JUVENTUDES E RELIGIÃO: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Dalvani Fernandes
Mestrando em Geografia - UFPR
dalvani.fernandes@gmail.com

RESUMO
Procuramos refletir nesse artigo sobre a relação entre juventudes e religião. Apresentamos algumas obras que nos dão uma noção de como o tema vem sendo trabalhado atualmente. Partindo da Geografia da Religião, propomos uma abordagem que privilegie a caráter sagrado da religião na vida dos jovens, adotando uma postura fenomenológica com base na filosofia da linguagem de Ernst Cassirer. Os conceitos que fundamentam nossa teoria são: Forma Simbólica, *Habitus* religioso e Espacialidades. Esse artigo é resultado das nossas reflexões em torno da pesquisa de mestrado, ainda em andamento.
Palavras-chave: Juventude, Religião, Espacialidades.

ABSTRACT
We tried to contemplate in that article about the relationship between youth and religion. We presented some works that give us a notion of as the theme has been worked at the moment. Leaving of the Geography of Religion, we propose an approach those privileges to sacred character of the religion in the youths' life, adopting a phenomenological posture with base in the Ernst Cassirer's language philosophy. The concepts that base our theory are: Forms Symbolic, *Habitus* religious and Spatiality. That article is resulted of our reflections around the master's degree research, still in process.
Keywords: Youth, Religion, Spatiality.

1. Introdução

A juventude vem ganhando espaço nas discussões tanto em âmbito acadêmico como nas agendas para o desenvolvimento de políticas públicas. 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 adulta, categoria social, ou ainda uma geração. Independente da opção escolhida não se pode perder de vista à dimensão da construção sócio-histórica dessa categoria.

Para as políticas públicas juventude sempre vai corresponder com a faixa de idade, mesmo não tendo limites etários previamente definidos[1]. Existem ainda outras maneiras de definir o jovem. Na sociedade moderna ocidental, juventude é um período da vida que 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). Tal 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 forma isolada para caracterizar início ou fim dessa fase da vida. De acordo com Cardozo (2007, p.02), "a perda de linearidade deste processo é um elemento que caracteriza hoje a condição juvenil".

Mesmo sendo um período da vida marcado pelo "vir-a-ser", transitando entre mundo adulto e adolescente, a juventude possui qualidades e significados próprios, expressando sua cultura no espaço das cidades 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*, no plural, (DAYRELL, 2004); ou se preferirmos, diferentes culturas juvenis (PAIS, 2003).

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, onde a juventude busca uma ligação com o sagrado refletindo em uma maneira singular de "ser jovem" na sociedade.

Nesse sentido, Novaes (2005, p.263) 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."

[1] 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 (2005).

Observamos nessa relação religião e juventudes, uma lacuna na literatura que pode ser preenchido a partir do aporte teórico da Geografia. Nesse viés, procuramos aprofundar o debate partindo da forma simbólica religião como conformadora da objetivação da realidade dos jovens. A religião, a partir do seu discurso, fornece aos jovens subsídios para que criem um *habitus* religioso que lhes garanta uma forma específica de *ser* no mundo, refletindo na espacialização da religião e em novas espacialidades no seu cotidiano. Buscando compreender essa realidade, construímos um aporte teórico partindo da filosofia da linguagem de Ernst Cassirer e da Geografia da Religião.

Antes de mergulharmos nesse arcabouço teórico, entendemos ser importante apresentarmos o *estado da arte* envolvendo a relação entre jovens e religião, bem como observarmos como esse tema vem sendo abordado pelas Ciências Sociais.

2. Religião e Juventudes

Juntamente com a modernidade e a racionalização científica houve um período de crescimento da secularização. "Houve um tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros" (ALVES, 1981, p.11), tão raros que surpresos por sua descrença se escondiam. De fato, caso não se escondessem podiam perder suas vidas. No entanto, algo aconteceu e o encanto da religião foi quebrado. A religião, como forma de dar sentido a vida, divide espaço com a ciência, como forma de explicar a vida e seus fenômenos. A moral e a ética religiosa aos poucos foram sendo substituídos pela moralidade kantiana, estendida sob o manto da racionalidade. O ser humano tornou-se a medida de si mesmo. Diante desse cenário, a questão emerge: seria então o fim da religião?

