza do *hip-hop* transforma as dificuldades (pobreza, violência, marginalidade etc.), enfrentadas pelo povo, em ideias fortes que sustentam uma identidade positiva para a periferia. Há uma necessidade de conformar o real, dando-lhe outro tom. Através da batida criada pelo DJ e das frases que, seguindo o *groove* (ritmo), são sempre rimadas, o real passa a fazer sentido, pois é construído e partilhado por outros que fazem parte da mesma “comunidade de sentido”. Pensando assim, é possível que essa forma se expresse através de diferentes dimensões: social, política, comunitária, discursiva, lúdica, entre outras.

3. Juventude e Religião

Juventude é um conceito que pode ser desenvolvido partindo de vários pontos diferentes, como: faixa etária, contingente populacional, período de transição da vida adolescente para a adulta, categoria social, ou ainda uma geração. Independentemente da opção escolhida não se pode perder de vista a dimensão da construção sócio-histórica da juventude. Para as políticas públicas, juventude sempre vai corresponder com a faixa de idade⁵, mesmo que não haja limites etários previamente definidos. Para outros pesquisadores, noções como a de “geração” (ABRAMO, 1994) pode ser mais interessante, remetendo à ideia de similaridade de experiências, indivíduos que nasceram num mesmo momento histórico. Esse período, na sociedade moderna ocidental, começa com as mudanças físicas da puberdade e termina, em teoria, com a inserção no mundo adulto, marcado pelo mercado de trabalho e constituição de um núcleo familiar. Essa fase de transição não possui um tempo determinado, ela se alonga na sociedade contemporânea, comportando diferentes períodos, dependendo do contexto social e da trajetória de cada indivíduo (DAYRELL, 2005).

Para esse trabalho, entende-se que essa linearidade do processo de transição não é a regra. As condições que demarcam começo e final da juventude são relativas a cada condição sócio-histórica, não bastando de modo isolado para caracterizar início ou fim dessa fase da vida. Mesmo sendo um período da vida marcado pelo “vir-a-ser”, transitando entre mundo adulto e mundo adolescente, a juventude possui qualidades e significados próprios, expressando sua cultura no espaço das cidades e gerando grande visibilidade. Ela está sempre se construindo, se metamorfoseando ao longo dos tempos e espaços, resultando em uma grande diversidade de “ser jovem”. A juventude, assim, pode ser encarada como um fenômeno plural, o que temos é uma grande variedade de “mundos” jovens, constituindo diferentes formas de *juventudes* (DAYRELL, 2004), no plural; ou, se preferirmos, diferentes culturas juvenis (PAIS, 2003). O *hip-hop* será compreendido como uma linguagem (forma simbólica) que caracteriza um grupo juvenil específico, não por isso grupo fechado, mas uma comunidade aberta que adota como formas de identificação e comunicação os sentidos oferecidos pelo *hip-hop*. É importante frisar que, entre as múltiplas juventudes, nesse trabalho, os jovens tomados como sujeitos da pesquisa são majoritariamente homens. É importante esclarecer esse ponto, pois partimos do pressuposto de que os jovens experienciam o espaço, e não há experiência sem corpo. O que relatamos aqui são experiências de jovens que realizam performances de masculinidades que não podem ser generalizadas. Sendo assim, dentro das múltiplas juventudes existentes no espaço geográfico, falamos de uma realidade bastante singular.

Dentro desse caleidoscópio formado pelos diversos modos de ser jovem, encontramos um fenômeno complexo com características que podem ser espacializadas, indo além do mundo da cultura, perpassando também o universo da religião, no qual a juventude busca uma ligação com o sagrado que se reflete em uma maneira singular de “ser jovem” na sociedade. Nesse sentido, Novaes (2005) afirma que, acompanhando recortes como classe, gênero, raça ou cor, local de moradia, opção sexual, estilo ou gosto musical, também a religião pode ser vista como um dos aspectos que compõem o mosaico da grande diversidade da juventude brasileira. Na pesquisa “Perfil da Juventude Brasileira”, realizada no início de 2004, “a religião ocupou um lugar surpreendente entre os assuntos que

os jovens gostariam de discutir não só com os pais, mas também com os amigos e com a sociedade” (NOVAES, 2005, p. 263-4).

Para mostrar a abertura das religiões aos jovens, Novaes afirma, por exemplo, que os versículos da bíblia são cantados em letras de *rap*, aparecem escritos em *outdoors* no centro das cidades, estão nos *graffitis* nos muros das favelas e periferias, e não precisam se submeter à autoridade dos mediadores religiosos tradicionais.

