

RELIGIÃO E LAZER ENTRE TEORIAS E PRÁTICAS

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹

Natal, RN, Brasil

RESUMO: Este texto discute diferentes correntes teóricas com o objetivo de iluminar práticas que surgem na interface entre religião e lazer, exemplificadas brevemente no seu início a fim de circunscrever a discussão. Com o objetivo de pontuar questões que sensibilizem o olhar do pesquisador, avalia-se ganhos e perdas da perspectiva recreacionista, da sociologia dos tempos sociais e do recurso à cultura. Trabalha ainda a oposição entre religião e lazer no horizonte das tensões entre tradição e modernidade e entre crença e prática. Conclui que religião não apenas condiciona o lazer, mas também pode criar alternativas de lazer que só o são para aqueles que compartilham de uma mesma fé.

Palavras-chave: Religião. Lazer. Modernidade. Cultura. Ação social.

RELIGION AND LEISURE BETWEEN THEORIES AND PRACTICES

ABSTRACT: This text discusses different theoretical perspectives in order to illuminate the practices that emerge in the interface between religion and leisure, exemplified briefly in the beginning to circumscribe the discussion. In order to point out issues that sensitize the researcher's perspective, it is evaluated gains and losses from the recreationism, sociology of social times and the resort to culture. It also discusses the opposition between religion and leisure in the horizon of tensions between tradition and modernity and between belief and practice. It concludes that religion not only limits leisure, but can also create leisure alternatives that are only for those who share the same faith.

Keywords: Religion. Leisure. Modernity. Culture. Social action.

¹ Professor do Departamento de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN - Campus Avançado de Natal), doutorando e Mestre (2015) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em Ciências Humanas (2012) e em Ciências Sociais (ênfase em Antropologia) pela mesma instituição. Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória-ES (2011). Atua em Ciência da Religião, com ênfase em religião e espaço público e na área interdisciplinar de Estudos do Lazer, com ênfase em reconfigurações contemporâneas do lazer na América-Latina. Desenvolve pesquisa sobre religião, lazer e consumo entre evangélicos sob a orientação do professor Dr. Emerson Sena da Silveira. Interessado em temas como lazer (ócio), consumo, juventude, cidades, religiões no Brasil e religião e estilo de vida. É conselheiro da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), instituição em que foi tesoureiro entre 2015 e 2017. É sócio fundador da ANPEL (Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-graduação em Estudos do Lazer), organizou diferentes eventos acadêmicos em Ciências da Religião e foi revisor da revista *Sacrilegens* (2013-2016). <http://www.uern.br/professor/waldneysouza>. E-mail: professordney@gmail.com

RELIGIÓN Y OCIO ENTRE TEORÍAS Y PRÁCTICAS

RESUMEN: Este texto discute diferentes corrientes teóricas con el objetivo de iluminar prácticas que surgen en la intercesión entre religión y ocio, ejemplificadas brevemente en su inicio a fin de circunscribir la discusión. Con el objetivo de puntuar cuestiones que sensibilizen la mirada del investigador, se evalúa ganancias y pérdidas del recreacionismo, de la sociología de los tiempos sociales y del recurso a la cultura. También trabaja la oposición entre religión y ocio en el horizonte de las tensiones entre tradición y modernidad y entre creencia y práctica. Concluye que la religión no sólo condiciona el ocio, pero también puede crear alternativas de ocio que sólo lo son para aquellos que comparten una misma fe.

Palabras-clave: Religión. Ocio. Modernidad. Cultura. Acción social.

Introdução

Uma casa de *shows* de Juiz de Fora (MG) está lotada. Jovens, sobretudo, enchem a casa. Uma estrutura com palco, som e iluminação está montada. Táxis, vans e ônibus em movimento na entrada e os seguranças recolhem ingressos. É grande a fila, mas pequenos grupos se formam nela sem a menor pressa de entrar. Neles, pessoas conversam alto, dão gargalhadas, compram comida, camisas e faixas e o que parece um espetáculo musical como qualquer outro começa a apresentar sua peculiaridade. Se algumas faixas apresentam o nome do artista principal, outras expõem dizeres como “Deus é fiel” ou “Jesus é Rei”. Temas cristãos são comunicados nas canções entoadas. Se pessoas dançam e pulam ao som das músicas mais agitadas, durante as mais tranquilas, elas oram. Entre uma canção e outra, o artista discursa sobre a vivência da fé. É um *show*, mas, de alguma forma, também é um culto.

Pessoas entrando, luzes apagadas, projetor ligado, o filme vai começar. Elas cochicham entre si e escolhem seus lugares. Quando um casal se acomoda, o rapaz coloca o seu braço atrás do pescoço da moça. O cheiro de pipoca se espalha no ar... Parece uma sala de cinema, mas é uma igreja. O equipamento utilizado no culto é aproveitado para transmitir filmes de produtoras especializadas em trabalhar questões relativas à vida cristã. Uma oração é feita ao final da sessão. O evento é chamado de *Tela Crente*, como paródia do programa *Tela Quente*, exibido na Rede Globo de televisão nas noites de segunda-feira.

A Faculdade de Educação Física e Desportos da Universidade Federal de Juiz de Fora (FAEFID-UFJF) está preparada para mais um evento. Recebe, costumeiramente, grandes competições como a Superliga de Vôlei Masculino, mas também torneios locais e este é o caso. Jovens vindos de diferentes bairros e de cidades vizinhas reúnem-se na quadra de futsal. Torcidas agitam-se nas arquibancadas, ouve-se “gritos de guerra” e cada jogo torna-se especial. Ao som do apito do juiz, a bola irá rolar e dois times

disputarão a vaga na próxima fase da competição. Mas antes, uma oração. Esta é a *Copa Nova Sião de Futsal*, que já foi conhecida como “a maior competição de futsal entre igrejas de Juiz de Fora”! Cada time representa uma igreja evangélica da região e, como os participantes dizem, é mais que uma “pelada de crente”. A disputa é acirrada e o “couro come” dentro da quadra. Mas após a partida, o clima muda. Pessoas de diferentes igrejas se conhecem e a disputa de futebol amador torna-se uma oportunidade de “comunhão entre irmãos”.

Espetáculo, cinema, esporte... Como não situar tais práticas no âmbito do lazer?! Porém, as descrições acima refletem uma apropriação particular na interface com a religião, questão ainda pouco discutida. É verdade que existem estudos sobre tipos específicos de lazer em interface com religião, como, por exemplo, o turismo religioso. Porém, não tenho encontrado discussões de maior fôlego sobre as diferentes práticas em conjunto.