Filósofos como Marx chegaram a afirmar o fim da religião com o desenvolver histórico da sociedade, outros, como Nietzsche, já no século XIX foram além afirmando que "Deus está morto!". O interessante, diante desses fatos, é o paradoxo que entra em cena com o fenômeno da dessecularização.

Novas formas de se relacionar com o sagrado vão aparecendo, transformam-se, adaptam-se, sofrem verdadeiras metamorfoses. Alves (1981) levanta a profunda questão: haveria alguém despossuído das perguntas religiosas? Para respondê-la, temos que ter claro que a religião não se elimina com o fim dos atos sacramentais ou a ausência de lugares sagrados, do mesmo jeito que o desejo sexual não se

acaba com os votos de castidade. É quando a dor bate a porta e a ciência não conforta, quando surgem questões sobre o sentido da vida e da morte que o sentimento religioso aparece. Para o autor, são as mesmas perguntas do passado, que hoje se articulam por meio de símbolos secularizados "metamorfoseiam-se os nomes. Persiste a mesma função religiosa" (1981, p.13), Alves prossegue, "a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir" (p.14). Na mesma linha de raciocínio expressa Berger (2000, p.19), "o impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade". A religião está mais viva que nunca.

Nesse sentido, concordamos com a tese de Cardozo (2010) de que a religiosidade se constitui numa dimensão fundamental na vida dos jovens, sendo que o vínculo às identidades religiosas são pilares basilares na construção da identidade social do jovem, bem como da sua cosmovisão de mundo e de sociedade. O autor explica que o jovem brasileiro vem criando formas inovadoras de expressar e se relacionar com o sagrado, realizando uma experiência da sua religiosidade dentro ou fora das instituições religiosas.

Partindo do conhecimento de Igrejas neopentecostais como *Church Bola de Neve*, Cardozo (2010) entende que são adaptações do discurso religioso para melhor atender a uma parcela jovem da sociedade. Tais Igrejas possuem uma linguagem específica com gírias e até mesmo alguns "palavrões". Em Igrejas mais conservadoras como a Católica Apostólica Romana é possível vermos milhares de jovens reunidos durante o período de carnaval em acampamentos de oração, tais momentos "arrebatam centenas, milhares de jovens sedentos por uma experiência, por emoção", afirma o autor (p.77). Observamos atualmente um crescente número de jovens pastores e padres buscando evangelizar outros jovens, emerge atualmente "uma grande onda de juvenilização das religiões" (p.78).

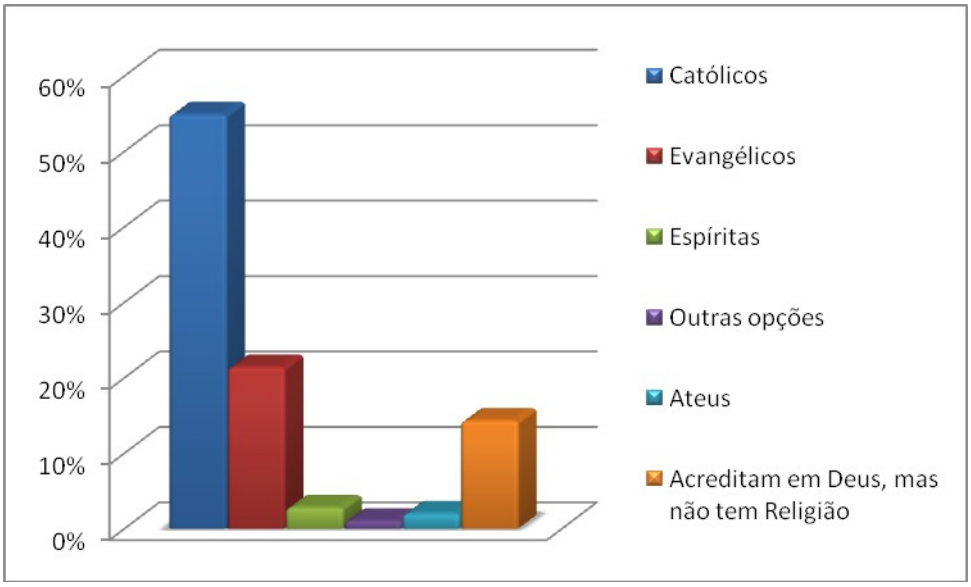
Tal fenômeno é natural tendo em vista a necessidade de renovação dos fiéis de geração para geração[2] dentro das religiões. O que temos de novo são as maneiras diversas pelas quais os jovens são disputados pelas diferentes religiões, ou profissões de fé (Igrejas) dentro da mesma visão religiosa, algo muito comum dentro do cristianismo, por exemplo.