Para a antropóloga Léa Freitas Perez, essa geração “nasceu num mundo globalizado, mediático, tecnológico” (2007, p. 07); vivem em um tempo rápido, marcados por uma sociedade que passa por modificações profundas nas maneiras de constituição de vínculos e modalidades do estar junto. Com tantas mudanças no modo de vida urbano no século XXI, religião e juventude nos dão uma possibilidade de reflexão, pois colocam “em pauta e em discussão temas cardinais da modernidade, entre os quais vida/morte, razão/emoção, corpo/espírito, duração/fim etc., em seu confronto com a vida tal como ela é” (p.11). A interpretação dessa relação não é simples, muito menos óbvia, para a autora em foco; partindo da análise de suas pesquisas empíricas⁶, é possível afirmar que,

Os oxímoros reveladores que observamos em certas enunciações de nossos jovens entrevistados, como, por exemplo, ateísmo concomitante com crença em Deus, ficar com e fidelidade, aceitação do aborto e defesa da pena de morte, não deveriam ser considerados única e exclusivamente como contradição ou como desinformação, enfim, “coisa de jovem” (o que podem mesmo ser, sem dúvida), mas também como expressões de articulações e modulações outras, enunciados outros, que não encontram necessariamente equivalentes em nossa linguagem corrente relativamente ao par religião-juventude (PEREZ, 2007, p. 10).

O racionalismo moderno se vê constrangido diante das agruras cotidianas. Os indivíduos precisam de respostas que confortem e tragam esperanças, e essas palavras não se encontram na lógica da ciência moderna, pelo contrário, são cultivadas no universo da religião. Nesse plano, religião é forma simbólica que conforma a realidade dos jovens, atua para além da religião institucionalizada – fechada dentro de normas, dogmas e regimentos. Nesse contexto, religião também é lazer, espaço de sociabilidade, é lugar de viver a juventude. Concordamos com Perez, quando afirma que, para os jovens, a religião é “*fonte de sentido e de experiência*” (2007, p. 08, grifo nosso).

O Brasil é marcado por um cenário onde suas diversas denominações religiosas disputam por novos fiéis. Sendo assim, é salutar ter o jovem fazendo parte de sua membresia, isso garante a continuidade da comunidade. Observamos atualmente um crescente número de jovens pastores e padres buscando evangelizar outros jovens; emerge, atualmente, “uma grande onda de juvenilização das religiões” (CARDOZO, 2010, p. 78). Nesse cenário é fato: a juventude é bastante disputada. E muitas estratégias de evangelização que envolvem os jovens são acionadas. Nesse contexto, abrir espaço para a cultura *hip-hop* torna-se algo interessante.

4. Pentecostalismo e *hip-hop*

Pentecostalismo e *hip-hop* podem estar muito próximos se observados da perspectiva da periferia estadunidense. Tratando-se das origens, ambos encontraram como solo fértil para criatividade a periferia marcada pela pobreza e pelo descaso do Estado. Além do foco nos desamparados socialmente, há a questão da cultura negra no “eterno” embate contra o racismo. O pentecostalismo origina uma religiosidade popular através da qual acredita-se poder curar os males do corpo através da fé, falam em línguas estranhas, proclamam profecias, trazem para o cristianismo o encanto da magia. Como um dos principais expoentes⁸ desse movimento, encontramos William Joseph Seymour, um negro, filho de ex-escravos, que se tornou celebridade por causa dos eventos de Azuza Street⁹. O início do século XX nos EUA foi marcado por profundas divisões raciais expressas na “*the color line*” que era rompida na religião através do pentecostalismo de Seymour. “Porém, enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos” (CAMPOS, 2005, p. 112).

Wulforth (1995, p. 07) demonstra que a religião transformou-se num instrumento de luta e resistência:

No movimento pentecostal negro a santificação fazia parte da luta política de resistência à dominação econômica dos brancos e da força cultural negra, expressas em símbolos, ritmos e canções. As suas canções de libertação negra (negro *spirituals*) eram consideradas revelação divina. Os brancos pentecostais foram se separando dos negros pelo ano de 1908.

Os pentecostais negros dessa época acreditavam que “Cristo era um Cristo negro dos pobres e oprimidos”, assim a dimensão política existia e tornava-se necessária. Por outro lado, o pentecostalismo branco limitou a experiência como exclusivamente voltada ao sagrado, dessa forma separou-se a prática religiosa da missão sócio-política. “É nesse pentecostalismo dos brancos nos Estados Unidos que encontramos o berço do pentecostalismo brasileiro” (WULFHORST, 1995, p. 08).

Chegam em nosso país, importados dos EUA e em épocas diferentes, o pentecostalismo (branco) e o *hip-hop* (negro), ambos filhos da periferia, trazendo grande bagagem da cultura periférica norte-americana. Hoje, em algumas Igrejas, esses dois fenômenos se encontram e se fundem. Através da cultura dos jovens, são espacializados nos muros da cidade, nas letras de *rap*, no *scrating* do DJ, na dança do *b-boys* e *b-girls*. É o encontro de “vinho novo em odres velhos” – a linguagem da Igreja se renova para reproduzir velhos discursos (CUNHA, 2004).