É com atenção esse tipo de lazer que realizei uma pesquisa em que, optando pelo método etnográfico, tomei uma igreja como referência inicial, e, a partir dela, segui jovens evangélicos por diferentes espaços, tais como lanchonetes, restaurantes, atividades da igreja, shows gospel e eventos em geral. O objetivo era compreender como a relação entre religião e lazer se dava na prática. Esse texto é um comentário às teorias que auxiliaram nessa tarefa, caracterizando-se mais como um ensaio do que um artigo, pois se desprenderá um pouco da pesquisa que lhe deu origem para ater-se a limites e potencialidades de teorias disponíveis. No entanto, embora não seja possível neste espaço detalhar devidamente a pesquisa que o inspira², iniciei com breves descrições para que, em meio à discussão teórica, não se perca de vista a experiência que se pretende iluminar, pois é nela que as limitações tornam-se evidentes.

Não se pretende advogar uma teoria frente a outras, mas pontuar questões que despertem o “olhar etnográfico”, como diria Oliveira (2006, p. 19). No caso, é aquele que não vê as experiências com naturalidade, mas capta o que está em jogo quando os temas religião e lazer são simultaneamente suscitados pelas práticas. Diante da descrição inicial, alguém pode questionar: é lazer ou é religião? Seria um “lazer religioso”? A religião está se “reduzindo” a lazer? Tais indagações não podem ser respondidas agora, mas servem de provocação para a reflexão pretendida. Nela, não serão discutidas as teorias clássicas do lazer, nem exauridas as suas diferentes concepções³. Optei por privilegiar perspectivas que possuem ou possuíram grande receptividade no Brasil, com atenção ao potencial de interpretação de experiências semelhantes às descritas inicialmente, uma vez que elas intrigantemente unem o que as teorias costumeiramente separam. O objetivo é falar de lazer e de religião discutindo seu contato na prática.

² Para mais detalhes da forma como a etnografia foi concebida, ver Costa (2015, p. 18-38).

³ Para uma discussão abrangente sobre isso ver Marcellino (2010).

A perspectiva recreacionista

Entre as diferentes correntes teóricas do lazer, duas são proeminentes no Brasil: o recreacionismo e a teoria de Dumazedier. Diante disso, no início da pesquisa, parecia adequado buscar nelas alguma orientação na abordagem das práticas estudadas.

Por recreacionismo entende-se a corrente que surgiu nos Estados Unidos no início do século XX apoiada em noções específicas de “natureza humana” e “civilização” (PRONOVOST, 2011, p. 20). Nela, entende-se que a natureza humana tem o jogo como um dos seus traços fundamentais e que os ideais civilizacionais de igualdade e crescimento pessoal podem ser atingidos no tempo livre. Assim, lazer tornou-se parte do ideal democrático americano, tido como arauto das liberdades individuais.

Esse pensar fomentou vários movimentos que fizeram surgir instituições públicas e parapúblicas voltadas para o lazer (PRONOVOST, 2011, p. 20). Com elas, emergiu a noção de recreação como atividade em tempo determinado, caracterizada pelo jogo. Tempo livre era entendido como o contexto histórico do lazer e recreação como o tipo de atividade que instituições promoviam a fim de ocupá-lo adequadamente. A ênfase recaía sobre a liberdade de escolha e a satisfação pessoal.

Tem-se uma ideologia profissional que se tornou hegemônica no contexto estadunidense e se espalhou pelo mundo (PRONOVOST, 2011, p. 21). No Brasil ela é explícita na obra pioneira de Ferreira (1959), que inspirou vários estudos. Nela, o lazer é tratado como tempo a ser preenchido pela recreação. Atividades reconhecidas como recreação são vistas como ideais para preencher o tempo desocupado.

Tal perspectiva está imbuída da ideia de que é necessário ocupar as pessoas que adquirem um tempo livre com atividades “saudáveis” (GOMES, 2004, p. 120). Havia entre as elites políticas medo de que pessoas que tivessem a jornada de trabalho reduzida ficassem ociosas, envolvendo-se em atividades nocivas à sociedade. Sendo assim, durante muito tempo, a concepção que serviu de orientação teórica e política no Brasil é a de que o lazer é um tempo que deve ser “racionalmente’ organizado e ‘adequadamente’ preenchido” (GOMES, 2004, p. 120). Ainda hoje grande parte das políticas públicas de lazer é feita com objetivo de evitar que pessoas, sobretudo jovens, “caiam” na ociosidade, tida como mal social (MARCELLINO, 2008).

Não é difícil enxergar os pontos de contato entre essa forma de pensar e algumas vertentes religiosas, sobretudo de matriz protestante⁴. O recreacionismo tem sua origem em um país marcado historicamente pelo protestantismo puritano do século XVII. Como descreveu Weber (2004), traços típicos desta vertente deixaram efeitos morais sobre o mundo capitalista, entre eles, uma maneira específica de lidar com o lazer. Puritanos tinham alguns tipos de lazer como ameaça à dedicação ao trabalho, tido como vocação

⁴ Essa expressão remete a vertentes que tenham alguma familiaridade com o movimento religioso iniciado na Reforma Protestante. É um esforço para não reificar rupturas, focando as relações que existem no mundo evangélico em geral.

dada por Deus. Por essa razão, cultivavam uma disciplina de ocupação adequada do tempo.

Cabe ressaltar que na primeira metade do século XX essa maneira de pensar o lazer não permeava apenas o Estado, mas também diversas instituições, incluindo igrejas. Mendonça (2005, p. 58) destaca que no Brasil, entre 1916 e 1952, algumas criaram centros sociais que ofereciam vários serviços, entre eles, os voltados para “recreação”. Igrejas de matriz protestante com a meta de ocupação “saudável” promoviam atividades de lazer muito antes da emergência das ditas neopentecostais, geralmente vistas como “mais modernas”⁵.

O recreacionismo apresenta-se como modelo teórico e não como uma questão religiosa, mas está eivado de um tabu a respeito do lazer que possui fundo religioso. Nele, a interface entre as esferas é pensada a partir das tensões entre elas. O lazer como uma liberdade que precisa ser controlada tem a religião como uma das instituições que podem controlá-lo. Algo disso reside, por exemplo, em Gabriel e Marcellino (2007), que até aventam a possibilidade de o lazer permitir a alguém experiências que gerem questionamentos da sua fé, mas concentram-se em como a religião “age de maneira determinante na forma como o lazer se concretiza” (GABRIEL; MARCELLINO, 2007, p. 19).

