

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Área de Concentração em Antropologia Social e Cultural



Dissertação

**PENTECOSTALISMO E PERIFERIA: UMA ETNOGRAFIA SOBRE RELIGIÃO
E CRIAÇÃO SIMBÓLICA EM ESPAÇOS PERIFÉRICOS DE PELOTAS/RS**

Thiago Schellin de Mattos

Pelotas, 2017.

THIAGO SCHELLIN DE MATTOS

**PENTECOSTALISMO E PERIFERIA: UMA ETNOGRAFIA SOBRE RELIGIÃO
E CRIAÇÃO SIMBÓLICA EM ESPAÇOS PERIFÉRICOS DE PELOTAS/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Social e Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto
Co-orientadora: Profa. Dra. Adriane Luisa Rodolpho

Pelotas, 2017.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M444p Mattos, Thiago Schellin de

Pentecostalismo e periferia : uma etnografia sobre religião e criação simbólica em espaços periféricos de Pelotas/RS / Thiago Schellin de Mattos ; Francisco Luiz Pereira da Silva Neto, orientador ; Adriane Luisa Rodolpho, coorientador. — Pelotas, 2017.

187 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Pentecostalismo. 2. Periferia urbana. 3. Religião. 4. Invenção. I. Silva Neto, Francisco Luiz Pereira da, orient. II. Rodolpho, Adriane Luisa, coorient. III. Título.

CDD : 305.8

Thiago Schellin de Mattos

**Pentecostalismo e periferia: uma etnografia sobre religião e criação
simbólica em espaços periféricos de Pelotas/RS**

Data da Defesa: 18/08/2017.

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPEL)
(Orientador)

Dra. Adriane Luisa Rodolpho (UFPEL)
(Co-orientadora)

Dra. Cláudia Turra Magni (UFPEL)

Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (UFRGS)

*À Aline,
uma menina que me ensinou
quase tudo o que eu sei*

Agradecimentos

Ainda é cedo, talvez, para medir toda a amplitude da minha sensação de gratidão por quem se envolveu pessoalmente de alguma maneira na colaboração deste trabalho. A distância traz perspectiva. Quem sabe daqui há algum tempo eu possa olhar para trás e perceber com maior clareza o quanto fui devedor das circunstâncias criadas por gente amiga.

Agradecer é gesto que prescinde de certo descentramento de si. É olhar para os lados. Enxergar quem está perto. Acho que por isso esse momento da escrita é tão importante. É o reconhecimento formal daquilo que nos constitui: as nossas relações com os outros. Pelo meu caminho houve muitos “outros” que contribuíram para a minha formação e para o resultado deste trabalho. A todos, muito obrigado!

Agradeço ao professor Francisco pela orientação e empatia demonstrados em relação à minha pesquisa.

Agradeço à professora Adriane por iniciar a caminhada da pesquisa junto comigo.

Às professoras Cláudia Turra Magni e Louise Alfonso, pelas considerações na banca de qualificação.

Ao Professor Emerson Giumbelli pela disponibilidade de participação na banca de defesa.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPel, pelas importantes experiências de aprendizado.

Aos colegas de curso que fizeram parte desta caminhada de ensinamentos compartilhados.

Aos pastores das igrejas e suas famílias, que abriram o mundo da sua experiência de fé para compartilhar comigo, e a todas as pessoas envolvidas como sujeitos desta pesquisa que me inspiraram na minha experiência de entendimento sobre a fé pentecostal nos bairros do Pestano e Getúlio Vargas em Pelotas/RS.

Às pessoas próximas a mim, amigos e familiares, que de alguma forma demonstraram interesse e apoio durante esse período.

A André Klug, pelo constante interesse demonstrado pela minha vida pessoal e acadêmica.

E à Aline Quandt Klug, que abriu caminho para mim através de sua trajetória pessoal como pesquisadora e acadêmica, e como parceira em todo tempo, na vida e no amor.

*a invenção é a forma da nossa experiência
e do nosso entendimento
– Roy Wagner –*

Resumo

DE MATTOS, Thiago Schellin. **Pentecostalismo e periferia: uma etnografia sobre religião e criação simbólica em espaços periféricos de Pelotas/RS** 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas.