[2] A noção de "geração" remete à idéia de similaridade de experiências entre indivíduos que nasceram em um mesmo momento histórico. (ABRAMO, 1994)

3. Juventudes e Religião

De acordo com o IBGE (2010) mais de 37 milhões de brasileiros estão na faixa de etária dos 14 aos 24 anos, correspondendo a 19,7% do total de habitantes. Um número que nos impressiona e traz muitas perguntas sobre nossas "juventudes". A pesquisa Juventude Brasileira e Democracia, realizada em 2004 pelo IBASE/POLIS (2005), procurou desvendar algumas respostas. Abarcou oito regiões metropolitanas brasileiras totalizando mais de 8.000 jovens entrevistados, apresentando como resultado o seguinte perfil religioso da juventude brasileira:

GRÁFICO 01 – Juventudes e Religião



Org: Autor, 2011.

A pesquisa revelou que apesar da maioria de jovens no país ainda ser de Católicos Apostólicos Romanos (54,9%), é progressivo o crescimento da juventude evangélica (21,4%) – nesse total de evangélicos somam-se protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. Apenas 2% dos jovens se identificaram como ateus, indicando que o cenário religioso da juventude contemporânea apresenta mais jovens "sem religião" (14,3%) que as gerações anteriores. Esse panorama nos leva a refletir sobre o "espírito da época", onde jovens são chamados a participar de um campo religioso mais plural e competitivo, resultando daí adesões simultâneas a diversos sistemas de crença[3]. (NOVAES, 2004)

[3] Para Novaes (2004) o fato de "ser católico" deixar de ser um requisito social obrigatório, pode indicar que os "sem religião" estejam participando de movimentos religiosos como o Espírita, Candomblé e Umbanda.

Outro ponto interessante revelado pela pesquisa foi o fato de que 28,5% dos jovens revelaram possuir ligação com algum tipo de espaço de sociabilidade. A religião aparece como espaço de sociabilidade privilegiado, pois a pesquisa informa que desse total, 42,5% afirmaram reunir-se em torno de atividades religiosas.

Novas contribuições são dadas pela pesquisa "Perfil da Juventude Brasileira"[4], realizada no início de 2004, que ouviu 3.501 jovens de 15 a 24 anos de várias classes sociais e localidades geográficas, os dados sobre religião logo chamam a atenção. Partindo dos resultados desse trabalho Novaes (2005, p.263-264) informa que, "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." Entre as coisas que eles mais gostam de fazer nos finais de semana, ganha destaque a alternativa "ir à missa/igreja e culto". Outro ponto interessante levantado por esses jovens diz respeito aos valores de uma sociedade ideal, como compreender que um número significativo de jovens (em resposta única) destacasse o "temor a Deus" como valor mais importante (?), questiona a autora.

Em relação à diversidade de possibilidades de interação com o sagrado, Novaes (2005) explica que os jovens de hoje tem muito mais acesso as religiões, para ter acesso a uma bíblia, por exemplo, basta ir a uma livraria, os versículos são cantados em letras de *rap* aparecem escritos em *outdoors* no centro das cidades, nos muros das favelas e periferias, não precisam se submeter à autoridade dos mediadores religiosos tradicionais. A TV permite ter acesso a programas espíritas, a rituais de Igrejas pentecostais. Nas lojas de produtos esotéricos, nas feiras, no rádio já encontram ofertas de "orientalização" das crenças ocidentais convivendo com uma difusa negação do dualismo cristão.