Assim, a perspectiva recreacionista ilumina o condicionamento religioso do lazer. Esse ponto é destacado por Mariano (1999) quando apresenta que pentecostaisismos mais recentes abriram a possibilidade para que crentes experimentassem tipos de lazer que não eram bem quistos pelos seus pares do momento inicial do movimento. Alterando-se a religião, alteram-se as possibilidades de lazer.

Mesmo que o recreacionismo ajude a pensar a atuação de igrejas no lazer, o que foi descrito no início é mais que isso. Nessa visão institucionalizada da questão, a religião é reduzida a instituições (igrejas) e o lazer a um tempo a ser controlado e preenchido por recreações fomentadas institucionalmente. Isso pouco ajuda a pensar práticas de lazer que surgem entre pessoas que compartilham uma fé. As próprias igrejas não apenas proíbem e fornecem alternativas, mas também se preocupam com os interesses de seus membros. Tal interesse não é visualizado deste ponto de vista.

A sociologia dos tempos sociais

Na segunda metade do século XX, autores buscaram superar o recreacionismo destacando suas limitações, especialmente ao reduzir o lazer ao tempo subtraído da jornada de trabalho. A partir de 1970, repercutiu fortemente no Brasil as teorias de Jofre Dumazedier. Gomes (2008a), ao revisar a produção acadêmica brasileira sobre lazer, constatou que ele foi o pesquisador que mais influenciou a literatura. Para ela, tal

⁵ A diversidade evangélica no Brasil tem sido mapeada em protestantes de imigração (presentes no país desde o século XVI), protestantes de missão (chegaram no século XIX), pentecostais (surgiram no início do século XX) e neopentecostais (surgiram após 1970).

influência tem origem em suas várias vindas ao país, principalmente para seminários promovidos pelo Serviço Social do Comércio (SESC) de São Paulo.

Como resultado da proeminência desse sociólogo francês, seu conceito é citado em muitas obras (GOMES, 2008a). Pra ele, lazer é:

Um conjunto de ocupações as quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja divertir-se, recrear-se, entreter-se, ou ainda desenvolver sua formação desinteressada, sua participação social voluntária, ou sua livre capacidade criadora, após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais. (DUMAZEDIER, 1976, p. 34).

Nesse conceito, o autor conjuga:

[...] duas grandes linhas: a que enfatiza o aspecto *atitude* considerando o lazer como um *estilo de vida*, portanto independente de um tempo determinado, e a que privilegia o aspecto *tempo*, situando-o como *liberado* do trabalho, ou como *tempo livre*, não só do trabalho, mas também de outras obrigações – familiares, sociais, religiosas –, destacando a *qualidade* das ocupações desenvolvidas. (MARCELLINO, 1987, p. 27).

Nota-se que, apesar de significativo avanço por não reduzir lazer ao tempo subtraído da jornada de trabalho, tal postura é próxima do sentido de recreação construído no Brasil ao associá-lo a práticas específicas (GOMES, 2008, p. 109).

A influência de Dumazedier acompanhou a expansão da produção acadêmica sobre lazer no país (GOMES, 2008). O próprio termo foi popularizado e aos poucos substituiu “recreação”, mas essa substituição não garantiu uma mudança total de perspectiva. Embora o próprio Dumazedier (1999) considerasse a recreação um reducionismo que deveria ser evitado, havia um “sentido de recreação, arraigado culturalmente em nosso contexto” (GOMES, 2008, p. 116). A orientação política não foi alterada, mantendo-se presa à preocupação com a ocupação adequada do tempo. Mas no campo teórico, o autor introduziu uma novidade para pensar a relação entre lazer e religião, a noção de “semilazer”.

Dumazedier caracteriza-se pela defesa do lazer como um objeto relativamente independente de estudo sociológico que deve ser analisado em sua especificidade e não apenas tangencialmente pela sociologia do trabalho. Não é sem motivo que uma de suas principais obras chama-se *Sociologia Empírica do Lazer* (DUMAZEDIER, 1999). O empirismo é evocado para destacar a autonomia do objeto. Trabalhando dessa forma, o sociólogo buscou destacar o lazer das demais atividades humanas, opondo-o àquelas caracterizadas pela obrigação. Quando uma prática apresenta-se híbrida, com aspectos de lazer, mas guardando feições de obrigatoriedade, é chamada de “semilazer”. Nas palavras do autor, “semilazer é uma atividade mista em que o lazer é misturado a uma obrigação institucional” (DUMAZEDIER, 1999, p. 95).

Ele teve a preocupação de separar um conjunto de atividades às quais não subsistisse qualquer dúvida de não serem lazer, entre as quais englobou “atividades

rituais ou ligadas ao cerimonial, resultantes de uma obrigação familiar, social ou espiritual (visitas oficiais, aniversários, reuniões políticas, ofícios religiosos)” (DUMAZEDIER, 1976, p. 31). Destacando seu caráter desinteressado, o autor assume que “se o lazer obedece parcialmente a um fim lucrativo, utilitário ou engajado, sem se converter em obrigação, já não é mais totalmente lazer” (DUMAZEDIER, 1999, p. 95). Aparentemente, é assim que o que foi descrito no início seria visto por Dumazedier. Ele destacava que:

[...] observa-se, principalmente em certos meios e grupos de jovens, formas de atividades ambíguas de caráter religioso ou pseudo-religioso, de inspiração muitas vezes oriental, onde se mesclam o ideal e a mística, o sonho e a metafísica, o erotismo e o transnatural, etc. Tais atividades são exercidas dentro de pequenos grupos ou de grandes ajuntamentos em fins de semana ou em férias: a celebração, a festa, o lazer coletivo aí se imbricam em proporções variadas: semiculto, semilazer. Não nos parece cômodo reunir sob o vocábulo lazer fenômenos que devemos separar e que precisamos analisar ora com a sociologia religiosa, ora com a sociologia do lazer. (DUMAZEDIER, 1999, p. 90).

Dumazedier (1999) percebeu a emergência de práticas na interface entre religião e lazer, indicando inclusive a possibilidade de uma invasão dos “modelos culturais do lazer” na esfera religiosa. Porém, embora ele lance mais luz sobre elas, não se sente à vontade para chamá-las de lazer, preferindo “semilazer”, por entender que ainda estão afetadas por estruturas que, por definição, foram colocadas em oposição ao fenômeno que lhe interessa teorizar.