De acordo com a *Encyclopedia of Science and Religion* (2003), no verbete elaborado por Young e Elbert (p.132), o pentecostalismo é marcado pela forte presença de uma cultura oral, principalmente entre os pentecostais. Interessante notar que, do mesmo modo, há predominância da cultura oral no *hip-hop*, fruto da maturação da cultura vinda dos escravos trazidos da África para à América. Na África tribal, quando morria um ancião era uma biblioteca que desaparecia, assim eram apontados os *griots*¹⁰ na cultura oral africana. Os *griots* africanos, aqueles responsáveis por contar histórias, cantar músicas folclóricas e tocar instrumentos tradicionais, eram sujeitos muito respeitados em suas tribos, tanto que não se enterravam seus corpos em qualquer lugar, pois acreditavam que eles seriam muito poderosos, mesmo depois de mortos. Os MC's (*rappers*) de hoje, ao entoar seus *raps*, conjuram para si o título de *griots*, são herdeiros dessa cultura oral (LINDOLFO FILHO, 2004). Da mesma forma que no pentecostalismo, o *hip-hop* também traça seus caminhos em uma construção, na qual o saber ouvir é mais importante que o saber escrever. Como exemplo do exposto, em nossa pesquisa de campo, um dos *rappers* entrevistados, ao ser questionado sobre a existência dos estudos bíblicos, responde:

(...) na verdade existe pra quem quer participar lá, sabe, pra quem tem um sonho de virar pastor ou algo do tipo. Eu tenho só a minha reunião ali com os meus líderes,

e acho que só isso aí pra mim basta, porque eu não tenho o sonho de ser pastor. Acho que o conhecimento que eu possa ter através da Bíblia agora é eu lendo e me aprofundando ali, tá ligado?¹¹ (DOW MC, 2015)

É preciso esclarecer que o pentecostalismo que abraça o *hip-hop* não é o clássico. Falamos do neopentecostalismo, que, de acordo com Campos (2005), é o fenômeno que mais tem ganho atenção da academia. Dantas (2006, p. 92) esclarece que, em meados da década de 1970, o neopentecostalismo começa a ganhar terreno, “trazendo consigo transformações e novidades inesperadas para um segmento religioso considerado austero e segregacionista”. As Igrejas de mais destaque nesse cenário são a Universal do Reino de Deus (Edir Macedo) e a Internacional da Graça de Deus (RR Soares); ambas as denominações têm como origem a Igreja de Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro, no ano de 1960, pelo missionário canadense Robert Mc Alister, e considerada por Mariano (2005) como a gênese do neopentecostalismo brasileiro.

Apesar da polêmica e das denúncias que os tem cercado, os empreendimentos de Edir Macedo e RR Soares têm sido bem-sucedidos e inspiraram o nascimento de estabelecimentos como a Renascer em Cristo, a Sara Nossa Terra, a Mundial do Poder de Deus e a Bola de Neve Church, todas fundadas por casais: a primeira por Estevam e Sônia Hernandes (auto-intitulados “apóstolo e bispa”), a segunda por Robson e Lúcia Rodovalho (auto-referenciados “bispos”), a IMPD por Valdemiro Santiago e Franciléia (também chamados “apóstolo e bispa”) e a BDN pelo “apóstolo” Rinaldo e a pastora Denise Seixas (MARANHÃO FILHO, 2010, p. 12).

De todas as Igrejas citadas, ganha foco especial nesse trabalho a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra: além do público mais jovem, outra diferença em relação às demais comunidades são os fiéis mais abastados economicamente (MARIANO, 2005).

Entendo que Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo sejam espécies de genomas de igrejas mais recentes, como a Crash Church, a SexxxChurch, o Projeto 242, a Caverna de Adulão e a Bola de Neve Church, conhecidas por agregarem público supostamente alternativo ou *underground*, ou em outras palavras, seu nicho mercadológico (MARANHÃO FILHO, 2014).

No fim da década de 1980 e início de 1990, as Igrejas começaram a assumir um papel mais liberal, no caso das neopentecostais. Antes disso, os jovens que entravam para a Igreja, buscando apoio e proteção para enfrentarem as dificuldades cotidianas e as incertezas da vida, ao fazê-lo,

precisavam deixar de lado o estilo cultural que traziam e se adaptar aos ditos “bons costumes” da comunidade (COSTA, 2005, p. 49). A partir da flexibilização dessas comunidades, o jovem não precisa abdicar das características culturais de seu grupo para frequentar os cultos, entretanto, necessitava se adequar. Cardozo (2010) entende que essas igrejas trazem adaptações do discurso religioso para melhor atender a uma parcela jovem da sociedade.