Essa relação, juventudes e religião, pode se configurar em formas "híbridas" – como os "Carecas de Cristo" e as tribos do *Underground* Cristão – relatados por Costa (2004), demonstrando o envolvimento de jovens paulistas membros de grupos *skinheads*, com Igrejas Neopentecostais. Segundo a autora, no fim da década de 1980 e início de 1990, as Igrejas começaram a assumir um papel mais liberal, principalmente no caso das neopentecostais. Antes disso, os jovens que entravam para igreja "buscavam apoio e proteção para enfrentarem as agruras do cotidiano e as incertezas da vida, no interior dos templos. Só que, ao fazê-lo, deixavam de ser

[4] Para maiores informações recomendamos a leitura de Abramo e Branco (2005).

um careca ou um *punk*" (COSTA, 2004, p.49). A partir da flexibilização dessas Igrejas, os jovens não precisam abdicar do seu grupo para freqüentá-la, entretanto, necessitavam se adequar. Podem manter o visual, contudo, precisam deixar de lado a violência, rixas e atitudes intolerantes.

Encontramos na antropologia outro exemplo de hibridismo. Cruz (2000) utilizando elementos "socioestéticos" diferencia grupos juvenis no México. Dentre os grupos identificados, destaca-se os jovens "Raztecas", segundo a autora, esse grupo faz uma miscigenação interessante entre elementos do sagrado das religiões dos seus antepassados, os Astecas, e da cultura negra, representada pela religião Rastafari.

A relação entre jovens e Igrejas mais tradicionais é percebida por Carrano (2002, p.82), ao descrever a juventude que freqüenta a mancha de lazer da rua Coronel Carvalho, em Angra dos Reis. O autor relata que para a "mocidade evangélica" a cidade se encontra dividida entre espaços de *salvação* e *perdição.* Essa diferenciação espacial permite construir diferenciações territoriais de onde se pode, ou não, circular. Os espaços de perdição, ocupados pelo demônio, são alvos de evangelização, pois "ainda não teriam encontrado encontraram a verdade, expressa na palavra de Jesus."

No campo da Geografia, Peluso e Tormim (2005) trabalharam com o Movimento de Jovens da Igreja Católica, no Distrito Federal, observando as mudanças de identidade e de comportamento entre jovens sujeitos a situações de marginalidade e violência, procurando identificar como o pertencimento a um grupo religioso influencia as visões de mundo e de si mesmos. Segundo as autoras, "a religião atravessa o discurso dos jovens e estabelece os parâmetros para que cada um fale de si próprio, dos outros e do mundo" (2005, p.129). Concluem dizendo que as identidades emergem das relações sociais e a identidade religiosa – ao dar sentido a estas relações – permite aos jovens ordenar, apresentar motivos e desejar realidades alternativas.

Hopkins (2007) sugere que os geógrafos deveriam investir mais esforços em pesquisas que envolvam debates em torno do racismo, juventude, religião e masculinidades. Citando o trabalho de Dwyer (2000)[5], Hopkins faz referência à forma de como os jovens muçulmanos do sexo masculino usam a religião para

[5] DWYER, C. Negotiating diasporic identities: young British South Asian Muslim women. **Women's Studies International Forum,** nº 23, 2000. p. 475-486.

justificar sua autoridade, reforçando gêneros patriarcais locais; para o autor essa é apenas uma, das poucas referências sobre os jovens homens religiosos e racializados na Geografia Humana. Para Hopkins o encontro da Geografia com a Religião é algo que aconteceu em poucas ocasiões na Geografia Humana, no entanto, já se apresentam sinais de que isso esteja mudando.

Lily Kong (2001, 211) declara sua insatisfação pela forma que a religião é incompreendida e "rotulada como esgotada, supostamente atraindo poucos pensadores". A religião, nesse cenário, é com frequência deixada em segundo plano, ou combinada e absorvida pelo estudo de raça.

Na literatura estrangeira, observamos que há uma Geografia da Criança e do Jovem florescendo (SKELTON e VALENTINE, 1998; MATTHEWS e LIMB, 1999; HOLLOWAY e VALENTINE, 2000; AITKEN, 2001), no entanto, aponta Hopkins (2007), ainda são poucas as investigações entre os jovens que estão no limite entre infância e idade adulta, aqueles na faixa dos 16 aos 25 anos; e menos ainda pesquisas que procuram discutir a relação juventude, religião e gênero.