O presente estudo etnográfico versa sobre as relações que se estabelecem entre o pentecostalismo e o contexto de periferia urbana na cidade de Pelotas/RS, demonstrando alguns aspectos da invenção cultural resultantes da dialética da religião com a urbanidade. Sendo assim, considera-se o pentecostalismo na periferia como um fenômeno religioso que adquire características específicas dentro do amplo espectro das manifestações religiosas pentecostais. A presente pesquisa se situa, portanto, dentro do campo da religião, articulando-se dentro de dois eixos principais: a religiosidade pentecostal e o contexto de periferia urbana. Para tanto, depois de evidenciar alguns trajetos teórico-metodológicos da pesquisa, procuro expor os dados etnográficos através de duas formas de observação que constituem distintas contribuições heurísticas para o fenômeno pentecostal na periferia: um olhar panorâmico e um olhar mais localizado. Na parte final, discorro sobre uma poética do movimento que estrutura o discurso e as práticas religiosas no que se refere à gênese, formação e reprodução das comunidades pentecostais, evidenciando a formação de algumas regularidades estreitamente relacionadas à dinâmica do habitar na periferia.

Palavras-chave: pentecostalismo; periferia urbana; religião; invenção

Abstract

DE MATTOS, Thiago Schellin. **Pentecostalism and periphery: an ethnography on Pentecostalism and the symbolic creation in peripheral spaces of Pelotas, RS.** 2017. Dissertation (Master's degree) - Post-graduation Program in Anthropology. Universidade Federal de Pelotas.

The present ethnographic study deals with the relations established between Pentecostalism and the urban periphery context in the city of Pelotas, RS, illustrating some aspects of the cultural invention resulting from the dialectics of religion and civility. Thus, Pentecostalism in the periphery is considered as a religious phenomenon that acquires specific characteristics within the wide spectrum of Pentecostal religious manifestations. The present research is situated, therefore, within the field of religion, being articulated in two main axes: Pentecostal religiosity and the context of urban periphery. Then, after showing some theoretical and methodological paths of the present research, I seek to expose the ethnographic data through two forms of observation that constitute some distinct heuristic contributions to the Pentecostal phenomenon in the periphery: a panoramic look as well as a more located look. In the final part, I comment on the poetics of the movement that constitutes the discourse and religious practices regarding the genesis, formation, and propagation of Pentecostal communities, which evidences the formation of some regularities strongly related to the dynamics of residing in the periphery.

Keywords: Pentecostalism; Urban periphery; religion; invention

Lista de Figuras

Figura 1 - Antenas de TV no bairro Pestano.....	72
Figura 2 - Casas no bairro Pestano.....	73
Figura 3 - Campo de futebol no bairro Getúlio Vargas.....	74
Figura 4 - Casa e animais no bairro Getúlio Vargas.....	75
Figura 5 - Rua no bairro Getúlio Vargas.....	76
Figura 6 - Mapa urbano de Pelotas.....	77
Figura 7 - Fachada de igreja (Assembleia de Deus Madureira).....	105
Figura 8 - Fachada de igreja (Igreja Pentecostal Ministérios da Fé).....	105
Figura 9 - Fachada de igreja (Assembleia de Deus).....	107
Figura 10 - Fachada de igreja (Igreja Pentecostal Deus é Amor).....	107
Figura 11 - Fachada de igreja (Igreja do Evangelho Quadrangular).....	108
Figura 12 - Fachada de igreja (Igreja Aliança de Salvação).....	109
Figura 13 - Fachada de igreja (Igreja do Senhor).....	110
Figura 14 - Evidência de igreja em fachada de casa.....	111
Figura 15 - Fachada de igreja (Igreja O Brasil para Cristo).....	112
Figura 16 - Fachada de igreja (Igreja Graça e Vida).....	113

Lista de Quadros

Quadro 1 - Mapa com a distribuição das igrejas nos bairros Pestano e Getúlio Vargas.....	81
Quadro 2 - Nomes das igrejas nos bairros Pestano e Getúlio Vargas.	93