Voltando nosso interesse para a cidade de Curitiba, percebemos que a Igreja Pentecostal Sara Nossa Terra (SNT), assim como a Bola de Neve *Church*, também apresentam estratégias de evangelização bastante elaboradas e voltadas para o público jovem. Em suas reuniões, observa-se uma estrutura organizacional trabalhada em “células”. Esses pequenos grupos têm sua própria identidade, como, por exemplo: a Célula de *Jah*, voltada para a música *reggae*; a Célula Nos Eixos, voltada para skatistas; e a Célula da Rima, especializada em *rap* e respeitada dentro do Movimento Hip-Hop da cidade. Nota-se que a música é o grande mote adotado pela Igreja, que se especializa e afunila os gostos musicais de acordo com o público jovem ao qual se direciona.

Falando sobre o contexto da música gospel no neopentecostalismo, Joêzer de Souza Mendonça (2008, p. 221), aponta que:

No cristianismo moderno, a música também serve como elo de comunicação entre os cristãos e Deus, além de contribuir para a criação de um ambiente apropriado para a expressão de adoração e emoção coletivas. Nos momentos de louvor e adoração das igrejas cristãs são reveladas diversas formas de expressão musical que atenderiam aos padrões culturais e religiosos dos fiéis presentes nos templos e nos locais reservados para apresentações musicais.

Partindo desse pressuposto, compreendemos que a SNT tem uma organização que facilita a adaptação do “gosto jovem” para o contexto religioso. O *rap* aparece com papel importantíssimo na configuração da Igreja, pois atraía todas as segundas-feiras dezenas de jovens para a comunidade. A SNT, na mesma medida, se apresenta como palco importante de apresentações gratuitas de *rap*, *breaking* e batalha de DJs, MCs e *beatmakers*¹², tornando-se por essa razão um pilar sólido na construção do Movimento *Hip-Hop* em Curitiba.

Os quatro elementos que compõem o *hip-hop*, isto é, *rappers* (letristas e cantores que aliam ritmo e poesia), *breakingers* ou *b-boys* e *b-girls*

(dançarinos/as especializados/as em dançar ao som do *hip-hop*), grafiteiros (artistas plásticos que utilizam paredes como tela para suas pinturas), DJs (Disco Jóqueis, são especializados em produzir e reproduzir *beats*, isto é, batidas que servem de base para cantar *rap*) e outros elementos como os *beatmakers* (criadores de *beats*) e skatistas, como consumidores da cultura *hip-hop*, estão sempre muito presentes em Curitiba. A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra figura como “ponto de conexão” importante para o *hip-hop*: entre os membros do Movimento *Hip-Hop* ela é definida como um “pico”¹³ importante para o *hip-hop* curitibano.

No contexto da SNT observamos uma comunidade hierarquizada e normatizada abrindo espaço para que indivíduos que partilham outros símbolos, ética e estilo (*hip-hop*) entrem e se apropriem de sua linguagem. No encontro desses dois universos culturais fica evidente a necessidade de compreender melhor o papel do indivíduo e da comunidade na reorganização do mundo daqueles que vivem nesse espaço híbrido.

É aqui que *hip-hop* e religião se encontram, mais especificamente, *hip-hop* e neopentecostalismo. É preciso dizer que a história dos dois guarda muitos pontos em comum, mas na sua essência são distintos, uma vez que, conforme aponta Gil Filho (2008), no estudo da religião é preciso ter claro seu caráter sagrado, o que a distingue de outras formas de expressão cultural, por essa razão *o resgate do sagrado é a tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa*. Em que pese todas as restrições sofridas pela experiência religiosa em várias culturas, o sagrado se impõe como base fundamental da qualidade reconhecível do fenômeno religioso. Nesse sentido, as religiões se apresentam como modalidades do sagrado que se revelam em tramas históricas e geográficas.

O *hip-hop* não guarda um caráter sagrado, como veremos adiante, suas origens expressam um movimento cultural, social e político que nasceu nos guetos Nova Iorque, sua essência se encontra nas ruas – na periferia.

Na busca de compreender como os sujeitos (se) percebem (n)o mundo, optamos por trabalhar com o simbólico e suas representações, procurando observar como o espaço é conformado na relação que engloba *hip-hop* e religião. Para isso, lançamos mão da etnografia urbana¹⁴, nos pautando na metodologia da observação participante; através dela conseguimos um olhar mais próximo do sujeito. Observar “de perto e de dentro”, como

ensina o antropólogo Magnani (2002, p. 19), é olhar para “o espaço vivo”. Uma das muitas formas de se realizar etnografia urbana seria acompanhando um indivíduo pelo seu trajeto habitual, o que revelaria um mapa de deslocamentos pontuados por contatos significativos, em múltiplos contextos, e assim o fizemos.