Hopkins (*et al*, 2011), procurando explorar esse campo, analisando a influência intergeracional na construção de identidades religiosas em jovens cristãos escoceses, revelando conflitos e o complexo modo de como os jovens são, ou não são, influenciados pelas relações intergeracionais. Seus apontamentos demonstram que locais como a casa dos avós, os trajetos até a igreja, os grupos de jovens, as práticas e relações com a cultura popular, tudo apresenta influências significantes na vida e na religiosidade dos jovens. Os autores incentivam novas pesquisas afirmando que os "geógrafos da religião e juventude podem focalizar mais de perto as diversas espacialidades e articulações da religiosidade juvenil e das ralações sociais inerentes a elas" (2011, p.326).

Como podemos observar, passando pela Sociologia, Antropologia e Geografia Humana e Social, a relação entre religião e juventudes se caracteriza por ser um fenômeno complexo e diversificado. Essa significativa parcela jovem da sociedade que se relaciona com algum tipo de religiosidade, principalmente as ligadas a instituições religiosas, faz emergir uma nova forma de participação social, que deveriam repercutir no entendimento e compreensão do cenário da juventude brasileira.

4. Contribuições da Geografia da Religião para abordagem da temática "juventudes"

Depois desse *tour d'horizon* pelos trabalhos envolvendo o debate juventudes e religião, procuramos então contribuir com essa literatura apontando possibilidades de análise partindo especialmente da Geografia da Religião. Acreditamos que a teoria elaborada sob essa ótica traz novas perspectivas sobre as maneiras de *ser* jovem hoje, especialmente em relação à forma que os jovens "constroem seus mundos".

Observamos que a literatura que trata da relação juventudes e religião destaca conceitos como: identidade juvenil, sociabilidade, grupos culturais e "hibridismos" (envolvendo religião e outras redes simbólicas). Nesse viés, a religião aparece como cultura, um lócus da sociabilidade juvenil como muitos outros. A igreja é local de reunião, e a comunidade religiosa o grupo de "iguais" onde o jovem se envolve para construir sua identidade, marcando fronteiras com demais grupos. Esse olhar para com a religião possibilita inúmeras análises da vida social juvenil, no entanto, deixa de lado o caráter transcendental e sagrado do fenômeno religioso, que preenche a vida de seus fiéis com respostas existenciais e um *ethos* que orienta a vida do/a jovem crente.

É nesse ponto que pretendemos contribuir. Notamos que mesmo diante do cenário de "juvenelização da religião" e "hibridismos culturais", é possível percebermos o crescimento de movimentos religiosos conservadores/tradicionais como as Igrejas Pentecostais[6], tendo como exemplo a presença secular no Brasil da Igreja Assembléia de Deus. Perguntamo-nos então, o que os jovens buscam nessas Igrejas? Qual o sentido da religião na vida deles/as?

Entendemos que para responder a tais questões precisamos mergulhar para além das pesquisas que citamos anteriormente, é preciso entender o mundo do jovem partindo da religião, entendendo a religião como um "mundo de palavras": um universo que o jovem habita e através dele preenche de sentido a sua vida e tudo a sua volta. É com esse sentimento que buscamos apresentar as *Formas Simbólicas* como caminho viável para algumas respostas.

5. Religião – uma Forma Simbólica

[6] De forma genérica poderíamos caracterizar o movimento pentecostal pela sua ortodoxia bíblica, moralidade religiosa, *glossolalia* (fala em línguas estranhas), ênfase na cura espiritual e dons do Espírito Santo.