Além disso, Dumazedier destaca que a queda do controle religioso institucional sobre o tempo das pessoas é tão parte da dinâmica do lazer, quanto a liberação do trabalho. A redução da jornada de trabalho é simultânea do arrefecimento do controle eclesial. Práticas do tempo livre deixaram de ser orientadas por uma autoridade religiosa para serem escolhidas. O autor destaca que o domingo, o dia do “Senhor”, transformou-se, para muitos, no “dia do churrasco” (DUMAZEDIER, 2002, p. 169).

Esta regressão do controle institucional do lazer dos fiéis foi, em contrapartida, acompanhada por uma progressão de actividades recreativas e culturais, organizadas por vezes nos próprios locais de culto, tanto para um público de fiéis, como de não crentes, como concertos, clássicos e de jazz, exposições, viagens turísticas, etc. (DUMAZEDIER, 2002, p. 169, português de Portugal).

E faz uma provocação: “esta influência dos motivos de lazer na utilização dos locais e dos cenários de culto não terá um significado ambíguo para a fé?” (DUMAZEDIER, 2002, p. 169). No desenvolvimento do argumento tem-se que o “semilazer” religioso é tido como uma espécie de submissão da religião ao lazer. Nesta perspectiva as práticas apresentadas no início do texto são tidas como uma dupla redução. Reduzem o lazer por estarem imbuídas de aspectos religiosos e a religião por contemplarem motivações específicas do lazer. Essa seria a sua melhor descrição. “Só que não”, como diriam os jovens nelas envolvidos.

Orientado por essa corrente teórica, nos primeiros contatos com eles fui surpreendido com uma maneira diferente de pensar. Não percebiam nas práticas o arrefecimento de sua fé, mas justo o contrário. Os conteúdos tão “modernos” animados por questões religiosas manifestavam a atualidade de sua crença. Falava-se delas comentando que o “crente não é um ‘bitolado’, mas está ‘antenado’ com o que está acontecendo na atualidade”. É certo que alguns de seus pares mais conservadores não irão concordar com isso, porém, para a grande maioria dos jovens com quem convivi, as práticas descritas não representam o enfraquecimento de sua fé, mas demonstram como ela está “mais viva do que nunca”, interagindo facilmente com o que há de mais “moderno” no lazer.

Os jovens não viam tais práticas como inferiores às “não religiosas”. Pelo contrário, para eles, as atividades “do mundo” é que constituem um “falso” lazer por depender de artifícios ilícitos para a promoção do prazer. Eles veem seu lazer como mais “saldável” e, por isso, mais “autêntico”. Alguns evangélicos fazem inclusive comparações entre seu lazer antes e depois da conversão, indicando que, se antes seu prazer dependia de experiências “nocivas”, como o uso abusivo do álcool, agora ele “não depende de nada”. Só “Jesus faz sua cabeça”.

Esse aspecto não é peculiar a evangélicos mineiros. Outros pesquisadores, em diferentes situações, já se depararam com pessoas de fé que consideram seu lazer mais genuíno do que as que não são. Quando Santos pesquisou evangélicos maranhenses encontrou coisa semelhante. Uma das jovens entrevistadas afirmou que nem considerava as práticas dos jovens não evangélicos como lazer (SANTOS, 2012). Quando Mesquita pesquisou um bloco de carnaval do Rio de Janeiro que é composto e organizado por evangélicos identificou que, para um dos integrantes, um dos maiores objetivos era demonstrar a possibilidade de uma alegria “plena” sem precisar dos “artifícios da carne” (MESQUITA, 2012, p. 115). E, para além do universo evangélico, quando Silveira pesquisou a festa *Happy Day* realizada por católicos carismáticos no dia 31 de outubro, viu que ela era apresentada por eles como “a verdadeira alegria” (SILVEIRA, 2003, p. 142).

Pensar práticas de interface entre lazer e religião como uma redução tanto de uma esfera quanto de outra não está em sintonia com a forma com que os sujeitos mais diretamente envolvidos as percebem. É preciso ouvir quem desfruta desse tipo de lazer. Apesar da concepção bastante idealizada das práticas externas como “não saudáveis”, o lazer em meio à religião, para quem dele desfruta, é tão lazer quanto qualquer outro. A categoria “semilazer” encobre esse aspecto, gerando um entrave teórico à pesquisa de viés etnográfico.

Esse impasse é mais bem compreendido ampliando a abstração. A tensão entre religião e lazer reflete outra mais ampla, entre tradição e modernidade. Faz parte da própria noção de modernização a ideia de transformação do mundo outrora regido por tradições, sobretudo religiosas. A modernidade é resultado de um longo processo em que

a religião foi retirada de seu lugar de elemento fundante do social e substituída (GAUCHET, 2005). Por isso religiões são vistas em oposição ao moderno.

O lazer, pelo contrário, é comumente identificado com essa transformação. Dumazedier advoga que esse fenômeno só pode ser concebido a partir do industrialismo, quando as sociedades modernas operaram “a revolução cultural do tempo livre” (DUMAZEDIER, 1994, p. 30). Ele trabalha com autores para os quais um dos traços mais importantes da modernidade é a “explosão do lazer” (DUMAZEDIER, 1994, p. 184). Embora existam perspectivas teóricas que não situam o surgimento do lazer na modernidade, é impossível negar a grande influência da tese de que seja um traço tipicamente moderno, adquirido a partir das revoluções industriais, com a redução da jornada de trabalho.

Nessa dinâmica, religião e lazer estão em polos opostos. Uma é tida como sinônimo de tradição e outro como arauto da modernidade. Dessa perspectiva as práticas de lazer em interface com a religião constituem uma anomalia e são vistas com desconfiança. Como religião, são sintomas de uma tradição que se esgotou e busca algum fôlego nos aparatos modernos. Como lazer, o são apenas parcialmente, pois não atingem o ideal moderno de liberdade.

Mas isso é um reducionismo etnocêntrico fruto de um projeto ocidental de sociedade que talvez nunca tenha sido plenamente concretizado. A sociedade pós-iluminista buscou reduzir a religião ao único espaço que lhe era tido como legítimo: “o direito à *crença* individual” (ASAD, 2010, p. 273). Faz parte da modernidade a redução da religião à crença. Nesse sentido, em toda cultura que passa por um processo de modernização, a religião é transformada, produzida tal como a entendemos hoje (ASAD, 2010).