A primeira incursão a um show de *rap* aconteceu em 2012, na casa conhecida como “351”¹⁵. Era noite de um evento periódico do qual muito se falava, o “*I Love CWBeats*”. No evento apresentaram-se: DJ Selectta KBC, Dow MC e Mentekpta. Dessa experiência, anotamos o seguinte no diário de campo:

*I Love CWbeats*¹⁶. Galera reunida. *Hip-hop* rolando. Fumaça, cigarro, maconha lá fora num canto. Pegação. Balada. Uns cabeludos pra cá, uns *dreadlocks* pra lá. Tatuagens e alargadores fazem parte da composição dos corpos. Bebida. Muita bebida. Gente dançando. Paquera, olhares se cruzando. Som alto. DJs agitando. Meninas sensualizam ao som do *ragga* (tipo de *reggae* mais lento que as garotas parecem gostar de dançar). Os rapazes dançam *breaking* de maneira elaborada. No geral é muita gente conversando, muitos pequenos grupos espalhados pelos cantos. O ambiente é tranquilo, formado por amigos e conhecidos de longa data. Encontro alguns skatistas, DJs, *rappers*, produtores musicais, *beatmakers*, grafiteiros, meninas do *punk*, enfim... um universo cultural bastante rico e diversificado. Não vejo nada que possa ser ligado com a religião. A entrada são 10 reais. Opção de lazer noturno na noite de sexta (Diário de Campo, 10 de março de 2012).

Naquela noite conhecemos vários personagens ligados ao *hip-hop* e falamos com Thestrow e Nairobi, *rappers* conhecidos na cena curitibana. Thestrow faz parte do grupo Mentekpta e se apresentaria na noite. Nairobi era o Mestre de Cerimônia e apresentava os DJs e grupos. Muitos *rappers* estavam ali para descontrair ao invés de se apresentar, entre eles a presença da curitibana, conhecida nacionalmente, Karol Conka¹⁷. Na mesma noite, conhecemos *b-boys*, grafiteiros, pichadores e muitos jovens que eram somente consumidores da cultura *hip-hop*.

Quando entrávamos na “balada”, o braço era carimbado, o que dava permissão para o fluxo “dentro e fora” da casa. A festa *rap* acontecia nos dois ambientes. Lá dentro o pessoal bebia, dançava e curtia o som. Lá fora, na rua, saiam para fumar e ver quem havia chegado, faziam ligações e usavam os celulares para mandar mensagens. Alguns jovens combinavam de ir em outro “pico”, outros acabavam de chegar e perguntavam como estava o “clima” dentro da casa. Havia também aqueles que não queriam

entrar e ficavam bebendo ali na rua mesmo, transitando pela Trajano Reis e “observando o movimento”. O ato de ver e ser visto era profundamente exercido. Essa foi nossa primeira visita a campo, anotamos no diário certo incômodo de não ver nada que pudesse ser conectado com a religião.

Se 2012 representou para nós o ano de um primeiro contato empírico com o universo *hip-hop* através das “baladas”, 2013 foi o ano da igreja como palco principal para o *rap*. As observações, conforme propõe Magnani (2002, p. 17), se deram em um plano em que “entra a perspectiva *de perto e de dentro*, capaz de apreender os padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais (...)”. Em comparação com o registrado em nosso diário de campo sobre o evento “*I Love CWBeats*”, segue nossa impressão da primeira participação na Célula da Rima na Comunidade Sara Nossa Terra:

Célula da Rima. Galera reunida. Cadeiras amontoadas para que haja espaço para os *b-boys* fazerem seus “moinhos de vento” no chão. Pouca luz aliada a lâmpadas coloridas dão o ar de casa noturna. Muita gente conversando. Olhares se cruzam, revelando algum interesse que talvez possam ir além da amizade. Cabelos diferentes, bonés, tatuagens pelo corpo todo são comuns. Difícil encontrar um, ou uma jovem, que não tenha um desses três componentes: tatuagem, ou alargador, ou *dreadlocks*. Roupas largas desfilam em corpos magros. Muitas marcas de skate, inclusive jovens com seus skates embaixo do braço. Música alta. Som pesado. No palco, o *rap* transforma palavras em munição e o microfone em arma, que é revezada por vários meninos que cantam. *Freestyle* e letras previamente decoradas são lançadas à plateia, que, por sua vez, ouve e deixa o corpo ser levado pela batida. Alguns cantam junto. O palco é revezado por vários grupos. Os estilos são variados: *gospel*, *underground* e *gangsta*. A Célula da Rima é plural e gratuita. Opção de lazer pra os jovens na segunda-feira à noite. Depois do *rap* vem a oração (Diário de Campo, 25 de março de 2013).

Das primeiras observações na Célula da Rima destacamos uma nota do nosso diário de campo, “NOTA IMPORTANTE: não há *rap* *gospel* para essa turma. O que rola é *RAP* com pessoas que têm ligação com a igreja”. Escolhemos a Célula da Rima como recorte para estudo de caso, pois entendemos que *hip-hop* e religião estavam se conectando e formando uma espacialidade singular naquele espaço cedido e formatado pela Comunidade SNT. Os jovens que se reuniram e se apresentaram na Célula da Rima foram nossa fonte de pesquisa, dessa experiência escolhemos algumas personalidades para serem entrevistadas focando principalmente nos *rappers*. Aos poucos nossa pesquisa foi tomando forma, nosso recorte

espacial se construiu com o passar do tempo, das observações de campo e das muitas horas de conversa com os membros do MHH. Como resultado chegamos à Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e sua Célula da Rima, que foca sua energia no *rap cristão*.