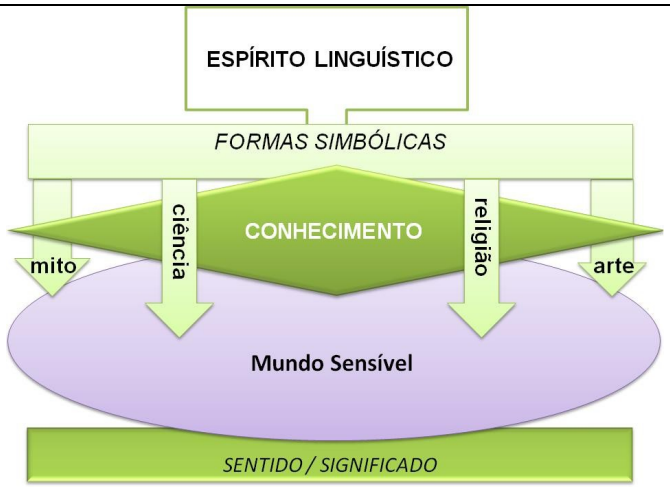
É nesse terreno que nos debruçamos, procurando entender como a religião oferece possibilidades para um "modo de ser" da juventude. Entendemos que os trabalhos que encontramos e abordam essa temática possuem como objetivo principal apresentar a religião como uma dimensão social na vida dos jovens. Nossa intenção, por sua vez, é apresentar um método que possa abranger a religião a partir do seu caráter sagrado[7], buscando compreender o sentido religioso que plasma a realidade dos jovens. Para isso é preciso partir da linguagem, isto é, do discurso que a religião oferece como "matéria prima" para construção do "mundo da juventude religiosa".

Utilizamo-nos do aparato conceitual da Geografia da Religião, colocando como conceitos centrais: espaço e espacialidade. Partindo da filosofia da linguagem, de Ernst Cassirer, construímos nossa leitura sobre a religião. O pensador em questão sugere realizarmos uma "*revolução copernicana*" (KANT, 1999) na Geografia, isto é, trocarmos do centro das análises o universo dos fatos, pelo universo simbólico do "sujeito-objeto".

Para isso, passamos a pensar o espaço através da atuação das Formas Simbólicas, conceito que pode ser entendido como: energia do espírito, onde um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente (CASSIRER, 2001). Em outras palavras, são os aparatos artificiais da nossa consciência (espírito lingüístico) que projetam o conhecimento sobre o mundo, conformando (dando sentido) a realidade. A imagem abaixo procura expressar esse conceito:

Figura 01 – Formas Simbólicas de Ernst Cassirer

[7] O fenômeno religioso emergirá como tal, somente "com a condição de ser apreendido dentro de sua própria realidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa". (ELIADE, 1977)



Org: FERNANDES, D. 2011.

O conceito de Formas Simbólicas pode ser utilizado na tarefa de espacialização da religião. Para Cassirer, somos homens simbólicos em nossa forma de pensar, através da linguagem construímos um mundo de símbolos – um mundo cultural – é nesse mundo "artificial" no qual o Homem vive. Existem vários "mundos" que são conformados a partir de diferentes perspectivas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, 2005). A Geografia, partindo do espaço da cultura, analisa os espaços de ação formados por essas Formas Simbólicas; daí surge à possibilidade de analise do espaço de ação do "mundo jovem", formado a partir da Forma Simbólica religião.

Viver em um mundo conformado pela Forma Simbólica significa viver a realidade plasmada pelo sentido instituído por um sistema simbólico (religião, ciência, mito, artes, etc). Para Cassirer, o Homem, vivendo em um sistema simbólico "não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer em uma nova dimensão da realidade" (2005, p.48). Não se encontra mais em um universo físico, agora vive em um universo simbólico, num mundo cultural construído pela linguagem[8], mito, arte, ciência e a religião.

6. Juventude Simbólica

Temos assim, a partir do conceito de Homem simbólico expresso por Cassirer, uma juventude simbólica. Juventude que imerge em mundos culturais constituídos de teias lingüísticas, símbolos, práticas e cosmovisão. A religião surge, assim, como

[8] LINGUAGEM, *sprache* em alemão, é uma palavra que também significa LÍNGUA (idioma).

mais que uma possibilidade de identidade e integração ao mundo social, ela é a própria matéria prima na qual os/as jovens irão plasmar de sentido a sua realidade. Essa afirmação não significa que o jovem viverá dentro de um sistema religioso fechado, mas antes que o discurso proferido pela sua religião é quem dará o "norte" para sua orientação na vida cotidiana, isso se reflete em suas práticas sociais, trajetos pela cidade, escolhas políticas e em alguns casos afetivas, estamos dizendo que para um jovem religioso praticante, sua religião está impressa nas suas espacialidades.