Com o avanço da secularização, o mundo social foi cada vez mais “desencantado” (WEBER, 2004). Durante esse processo, surgiram campos relativamente autônomos. Primeiro o político, depois o econômico, o científico, o artístico, entre outros, e o religioso, outrora fundamento, tornou-se apenas mais um entre eles. Cada campo constitui um espaço simbólico de disputa pela legitimação das representações sociais e, por isso, existem aparatos sociais que representam cada um deles (BOURDIEU, 2007). Assim, quando a religião manifesta-se em aparatos que não lhe são próprios, nas esferas tidas como tipicamente modernas (tais como a mídia, o mercado e a política), é vista como que fora de lugar, uma vez que deveria ater-se ao campo da crença individual.

É o que ocorre com o lazer! Dumazedier (1976) lista práticas que considera típicas do fenômeno, uma vez que são identificadas com o tempo livre: turismo, teatro, dança, espetáculos, jogos, literatura. Esses seriam seus “conteúdos culturais” (DUMAZEDIER, 1999). Quando a religião se manifesta em meio a eles é vista transgredindo o espaço que lhe foi reservado. Nessa visão modernista a incursão religiosa no lazer é algo ilegítimo. É o que está implícito na noção de “semilazer”. Ainda

que não se possa negar o prazer das práticas para quem delas desfruta, sua completude é colocada em questão. São vistas como um lazer empobrecido.

O problema é que algumas atividades que hoje preenchem o lazer dos “modernos” têm origem religiosa. Até mesmo a percepção diferenciada do tempo foi aprendida com as religiões. Se hoje diferenciamos um tempo livre de um não livre é porque em algum momento aprendemos a diferenciar um tempo sagrado de um profano (ELIADE, 2001). Essa é uma questão tão incômoda que Dumazedier (1999) precisou, deliberadamente, afastar-se da preocupação com as origens dos conteúdos. Elas tornariam a noção de “semilazer” ainda mais confusa.

Ele mesmo não a operacionalizava nos casos em que analisou intercessões entre lazer e religião. Quando discute a prática de escutar programas religiosos no rádio, a leitura de crônicas religiosas (DUMAZEDIER, 1999) e o hábito de assistir programas religiosos na televisão (DUMAZEDIER, 1976), refere-se às atividades apenas como lazer, sem fazer nenhuma ressalva quanto ao caráter aparentemente parcial. É mais um motivo para não considerá-las antecipadamente “semilazer”.

Minha intenção não é refutar teoria alguma, mas a reavaliação da categoria ilumina entraves teóricos que estão no cerne do problema em questão. Eles geram vários estranhamentos. Ao perguntar a evangélicos sobre seu lazer, várias vezes encontrei como resposta práticas que aparentemente não eram. Faltava um recurso teórico que iluminasse quais eu deveria considerar ou não lazer. Sem isso não saberia o que observar em campo. Não teria o “olhar etnográfico”. Faltava iluminar os interesses específicos suscitados nas atividades, pois quem delas desfrutava não se via sobre controle, mas “curtindo a vida na presença de Deus”.

Religião, lazer e cultura

Existem outras críticas a que são passíveis as perspectivas discutidas até aqui. Destaquei apenas o que está mais imediatamente ligado à relação pesquisada, fazendo coro a outros pensadores e complementando análises já realizadas⁶. Mas há outras propostas. As que aparentemente mais contribuem para o estudo do lazer em interface com a religião são as que recorrem ao conceito de cultura para o entendimento do lazer.

As abordagens culturalistas do lazer que surgem no Brasil assemelham-se à abordagem antropológica americana, uma corrente teórica estadunidense de menor peso que toma o lazer como uma categoria da antropologia cultural (PRONOVOST, 2011, p. 22). Na impossibilidade de apresentar todas, comento aquelas que tocam nos entraves expostos anteriormente.

Marcellino foi pioneiro ao pensar o lazer como “cultura vivenciada no tempo disponível” (MARCELLINO, 1987, p. 29). Enfatizando a opção individual, o autor resgatou o conceito de ócio para destacar que o sujeito pode optar por uma vivência ativa ou

⁶ Para uma crítica mais pormenorizada ver Gomes (2004, 2008).

contemplativa (passiva), que seriam âmbitos de um mesmo fenômeno. Isso ajuda a superar o ativismo implícito nas perspectivas apresentadas anteriormente, visto que há formas de lazer que não pressupõem atividade, no sentido de movimento. Assim, práticas que aparentemente não promovem “atividade” alguma, tais como a meditação, poderiam ser agregadas à discussão do lazer.

Algumas perspectivas pós-colonialistas também relacionam lazer e cultura. Um dos pressupostos fundamentais do pós-colonialismo é que há uma indissolúvel ligação entre a teoria e a prática historicamente situada que permite sua existência. Sendo assim, teorias criadas em contextos coloniais são vistas como afetadas por esse empreendimento. Então, trata-se qualquer epistemologia como parcial e provisória, critica-se a possibilidade de um conhecimento universal e busca-se um diálogo com saberes locais. Nos estudos de religião, a perspectiva pós-colonial vai criticar o processo de transformação da religião em objeto de pesquisa, apontar o caráter racionalista de algumas abordagens e colocar em questão a própria possibilidade do conceito (ASAD, 2010). Algo semelhante acontece nos estudos do lazer. Critica-se o processo de transformação do lazer em objeto de pesquisa e aponta-se como algumas abordagens estão limitadas por um ideal moderno de ocupação adequada do tempo livre. Entretanto, ainda acredita-se na possibilidade de um conceito, utilizando, para isso, o recurso à cultura (GOMES, ELIZALDE, 2012).

Gomes (2004) adota essa posição. Em parceria com Elizalde propõe que o lazer seja entendido como “uma dimensão da cultura caracterizada pela vivência lúdica de manifestações culturais no tempo/espço social” (GOMES, ELIZALDE, 2012, p. 30). É um desvio radical de noções anteriores aparentemente basilares. Por um lado desapega-se da compreensão do lazer como tempo destacado de outras temporalidades, abrindo a possibilidade de pensá-lo sem fronteiras absolutas com outras esferas. Por outro, coloca-se em cheque a liberdade dos sujeitos no lazer, característica fundamental para Marcellino (1987). Isso porque se leva em conta que o indivíduo não é tão livre para optar pelo seu lazer quanto as perspectivas anteriores fazem pensar. Ele opta dentro dos limites que a sua própria cultura configura. Dessa forma, o aspecto distintivo do lazer passa a ser a ludicidade da vivência em sua dialética com outras dimensões culturais.