Considerações Finais: *hip-hop* e religião, algumas aproximações

Quando um jovem *rapper* experimenta a conversão religiosa passa por uma experiência que para alguns envolve um sentido sobrenatural de salvação, para outros interpela um conjunto diferente de oportunidades envolvendo um conhecimento/uma linguagem (forma simbólica) diferente, que orienta sua vida no aqui e no agora a partir de um *ethos* religioso. Essa nova forma de ver/pensar o mundo se reflete na conformação de espaços que podem ser ressignificados, nas palavras de Cassirer, *novas realidades são construídas*. Esses espaços simbólicos criam espacialidades através do *rap*, que são passíveis de serem observadas e absorvidas por outros jovens.

Nossas entrevistas indicam que os indivíduos que optam pelo *rap* Cristão tornam-se elementos importantes em sua comunidade (tanto no Movimento *Hip-Hop* como na Igreja). Seu destaque para o Movimento *Hip-Hop* é sua conduta, pois procuram viver aquilo que acreditam, então evitam bebidas alcoólicas, fumo e atividades ilícitas. São respeitados pelo que demonstram acreditar. É notável a influência do Eu na relação entre eles e a comunidade que participam, são exemplos a serem seguidos ou negados. Para a Igreja, são indivíduos proeminentes, pois desempenham um papel fundamental para a comunidade enquanto evangelizadores que atuam nas periferias dos centros urbanos, chegando onde os pastores e diáconos mais velhos têm dificuldade de chegar. Falam a língua que os jovens entendem. Agregam valor à mensagem cristã, utilizando-se da forma *hip-hop*. O fenômeno “Célula da Rima” é um exemplo de como essa estratégia funciona muito bem, em algumas semanas um grupo de dez jovens transformou-se em um grupo de duzentos.

A percepção espacial desses jovens *rappers* está mais pautada no simbólico do que em uma base material. Quando os jovens falam de cidade,

periferia, rua e Igreja não são apenas espaços físicos a que se referem, são, sobretudo, construções da imaginação, da experiência e das emoções. Essa posição não significa negar a materialidade imediata da realidade, o que afirmamos é que o que realmente institui sentido às coisas são as *formas simbólicas*, é uma ação de nosso intelecto. Nós projetamos o que está dentro de nós sobre o mundo material, preenchendo-o de sentido. Podemos fazer isso utilizando a lógica da ciência, a mística do mito, os mistérios do sagrado impregnado na religião, ou, como fazem nossos *rappers*, abraçando a metáfora da periferia através do *hip-hop*. Pensando no encontro *hip-hop* e religião como um fenômeno que acontece no campo do simbólico, desenhamos um cenário que é simultâneo, interdependente e relacional.

A fenomenologia cassireriana, método trabalhado por Gil Filho (2008) dentro dos limites da Geografia da Religião, mostrou-se aqui uma importante ferramenta para perceber os múltiplos significados contidos por trás da materialidade bruta dos fenômenos. Através dela chegamos às comunidades de sentido, isto é, a grupos que compartilham um mesmo senso de espaço simbólico, configurado através de uma linguagem que existe enquanto conteúdo da forma simbólica. Essas comunidades de sentido colaboram na construção/na desconstrução da produção de novos sentidos; o nós formado pela junção dos diferentes indivíduos influencia na formação individual – a Igreja, recortada no exemplo da Célula da Rima, interfere na ação e na (form)ação dos jovens, bem como do indivíduo (figura do *rapper/profeta*), que exerce a influência de seu carisma sobre toda comunidade, revelando a estreita conexão entre subjetividade e intersubjetividade.

Religião é um campo aberto no qual tudo pode acontecer, até mesmo o *hip-hop*. Religião e *hip-hop* partilham de isonomia, pois ambos podem oferecer um “sentido para a vida”, um código que ajuda a plasmar a realidade conformando espaços de significação, ambos são esforços para tornar a vida mais significativa. A religião sempre tratou das questões fundamentais da existência humana (de onde viemos? Para onde vamos?). O *hip-hop*, por sua vez, não tem os mesmos objetivos, mas parte de um princípio semelhante, procurando compreender nosso lugar dentro do contexto desse mundo. Assim notamos um campo de possibilidades aberto, apresentando-se como linguagem, através da qual diversas questões complexas podem ser exploradas, inclusive as de cunho religioso.