Sumário

1	Introdução.....	14
1.1	Aproximações com o tema e o campo de pesquisa	17
1.1.1	O tema de pesquisa	21
1.1.2	O campo de pesquisa.....	26
2	Percursos teórico-metodológicos.....	36
2.1	Uma abordagem epistemológica relacional.....	38
2.2	Religião como invenção cultural	48
2.3	Periferia e espaço urbano.....	55
2.4	Pentecostalismo no Brasil.....	60
3	Pentecostalismo e periferia	71
3.1	Os bairros Pestano e Getúlio Vargas	76
3.2	Panorama do pentecostalismo na periferia urbana de Pelotas.....	81
3.3	Polifonia pentecostal.....	95
3.3.1	Um olhar <i>sobre</i> os locais de culto	102
3.3.2	Um olhar <i>entre</i> os atores religiosos.....	114
4	Etnografia de duas igrejas pentecostais	131
4.1	Pentecostalismo periférico-emergente.....	138
4.2	Igreja Pentecostal Nova Aliança	144
4.3	Igreja Evangélica Adorar-te	156
4.4	Gênese, estrutura e dinâmica de (re)produção das comunidades pentecostais: uma poética do movimento	166
5	Considerações finais.....	177
	Referências Bibliográficas	181

1 Introdução

Esta dissertação é o resultado final de um trabalho de pesquisa etnográfica que empreendi no tocante a religiosidade pentecostal na periferia de Pelotas/RS. Surge a partir de um trabalho de campo de dois anos, somando a um período de inserção ministerial como missionário (desde 2012) nos bairros Pestano e Getúlio Vargas, situados na zona norte da cidade. Meu contato com os bairros, desde o início, enquanto teólogo, remeteu-me à investigação do cenário religioso por se tratar de uma exigência ligada a minha competência profissional no âmbito da missão da igreja. Já enquanto pesquisador em antropologia, essa investigação assumiu um caráter mais acadêmico e menos pragmático, oportunizando caminhos teóricos e metodológicos distintos e promissores para a compreensão do contexto religioso dos bairros.

Como evidência empírica indiscutível, o pentecostalismo aparece como um dos elementos fortes na constituição religiosa no contexto dos bairros. Logo chamou-me a atenção o grande número de igrejas fazendo emergir alguns porquês fundamentais que impulsionaram os primeiros passos desta pesquisa: Porquê existem tantas igrejas pentecostais nos bairros? Porquê o pentecostalismo se expande na periferia, enquanto outras vertentes cristãs, em comparação, tem pouca expressão? Porquê tantas denominações pentecostais diferentes compõem o mapa da religiosidade nos bairros? Porquê a ética pentecostal parece se ajustar tão bem ao modo de vida na periferia?

Deste modo, o tema a que se propõe a intenção investigativa desta pesquisa refere-se ao estudo do pentecostalismo na periferia da cidade, considerando-o um fenômeno religioso que adquire características específicas dentro do amplo espectro das manifestações religiosas pentecostais. A presente pesquisa se situa, portanto, dentro do campo da religião, articulando-se, enquanto objeto de estudo, dentro de dois eixos principais: a religiosidade pentecostal e o contexto de periferia urbana.

A maneira como me propus a tratar das questões que eu ia articulando, para tanto, fez-me compreender como relevante um tipo de ótica sobre o religioso que não o isolasse em uma unidade fenomênica significativa e autônoma, mas que priorizasse o domínio das relações externas. Portanto, não se trata de captar o fenômeno religioso em sua unidade interna – dogmas,

crenças e rituais – estabelecendo um “conteúdo” característico, marcador das diferenças e semelhanças no tocante aos seus aspectos estritamente religiosos, mas perseguir as distintas lógicas acerca de sua relação com o urbano e seus processos de transformação. Pretendi compreender os modos de articulação do pentecostalismo com o ambiente específico da periferia, prevendo a periferia enquanto margem da cidade, como uma posição epistemológica capaz de apreender o fenômeno urbano em seus processos de gênese (AGIER, 2011; 2015).

Partindo da hipótese de que o fenômeno religioso está amarrado aos processos de constituição do habitar, pretendi analisar os processos de significação simbólica dos grupos religiosos dentro dessa configuração específica do espaço urbano – a periferia – verificando as relações entre religiosidade e urbanidade, bem como os contornos específicos assumidos por esta relação em contexto de vulnerabilidade socioeconômica e civil. Tornou-se relevante saber na dinâmica da vida religiosa, como se desenvolvem esses processos criativos, e que funções sociais determinados discursos emergidos no contexto da periferia adquirem para os sujeitos da pesquisa. Como o Pentecostalismo ajuda a inventar a periferia? A pesquisa se fundamenta, portanto, sobre dois pontos de onde se pretende estabelecer uma relação dialética: religião e urbanidade.