O conceito de cultura que alimenta essa proposta é inspirado em Geertz que pensa religião como um “sistema cultural”, uma visão de mundo que organiza a experiência humana por meios simbólicos. Para ele, religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67).

Se o religioso é uma visão de mundo, então é mais que suas instituições. Em grande medida, as religiões são expressas pelas instituições religiosas (igrejas e seitas) e

seus agentes, especializados (sacerdotes, profetas e magos) ou não (leigos), e a interação entre eles constitui aquilo que pode ser chamado de “campo religioso” (BOURDIEU, 2007). Mas há outra dimensão em que as religiões se manifestam: a prática pessoal dos sujeitos, o que tem sido entendido como espiritualidade, religiosidade ou simplesmente fé.

Perceba que a noção de cultura rearticula as instituições nos dois conceitos. Na prática cultural, assim como lazer não se reduz ao que se faz no tempo livre, religião não se reduz ao que se faz em igrejas. Abre-se uma senda para um novo entendimento da relação. Se a religião como instituição visa controlar o lazer de seus membros, como sistema de símbolos e valores cria “disposições e motivações” que influenciam toda a vida daqueles que com ela se identificam. O que inclui suas vivências lúdicas. Elas constituiriam a dimensão do lazer de sua cultura. Logo, religiões, como sistemas culturais, “dispõem” e “motivam” práticas específicas de lazer. Neste prisma o interesse religioso no lazer ganha alguma luz.

Isso permite projetar uma pesquisa na qual a tarefa seja apresentar a dimensão do lazer em um “sistema cultural”, superando entraves da polarização com a religião e abrindo caminho para a análise do contato. No entanto, uma dificuldade ainda não foi superada. Quais práticas das pessoas de fé deveriam ser consideradas lúdicas?

Tratar religião como cultura no sentido de uma visão de mundo ainda é reduzi-la a crença. De alguma forma, tal proposta ainda está amarrada a um projeto de modernidade que busca reduzir o papel da religião. Essa é uma das principais críticas a que o conceito de religião de Geertz é passível (ASAD, 2010). Em sentido semelhante, tratar o lazer como dimensão lúdica da cultura possui limitações, por conta da falta de clareza do que seja o lúdico. A própria Gomes (2008) destaca que, no Brasil, por conta de uma herança recreacionista, a ludicidade é facilmente associada ao universo infantil, embora advirta que essa é uma forma reducionista de enxergar a questão. Apesar dos esforços de Huizinga (2007) para apreender uma essência do lúdico e explicar sua relevância na sociedade contemporânea, o termo em si não é objetivo.

Na tentativa de esclarecer, Gomes (2004, p. 124) descreve o lúdico como a “expressão humana de significados da/na cultura referenciada no brincar consigo, com o outro e com a realidade”. Mas nestes termos a referência só poderia ser concebida internamente a uma cultura. É verdade que facilita a observação de práticas previamente conhecidas em sua ludicidade, possibilitando uma interpretação mais desprendida do ideal moderno de ocupação do tempo. No entanto, não prepara o olhar do pesquisador para captar práticas que não se parecem com nenhuma que ele conheça previamente como lúdica, mas que o são para os sujeitos pesquisados. O que seria essencial em uma espécie de antropologia do lazer.

Lembre que tanto na perspectiva recreacionista quanto em Dumazedier há uma grande preocupação em dizer o que não é lazer. A primeira diz que não deve ser ociosidade e o segundo que não é obrigação. Falta decifrar o que o distingue. A proposta

de Gomes e Elizalde (2012) avança ao ultrapassar a negação e focar na ludicidade como uma dimensão cultural, mas o que fazer diante da nebulosidade dos contextos culturais ainda desconhecidos? Se o que é lúdico em um lugar pode não ser em outro, falta um recurso de tradução.

Talvez ele tenha que ser buscado no âmbito mais restrito do indivíduo ao invés da imensidão da cultura. Alegando o risco de transformar a análise social em psicologia, tal proposta foi rejeitada por Dumazedier (1999), mas isso ocorre por conta de outra polarização típica do mundo moderno: crença coletiva *versus* prática individual. Nela, novamente religião e lazer estão em lados opostos. Enquanto a primeira é reduzida à crença, o outro é identificado com um conjunto de práticas associadas a um tempo percebido como livre. Como discernir a dimensão lúdica de um sistema de crenças? Se o lazer não está relacionado a algo em que se acredita, mas ao que se faz, se pratica e se vive, a resposta fica um tanto distante. Porém, ela pode se aproximar se crença e prática forem concebidas como uma relação, ou seja, o que se pensa sobre o que se faz como componente do próprio feito. Se a prática individual reflete algo do sistema compartilhado coletivamente, ela tem o que revelar sobre ele.

O problema entre crença e prática tem permeado toda a Antropologia. Ortner (2011), orientanda de Geertz, explica que teorias mais atentas às práticas são muito recentes (pós 1970) e só floresceram após um questionamento de como os indivíduos manifestavam seu sistema simbólico nas ações concretas, podendo inclusive alterar o sistema através delas. Esse problema demorou a encontrar espaço nas teorias da cultura, visto que a mudança cultural também é um aspecto que só foi problematizado recentemente.

Para Ortner (2011), o crescente uso de termos relacionados à ação e a agentes reflete diferentes teorizações da interação entre sistema de crenças e prática por ele fomentada. Elas têm em comum o objetivo de entender o “impacto do sistema sobre a prática, e o impacto da prática sobre o sistema” (ORTNER, 2011). Assim, o estudo da prática seria aquele dedicado a toda forma de ação humana de um ponto de vista particular, o político (ORTNER, 2011, p. 446), buscando explicar a (re)produção e mudança da cosmologia dos sujeitos. Para além da preocupação com a dominação, dar relevo teórico a essa relação pode auxiliar no entendimento da interface entre religião e lazer.