Notas

- ¹ Entrevista concedida no dia 18/06/2015.
- ² Em 12 de novembro de 1973 foi criada, através do DJ AfrikaBambaataa, a fundação Zulu Nation, cujo lema seria: “Paz, União e Diversão”. Surgida no Bronx, seu objetivo seria transportar os conflitos da rua para uma esfera mais simbólica, vivida no mundo das artes (dança, música e *graffiti*). A data de criação da Zulu Nation é considerada pelos *hip-hoppers* como o início do movimento *hip-hop*.
- ³ Entrevista concedida no dia 12/06/2015.
- ⁴ Entrevista concedida no dia 08/05/2014.
- ⁵ A faixa etária para os jovens, de acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), é dos 14 aos 24 anos, no entanto, a Organização Internacional da Juventude (OIJ) amplia essa faixa até os 29 anos. Para aprofundamento sobre essa questão recomendamos a leitura de Abramo; Branco (2005).
- ⁶ Pesquisa “Religião, Cultura e Política entre a Juventude de Minas Gerais”. Para saber mais sobre a pesquisa e seus resultados, consultar Tavares et al., 2004; e Perez et al., 2004.
- ⁷ Para a autora em pauta, “Talvez fosse mesmo apropriado dizer que não se trata mais da Religião, mas de religiosidades, ou, mais ainda, de sensibilidades religiosamente fundadas que acionam o sagrado” (2007, p. 11). Em nossa interpretação pensamos que ainda trata-se de Religião, no entanto, não Religião no seu sentido institucional, mas enquanto forma simbólica. Isso significa que Religião passa a ser interpretada enquanto uma maneira de “ver/interpretar o mundo”, portanto o indivíduo religioso tem grande autonomia na maneira de construção simbólica da realidade, partindo dos símbolos religiosos e tendo liberdade para conviver com hibridações e contradições.
- ⁸ Outro nome importante na história do pentecostalismo é Charles Fox Parham. Segundo Campos (2005, p. 104) “não sem motivos, a historiografia do pentecostalismo tende a ocultar o papel de Parham, talvez por causa de acusações de homossexualidade, de suas notórias inclinações racistas e simpatias com a KuKluxKlan e também por defender algumas doutrinas consideradas estranhas pelos americanos [...]”.
- ⁹ A Rua Azuza, localizada em um bairro proletário de maioria negra na cidade de Los Angeles, na Califórnia, ficou mundialmente conhecida pelas reuniões de “avivamento pentecostal” (1906-1915). Seymour pregava em um depósito velho na rua Azuza e, durante as reuniões de avivamento, eram comuns falas em língua estranha (glossolalia), crença na cura divina e batismo no Espírito Santo. Sobre esse evento, Wulfhorst aponta que “em 1906 o pregador negro W. J. Seymour foi pregar na igreja negra da evangelista Nelly Terry em Los Angeles sobre Atos 2.4. Pregou que, além da justificação e santificação, Deus teria uma terceira bênção, ou seja, o Batismo do Espírito Santo. A evangelista ficou escandalizada e expulsou o pregador Seymour da sua igreja. Ele não desistiu, e realizava reuniões de oração na Rua Azuza 312, onde, no dia 6 de abril de 1906, um menino negro de 6 anos falou em línguas, seguido por outros. Nascia o pentecostalismo entre os negros” (1995, p. 07).
- ¹⁰ *Griots* (homens) e *griotes* (mulheres) eram considerados mestres da arte de narrar. “São educadores, contadores de histórias, artistas, poetas e musicistas, cujo papel na comunidade é recriar e fazer circular no cotidiano os costumes e as memórias ancestrais” (SOUZA, 2009, p. 64).
- ¹¹ Entrevista concedida no dia 23/04/2014.
- ¹² De acordo com Silva Junior (2014, p. 22) *beatmakers* são sujeitos que, a partir de MPCs (*Music Production Controller*), computadores e *softwares* de produção musical, criam as batidas (*beats*) para os MCs (*rappers*) cantarem.
- ¹³ Por pico se entende um local de encontro conhecido dentro desse cenário cultural específico.

- ¹⁴ Trata-se de um método de pesquisa vindo da Antropologia, inicialmente desenvolvida para estudos de sociedades de pequena escala (sociedades tribais). Durante a década de 1960, a escola de Chicago, tendo em vista os múltiplos problemas urbanos que eclodiam, desenvolve uma etnografia voltada para questões da cidade. Surgia então a etnografia urbana. Magnani, antropólogo brasileiro da USP, entende etnografia como uma forma de trabalho que facilita registros de dinâmicas culturais e de formas de sociabilidade.
- ¹⁵ 351 é uma casa de shows localizada no endereço: Trajano Reis, 351, Largo da Ordem, centro de Curitiba.
- ¹⁶ *I Love Cwbeats* é um evento organizado pelas produtoras e gravadoras de *hip-hop* da cidade de Curitiba, com destaque especial para a *Track* Cheio Produsom. Em 2013, o evento, no dia das observações transcritas aqui, aconteceu no “Atacama Bar”, localizado no Largo da Ordem, na rua Jaime Reis.
- ¹⁷ Silva Junior (2014, p. 88) afirma que, “a *rapper* Karol Conka tem quebrado muitos tabus não apenas de ordem econômica, territorial e étnica (ela é negra), mas também tabus sexuais. Num espaço geralmente dominado por homens como é o mundo do *rap*, tem se destacado com composições e performances que tencionam a sisudez de muitos grupos compostos essencialmente por sujeitos do gênero masculino.”