O texto está organizado em cinco capítulos e segue uma lógica progressiva de aproximação com o campo de pesquisa, desenvolvendo um olhar panorâmico sobre o pentecostalismo no contexto dos bairros pesquisados, seguido de um olhar mais direcionado e situado, sobre dois grupos religiosos específicos.

O primeiro capítulo é introdutório e aborda de maneira geral a forma como fui me aproximando do tema e do campo de pesquisa. Explicita de forma precisa o lugar da minha fala e o processo de desenvolvimento das minhas ideias e práticas num momento anterior e inicial da pesquisa, dando a entender como fui direcionando a minha experiência de pesquisador em antropologia. Marca, sobretudo, o início de uma reflexão sobre o meu devir-antropólogo e sobre as pequenas rupturas epistemológicas que operei em relação ao campo de estudo já enquanto teólogo.

No segundo capítulo descrevo um pouco dos caminhos teóricos que percorri no desenvolvimento de minhas ideias, sobretudo em relação a conceitos-chaves como “religião”, “pentecostalismo” e “periferia”. Nele, procuro fazer uma espécie de *bricolagem* teórica, associando conceitos e ideias à forma como fui compreendendo o campo de pesquisa; ou uma *butinagem* conceitual, onde passeio por jardins teóricos me servindo de concepções para construir um entendimento sobre o “objeto” de estudo. A despeito dessas metáforas, que são apenas modos distintos de estender os sentidos sobre os processos nos quais me vi absorvido, compreendi, dentro da metassimbologia de Wagner (2010), que os conceitos são mediadores, derivativos e potencialmente extensivos nos seus significados. Assim, busquei meios de vislumbrar possibilidades de estender os símbolos, ao invés de propor substituições terminológicas ou restituições etimológicas de termos. Acreditando na possibilidade de inventar os sentidos das palavras (muito embora às vezes demasiadamente enrijecidos no significante) situei-me dentro do conjunto maior da transformação cultural, mediando termos e reinventando-os no interior de um contexto convencional: o acadêmico.

O terceiro capítulo traz uma breve caracterização do campo empírico e um panorama do pentecostalismo nos bairros. Trago uma reflexão metodológica acerca dos objetivos deste capítulo, evidenciando a pluralidade e diversidade da manifestação religiosa pentecostal a partir de dados visuais sobre a arquitetura dos templos e a partir de relatos de campo onde descrevo alguns encontros com diferentes pessoas inseridas no universo pentecostal.

No capítulo quatro me concentro sobre duas igrejas pentecostais escolhidas de acordo com critérios específicos, que vão apontar posteriormente para a formação de alguns padrões de práticas religiosas. Nessas igrejas desenvolvi o método etnográfico, dando especial atenção à figura dos pastores e suas famílias, por compreender a fundamental agência destes no processo de formação da experiência pentecostal coletiva. Tencionando adquirir subsídios para a construção de um saber antropológicamente orientado, neste capítulo, como no anterior, trago algumas reflexões teóricas e metodológicas juntamente com os dados empíricos num esforço de articulação entre a teoria e o campo como elementos de um mesmo processo.

O capítulo cinco é breve e apresenta algumas considerações finais acerca dos resultados da pesquisa.

1.1 Aproximações com o tema e o campo de pesquisa

Pretendo começar demonstrando o quanto a noção de relativização¹ desencadeou processos de desvelamento cultural à medida que desenvolvi minha aproximação com o tema e o campo de pesquisa. Porém, antes, como um primeiro parêntese necessário para elucidar uma questão fundamental, quero expor, propriamente, de forma mais precisa a minha relação inicial com esta ideia – a relativização; e como que passei a operá-la dentro do quadro conceitual da antropologia, tornando-a funcionalmente positiva para a minha produção de conhecimento. Ademais, a esta relação específica com um conceito, reporto como sendo uma das indicações factuais de uma primeira experiência de estranhamento cultural que percebi na minha aproximação com a própria área da antropologia.