A ideia de espacialidade parte das articulações presentes no espaço sagrado (GIL FILHO, 2007; 2008). As espacialidades constroem as articulações no interior do espaço sagrado, dando sentido ao ser religioso. Tais espacialidades afirmam a articulação estrutural entre o espaço de expressão concreto e o espaço das representações – universo dos fatos e universo simbólico.

Pudemos observar na literatura sobre juventudes que todos os estudos contém uma forte base empírica. Nesse sentido, buscando apoio para observações em campo, trazemos em pauta o conceito de *habitus religioso.*

Bourdieu (1998) apresenta o *habitus* como uma capacidade treinada e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, a partir dos quais os indivíduos dão respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente. O *habitus* assim pode ser entendido como a introspecção de um mundo, processo gerado a partir do mundo social. Encontramos aqui uma diferença profunda em relação ao modo de pensar *cassireriano,* pois para Cassirer é a consciência que gera o mundo (a realidade), em Bourdieu, de maneira oposta, é a sociedade que gera os mecanismos da consciência que, por conseguinte, resultam em um *habitus* social.

Conhecendo os limites do conceito, o adotamos como uma ferramenta importante para a análise de atitudes subjetivas que são capazes de estruturar as representações e a geração de novas práticas. É, nesse sentido, um recurso mediador entre os indivíduos e as estruturas. Para nosso estudo, pensamos nesse termo enquanto intermediário dos/as jovens e a religião representada pelo seu discurso. O *habitus,* como queremos expressá-lo aqui, é um conceito híbrido, nasce da dialética que envolve as estruturas estruturantes (discurso religioso) e as estruturas estruturadas (instituição religiosa). Visto assim, acreditamos que o *habitus*

religioso, pode nos ajudar a compreender a dinâmica e as negociações presentes na conformação da realidade a partir da forma simbólica religião, uma vez que, entendemos que a forma simbólica pode ser concebida como estruturante da realidade, e que suas projeções podem vir a conflitarem com realidades já estruturadas, resultando daí conflitos e negociações para se chegar ao modelo possível de ordem de mundo.

Através das representações expressas pelas práticas sociais, torna-se possível "a identificação e a classificação de práticas religiosas em diferentes contextos culturais e diferentes sistemas simbólicos incorporados a uma identidade religiosa específica", é nesse viés que "o *habitus* religioso permite identificar uma característica específica do modo de vida." (GIL FILHO, 2008, p.55)

Para Gil Filho (2005, p.52) esse saber é a religião enquanto um sistema de símbolos sendo aplicada, uma visão de mundo a partir da linguagem expressa pela religião. Linguagem, nesse sentido, é sinônimo de representação, pois "a linguagem como função do pensamento reapresenta o mundo concreto imediato como outro, um mundo de re-significações".

Dessa forma, analisar o *habitus* religioso é olhar as práticas sociais e espaciais que estão conectadas as representações (discurso), é entender a religião enquanto forma simbólica (universo dos fatos + universo simbólico). As práticas religiosas seriam, assim, a ação da forma simbólica expressa na vida do fiel. O capital religioso estaria inserido na vida no individuo na medida em que ele/ela utiliza as representações propostas pela religião para dar sentido ao mundo. Através dessas características daríamos forma ao invisível, o sagrado mostraria seus efeitos, permitindo com isso que a religião seja mais bem compreendida na vida da juventude.

7. Últimas considerações – a religião "faz" sentido

Procuramos refletir nesse artigo sobre a relação entre juventudes e religião, em momento algum tivemos a ambição de discutir toda a literatura e dimensões do tema. Apresentamos algumas obras que nos dão uma ideia de como a questão vem sendo trabalhada. Partindo da Geografia da Religião propusemos um novo olhar para tratar da relação entre jovens e religião, olhar esse que privilegia a dimensão do sagrado no fenômeno religioso.