Nota-se que a visão de mundo fomenta ações, algo que está implícito em Geertz (2008), mas a própria ação pode alterar a maneira de ver as coisas. Quem contempla um pouco dessa possibilidade é Bourdieu (2007) com o conceito de “habitus” que, para ele, é um sistema de disposições que funciona como uma estrutura que ao mesmo tempo que é estruturada, é estruturante. Se o sistema estrutura práticas, também é verdade que, de alguma maneira, a prática estrutura o sistema. Ainda que possa ser entendida como crença, religião possui implicações práticas para além da esfera ritual (prática institucionalizada). Embora a modernidade insista na religião como crença, pessoas de fé

pensam de outra maneira. É isso que eu percebo quando ouço evangélicos afirmarem que “Jesus não é religião”! Para eles, mais do que crer em Jesus, importa agir como ele agiria. E, por que não dizer, divertir-se como entendem que Cristo gostaria que se divertissem? Logo, suas práticas de lazer podem ser expressão do sistema de crenças, assim como manifestar mudanças pelas quais tal sistema está passando. Crenças e práticas são tão coletivas quanto individuais!

Gutierrez (2001, p. 9) trabalha nessa direção quando entende que o “indivíduo, agente da ação social, atua no interior de uma cultura que o precede e com a qual mantém uma relação de mútua interferência”. O autor propõe que o lazer seja entendido como “atividade não obrigatória de busca pessoal do prazer no tempo disponível” (GUTIERREZ, 2001, p. 6). Para Gutierrez (2001, p. 14) “a expectativa de prazer é uma categoria fundamental para pensar o lazer”. Ele afirma: “Não existe lazer sem a expectativa de realizar alguma forma de prazer. Isto é justamente o que lhe confere especificidade e o distingue de outras atividades sociais”. Neste prisma, lazer é uma busca. O prazer evocado nas práticas nem sempre é realizado, sem com isso descaracterizá-las como tal. O importante é a expectativa, não a realização. O que se acredita fazer mais do que o próprio feito. Quando milhares de brasileiros preparavam-se para assistir ao jogo entre Brasil e Alemanha na Copa do Mundo de futebol de 2014, havia uma grande expectativa do prazer de ver sua seleção vencer, embora o resultado tenha sido uma enorme frustração. Da mesma forma, qualquer um pode ter grande expectativa em algumas atividades e não ter essa busca saciada, sem, com isso, descaracterizá-las como lazer.

Gutierrez (2001) explica que a busca de prazer no lazer possui pessoalidade. Não se trata da busca individual (de um eu particularizado), mas de uma busca pessoal, ou seja, da pessoa, o indivíduo dentro das relações sociais. Nesta perspectiva, lazer não é uma prática em si, mas um tipo de busca suscitada em meio a ela por alguém em um ponto específico da relação social envolvida. Trata-se de uma pessoalidade que envolve tipos de indivíduos em relação a outros (GUTIERREZ, 2001).

Levando isso em consideração, as práticas que descrevi no início do texto são lazer para quem busca prazer em meio a elas. Aquelas pessoas que trabalham para viabilizá-las acabam não as vivenciando com essa especificidade. Este seria, por exemplo, o caso dos que ficaram estourando pipocas durante o *Tela Crente*. Não é que a dimensão do lazer não possa se manifestar de alguma forma para eles durante o evento, mas ela está em uma relação dialética com uma obrigação que coloca tais sujeitos mais na posição de trabalho do que de lazer, ainda que ambas estejam mediadas pela fé.

É importante distinguir este posicionamento daquele de Dumazedier. Para ele, a simples obrigação presente na atividade já descaracterizaria o lazer. De maneira diferente, advoga-se agora que é preciso entender a posição social da pessoa na atividade e sua percepção do que acontece. Ela pode perceber certas práticas como lúdicas, ainda que um pesquisador não as contemple inicialmente. É preciso identificar o

sentido de sua busca por prazer. A proposta é justamente amenizar o aspecto de não obrigação do lazer para captar, através da expectativa de prazer, suas múltiplas possibilidades.

Inspirado em Freud, Gutierrez (2001) distingue o prazer em duas dimensões, uma fisiológica, expressão da animalidade humana, e uma cultural, que é sua mediação pelos padrões de comportamento adquiridos em sociedade. Gutierrez discute outras questões, mas o que mais importa é que, o prazer, como fim último de toda prática de lazer, é gerado culturalmente, ou seja, aquilo que agrada muito a um grupo, pode não ser do agrado de outro. Logo, práticas que são lazer para uma pessoa podem não o ser para outra.

Ter em mente que uma mesma prática pode ser lúdica em um contexto e não em outro é extremamente proveitoso em pesquisas etnográficas, pois deixa o olhar atento ao fato de que algumas experiências podem imprevisivelmente apresentar-se como lazer. Isso nos permite pensar em práticas religiosas de lazer, o que foi fundamental no caso da pesquisa que deu origem a esta reflexão. Como compreender este jovem que transcrevo a seguir?

Oh, eu começo... Quarta, quinta: só igreja. Aí domingo? Igreja. Sábado, às vezes eu vou lá na PIB⁷, às vezes tem alguma programação da igreja, aí eu tenho que ir. Mas quando não tem eu gosto de ir lá na PIB por que eu gosto de ir no culto sábado lá, é muito legal. [...] Você vê gente diferente, você vê um trabalho diferente... E você não está preocupado com nada disso. Tudo acaba sendo novidade. Aí já é um certo relaxamento, sem ficar na mesmice. Tem que desfocar tem hora, porque se não vira rotina. Aí a gente acaba pirando...

Encontrei esse jovem em diferentes situações na igreja a partir da qual pesquisei, mas ele é membro de outra. Em meio a essa conversa, ele comentou que em sua igreja há seis pastores que contam com sua ajuda nos cultos. Quando falta, logo algum deles pergunta: “que que aconteceu irmão?” (sic). Quando o rapaz contou-me isso, repetiu essa frase várias vezes com grande ironia, como que questionando a necessidade de acontecer algo para deixar de ir ao culto. Ele disse que a desculpa que usa é que estava cansado. Quando os pastores dizem que estão contando com o rapaz para algum trabalho, ele me disse: “Aí o que você vai fazer? Vai dizer que não vai?”. Completou indicando que os líderes logo responderiam: “Misericórdia né irmão!”, repreendendo-o.