Referências

ABRAMO, Helena Wendel. **Cenas juvenis**: punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo: Escrita, 1994.

ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Mafionz (Org.). **Retratos da juventude brasileira**: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania; Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CARDOZO, Carlos Eduardo. Fé em Deus, pé na tábua – pertença religiosa e participação social das juventudes. In: OLIVEIRA, T. R. de; GONTIJO, C. R. B.; CASTRO, C. L. F. de (Org.). **Políticas Públicas de Juventudes**: contextos, percepções e desafios da prática. Barbacena: EdUEMG; Belo Horizonte: UFMG/FPP “Tancredo Neves”, 2010. p.75-96.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia das Formas Simbólicas I** – A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (1. ed. 1923)

_____. **A filosofia das formas simbólicas II** – o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (1. ed. 1925)

_____. **A filosofia das formas simbólicas III** – fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2011. (1. ed. 1929)

_____. **Ensaio sobre o Homem** – introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (1. ed. 1944)

COSTA, Maurício Priessda. A dança do movimento hip-hop e o movimento hip-hop da dança. In: III Fórum de Pesquisa Científica em Arte. **Anais...** Curitiba: Escola de Música e Belas Artes do Paraná, 2005, p.88-95. (CD-ROM).

CUNHA, Magali do Nascimento. **“Vinho novo em odres velhos”**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. 347f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Sexualidade e neopentecostalismo**: representações de jovens da igreja evangélica Bola de Neve. 229 f. (Dissertação em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

DAYRELL, Juarez. **Juventude, grupos culturais e sociabilidade**. Disponível em: www.fae.ufmg.br:8080/objuventude/acervo/texto%SCABA2004.html Acessado em: 04/12/2004.

_____. Um olhar sobre a juventude. In: DAYRELL, Juarez (Org.). **A música entra em cena**: o rap e o funk na socialização da juventude. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 21-44.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibplex, 2008.

LINDOLFO FILHO, João. Hip hopper: Tribos urbanas, metrópoles e controle social. In: PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva (Org.). **Tribos urbanas**: produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004. p. 127-150.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **RBCS**, v.17, n. 49, p.11-29, junho de 2002.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **A grande onda vai te pegar**. Mídia, mercado e espetáculo da fé na Bola de Neve Church. 233f. (Dissertação em História do Tempo Presente). Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, Santa Catarina, 2010.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **Marketing, mercado, mídia e espetáculo da fé na Bola de Neve Church**. Disponível em: www.acsrn.org/interactivo/fscommand/GT02_MeinbergEduardo.pdf. Acessado em: 23/03/2014.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. [1. ed. 1999].

MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos:** o campo religioso e seus personagens. 2. ed. São Bernardo do Campo: Umesp, 2008.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Mafionz (Org.). **Retratos da juventude brasileira:** análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania; Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. p. 263-290.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis.** 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.

PEREZ, Léa Freitas et al. Religião, valores morais e política entre a juventude mineira do pólo capital: observações preliminares. **Numen – Revista de Estudos e Pesquisas da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, jul. 2004.

PEREZ, Léa Freitas. Da Religião e de Juventude: modulações e articulações. **Cadernos IHU Idéias** (UNISINOS), v. 72, p.1-12, 2007.

SILVA, Rogério de Souza. **A periferia pede passagem:** trajetória social e intelectual de Mano Brown. 293f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2012.

SILVA JUNIOR, José Geraldo da. **Quadros do reconhecimento:** a comunicação política do movimento *hip-hop* de Curitiba. 200 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência:** culturas e identidades no movimento *hip-hop*. 206 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2009.

TAVARES, Fátima Regina Gomes et al. Crenças e pertencas, moral e sexualidade na juventude mineira. **Numen – Revista de Estudos e Pesquisas da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, jul. 2004.

WULFHORST, Ingo. O pentecostalismo no Brasil. **Revista Estudos Teológicos**, Programa de Pós-graduação em Teologia, v. 35, n. 01, p.7-20, 1995.

YONG, Amos; ELBERT, Paul. Christianity, pentecostalism, issues in science and religion. In: HUYSSTEEN, J. Wentzel Vrede van. **Encyclopedia of science and religion.** 2nd. New York: Thomson, Gale, 2003. p. 132-135.

Recebido em: 18/05/2017

Aceito em: 29/05/2017