Partimos da hipótese de que o *habitus* religioso, praticado pelos jovens da Igreja, reflete em uma maneira específica de "ser jovem" no mundo. Essa característica do jovem religioso resulta em espacialidades particulares, que podem ser entendidas a partir do discurso religioso que se professa. A religião, na vida do jovem, possibilita o alcance de um sentido para sua existência, nesse viés, a religião "faz" sentido, isto é, gera um sentido, plasmando a realidade daquele que professa a fé.

Essa postura científica é possível na Geografia, pois partimos de um idealismo crítico que vem sendo desenvolvido dentro da Geografia da Religião. Nosso objetivo com esse texto foi mostrar que é possível entender os/as jovens olhando para "dentro" (consciência e formas simbólicas), para encontramos o sentido do mundo aqui "fora" (mundo empírico).

8. Referências Bibliográficas

ABRAMO, H. W. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta, 1994.

_____. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, M. V. (Org) **Juventude e adolescência no Brasil:** referências conceituais. São Paulo: Ação Educativa, 2005.

ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (orgs). **Retratos da juventude brasileira:** análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

AITKEN, S. C. **Geographies of young people:** the morally contested spaces of identity. London: Routledge, 2001.

ALVES, R. **O que é religião.** Vol. 5. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.21, n.1, 2000. p.9-24.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=3&i=P&c=3107> Acessado em: 15/07/2011.

CARDOZO, C. E. 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; (Orgs). **Políticas Públicas de Juventudes**: contextos, percepções e desafios da prática. Barbacema: EdUEMG; Belo Horizonte: UFMG/FPP "Tancredo Neves", 2010. p.75-96.

_____. **Juventude, religião e Neoliberalismo.** Disponível em: <http://www.casadajuventude.org.br> Acessado em: 15/05/2007.

CARRANO, P. C. R. **Os jovens e a cidade:** identidades e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.

CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas I** – A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Ensaio sobre o Homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COSTA, M. R. da. Os Carecas de Cristo e as Tribos Urbanas do Underground Evangélico. In: PAIS, J. M.; BLASS, L. M. da S. (orgs). **Tribos urbanas:** produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004.

CRUZ, R. R. De máscaras, tribus y rituales: etnografias y otros textos nómadas. In:_____, **Emergencia de Culturas Juveniles:** Estrategias del desencanto. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2000.

DAYRELL, J. **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, J. (Org). **A música entra em cena:** o rap e o funk na socialização da juventude. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 21-44.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

GIL FILHO, S. F. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: (UERJ/NEPEC), v. 19-20, jan-dez, 2005. p.51-59.

_____. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo critico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Orgs). **Da Percepção e Cognição à Representação:** reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba, NEER, 2007. p.207-222.

_____. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpex, 2008.

HOLLOWAY, J.; VALINS, O. Placing religion and spirituality in geography. **Social and Cultural Geography**, nº01, 2002. p.5-10.

HOPKINS, P. E. Young people, masculinities, religion and race: new social geographies. **Progress in Human Geography**, nº31(2), 2007. p.163-177.

_____. *et al*. Mapping intergenerationalities: the formation of youthful religiosities. **Transactions of the Institute of British Geographers**, nº36, 2011. p.314-327.

IBASE/POLIS. **Juventude Brasileira e Democracia:** participação, esferas e políticas públicas. Rio de Janeiro: Ibase/Polis, 2005. Disponível em: <http://www.polis.org.br/download/105.pdf> Acessado em: 06/08/2007.

KONG, L. Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity. **Progress in Human Geography**, nº25, 2001. p.211-233.

MATTHEWS, H.; LIMB, M. Defining an agenda for the geography of children: review and prospect. **Progress in Human Geography**, nº23, 1999. p.61-90.

NOVAES, R. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença?

In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (orgs). **Retratos da juventude brasileira:** análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. p.263-290.

_____. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, nº18 (52), set/dez, 2004. p.321-330.

PAIS, J. M. **Culturas juvenis**. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.

PELUSO, M. L.; TORMIM, C. V. Violência social, pobreza e identidade entre jovens no entorno do Distrito Federal. **GEOUSP**, São Paulo, nº18, 2005. p.127-137.

SKELTON, T.; VALENTINE, G. **Cool places:** geographies of youth culture. London: Routledge, 1998.