Esse jovem explica o trabalho que lhe é atribuído em sua igreja e por que é importante ir à outra esporadicamente. Há uma tensão em torno da ausência nos cultos de sua igreja. Quando o rapaz não vai, os pastores querem saber o que aconteceu, pois têm a expectativa da sua presença. Há uma obrigação moral de ir e contribuir com o culto. Dessa forma, para o rapaz, ir ao culto na sua igreja lhe conferia trabalho, obrigatoriedade. Todavia, ir ao culto em outra igreja tinha um valor de “desfocar”, “relaxamento”, “sair da mesmice”. Ou seja, sob determinadas circunstâncias, um culto

⁷ Abreviação de Primeira Igreja Batista.

tornava-se uma prática de lazer, ainda que não apresentasse nenhum dos elementos típicos desse fenômeno. Como tal, entrava em uma relação dialética com as obrigações trazidas por outra instituição religiosa e estava em sintonia com as possibilidades de lazer desejadas pelo rapaz.

Considerações finais

Em suma, o recreacionismo ilumina o interesse das instituições religiosas em controlar o lazer e a teoria de Dumazedier ajuda a pensar a moderna redução desse controle e a dialética entre o lazer e as obrigações religiosas. Mas tais correntes mantêm uma oposição de base que encobre aspectos importantes das práticas de intercessão. Tal oposição pode ser mais bem compreendida ampliando a abstração, colocando a relação entre religião e lazer no horizonte das discussões sobre as tensões entre tradição e modernidade e entre crença e prática. Nisso, o recurso à cultura parece facilitar a apreensão do contato, abordando religião como sistema cultural e lazer como dimensão lúdica da cultura. O problema é que se ludicidade é brincar consigo, com outrem e com o mundo, trata-se de uma construção coletiva interna a cada cultura. Como descobrir o lúdico ainda desconhecido? Tal embaraço talvez seja razoavelmente desfeito atentando às práticas culturais que são caracterizadas pela busca pessoal de prazer.

Repare agora que as provocações feitas no início do texto foram reconfiguradas. Não faz sentido perguntar se algumas práticas são lazer ou religião, se elas podem ser totalmente lazer e totalmente religião. Lazer porque são genuínas práticas culturais caracterizadas por uma busca pessoal de prazer. Religião porque compõem um sistema em que a crença é apenas um de seus elementos. Ao final, tem-se que religiões também produzem práticas de lazer. Atividades que, especialmente em contexto pluralista, não estão disponíveis apenas aos fiéis, mas também a curiosos e simpatizantes. Religião pode criar alternativas de lazer.

O debate realizado é complexo e deixou pontos importantes em segundo plano. O objetivo foi aproximar universos conceituais para iluminar problemas pertinentes em pesquisas de campo. Em suma, um etnógrafo deveria analisar seus diários de campo e todo o material coletado buscando identificar quais práticas culturais de seus pesquisados são caracterizadas pela busca pessoal pelo prazer. A implicação disso para quem pesquisa a interface com a religião é que se pode falar não só das práticas de lazer que lhes são interditas por motivos religiosos, mas também sobre o que realmente fazem no lazer.

Não há dúvidas de que a religião pode condicionar o lazer. Todavia, não parece estar suficientemente claro que ela também cria alternativas de lazer. Práticas culturais prazerosas, mas que só o são para aqueles que creem. É exatamente por compartilhar certos credos e valores que algumas pessoas se agradam de determinadas práticas e não de outras. Além disso, tais pessoas criam atividades que não fazem sentido para aqueles que não os compartilham. O que parece “brega” e “careta” para o não crente,

torna-se uma forma autêntica de lazer para aqueles que creem. Estes podem inclusive considerar as suas atividades ainda mais genuinamente prazerosas. Crenças possuem implicações práticas que podem gerar lazer.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COSTA, Waldney. **“Tem crente no pedaço”**: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. 2015. 267 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

DUMAZEDIER, Jofre. Lazer: valores residuais ou existenciais? In: POIRIER, Jean (Org.). **História dos costumes: éticas e estéticas**. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 147-222.

_____. **Sociologia empírica do lazer**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **A revolução cultural do tempo livre**. São Paulo: Studio Nobel; SESC, 1994.

_____. **Lazer e cultura popular**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERREIRA, Acácio. **Lazer operário: um estudo de organização social das cidades**. Salvador: Progresso, 1959.

GABRIEL, Oldrey; MARCELLINO, Nelson. Algumas aproximações possíveis entre lazer e religião. **Licere**, Belo Horizonte, v. 10, n. 3, p. 1-22, 2007.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LHC, 2008.

GOMES, Christianne. **Lazer, trabalho e educação: relações históricas, questões contemporâneas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. Verbetes Lazer – Concepções. In: _____. (Org.). **Dicionário crítico do lazer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004. p.119-126.

GOMES, Christianne Luce; ELIZALDE, Rodrigo. **Horizontes latino-americanos do lazer**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

GOMES, Cristina Marques. Dumazedier e os estudos do lazer no Brasil: breve trajetória histórica. In: SEMINÁRIO "O LAZER EM DEBATE", 9., 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2008a.

GUTIERREZ, Gustavo. **Lazer e prazer: questões metodológicas e alternativas políticas.** Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

HUIZINGA, Johann. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura.** 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MARCELLINO, Nelson. Contribuições de autores clássicos modernos e contemporâneos para os estudos do lazer. **Licere**, Belo Horizonte, v. 13, n. 4, p. 1-42, dez. 2010.

_____. (Org.). **Políticas públicas de lazer.** Campinas: Editora Alínea, 2008.

_____. **Lazer e educação.** Campinas: Papyrus, 1987.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antônio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, v. 67, n.1, p. 48-67, set.-nov. 2005.

MESQUITA, Wania. Conversão na folia: o bloco evangélico no espaço do carnaval carioca. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva.** Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 105-118.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ORTNER, Sherry. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, ago. 2011.

PRONOVOST, Gilles. **Introdução à sociologia do lazer.** Trad. Marcelo Gomes. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

SANTOS, Rayane. Graças a Deus tenho lazer: estudo sobre o lazer dos jovens evangélicos. In: ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE E PRÉ-ALAS BRASIL, 15 set. 2012, Teresina. **Anais eletrônicos...** Teresina: UFPI, 2012. Disponível em: <<http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT19-03.pdf>>. Acesso em: 3 nov. 2013.

SILVEIRA, Emerson. O "Pop" no espírito: festa, consumo e artifício no movimento carismático/pentecostal. In: PEREIRA, Mabel; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). **Festa e religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais.** Juiz de Fora: Templo Editora, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Ed. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Endereço para correspondência

UERN - Campus Avançado de Natal / Departamento de Ciências da Religião.
Av. Dr. João Medeiros Filho, 3419 – Potengi – Natal (RN).
CEP 59120-200.



Recebido em:

01/07/2017

Aprovado em:

11/08/2017