Aproveitando desde já para lançar a linha de pensamento que amarra toda a estrutura teórica² deste trabalho, além de construir uma imagem significativa para o que almejo explicar a seguir, quero valer-me da aproximação fenomênica que WAGNER (2010) permite fazer entre “antropologia” e “cultura”, como coisas constituídas em processos inventivos. Isto é, ambas são invenções no sentido positivo de criação. Essa aproximação da antropologia com algo que ela mesma inventou de forma metodologicamente controlada (a “cultura”), possibilita compreender toda a extensão de sua base relativista, impedindo-a, por exemplo, de tornar-se uma ideologia. Para os meus propósitos aqui, permite também a uma alusão direta da antropologia, enquanto tal, como “cultura”. Antropologia é cultura. E, para todos os efeitos dessa compreensão, uma cultura com a qual um dia me

¹ Para Da Matta (1987), “relativizar” tem a ver com uma postura valorativa positiva de honestidade intelectual ao buscar conhecer o diferente, o “outro”. Para a disciplina antropológica nada tem a ver com uma ideologia social substantiva que prega doutrinariamente que tudo é variável e válido.

Cardoso de Oliveira (2006), apoiando-se na noção de “ideia-valor” de Louis Dumont, referindo-se ao quadro conceitual da antropologia, afirma ser a relativização uma dessas “ideias que possuem uma carga valorativa extremamente grande” (2006, p. 32). Para este autor, a “atitude relativista” é uma atitude epistêmica própria da antropologia, diferente de “relativismo”, que trata-se de uma ideologia científica.

² Amarrar a uma estrutura parece não ser a imagem mais coerente para a linha de pensamento que pretendo assumir. Eu ia falar de inspiração teórica, no entanto, é sempre preciso amarrar alguma coisa e contê-la de alguma forma para entendê-la (como certamente diria Wagner: para inventá-la).

deparei e cuja força acabou me transformando. Assim sendo, parece tornar-se próprio falar em cultura antropológica. O que em seguida abre para a possibilidade de falar acerca da minha experiência com essa tal cultura de antropólogos.

A relativização é uma ideia cara para as antropólogas.³ Algo que move e dinamiza todo o seu arcabouço empírico e conceitual. Sem dúvida uma noção que foi sendo utilizada em graus cada vez mais sofisticados, passando por um processo histórico de desenvolvimento. Isso justificaria porque a relativização feita pelos evolucionistas não é a mesma feita pelos antropólogos modernos, nem é igual a esta, após a crítica pós-moderna.⁴ Um processo de refinamento introspectivo e de maturação teórica foi emergindo, dando à antropologia a capacidade de explorar cada vez mais as implicações potenciais dessa ideia poderosa. Uma ideia poderosa, com certeza. Sobretudo na sua capacidade de seduzir. Uma sedução da transcendência.⁵ Mas antes de falar da minha “conversão”, é preciso mencionar que o meu contato inicial com a antropologia – essa “cultura” relativizadora – não aconteceu sem boas doses de desconfianças.

De “onde” vim, a palavra “relativização” era um conceito que possuía uma carga eminentemente negativa. Era a representação da dissolução que ameaçava todo um quadro referencial sobre o qual se estruturava o meu universo simbólico. Ou, para usar outra imagem atualmente forte nas ciências sociais: representava o derretimento de um sólido; a diluição do edifício institucional que fundamentava a maneira de me relacionar com o mundo (BAUMAN, 2001). Tinha a ver com a perda de princípios absolutos, de

³ A inversão subversiva do referente universal masculino para o feminino é intencional, e aparece ao longo do texto de forma intercalada.

⁴ Roy Wagner parece concordar com esse raciocínio ao tratar da história da antropologia como uma sucessão de paradigmas que, cada qual do seu jeito, estabeleceu mecanismos conceituais de contenção da relatividade através de fixativos teóricos. Isso foi gerando ao longo do tempo um senso crítico introspectivo cada vez mais aguçado. O que equivaleria a dizer que a antropologia historicamente foi aperfeiçoando a sua capacidade de relativizar-se a si mesma, numa sucessiva produção teórica capaz de dar saltos críticos em função do sucessivo adiamento das implicações das suas ideias (WAGNER 2010, p. 230-232).

⁵ É como Wagner diz acerca do poder da mensagem evangélica da antropologia: Ela “atrai pessoas que desejam se emancipar de suas culturas” (WAGNER, 2010, p. 38). Isso com certeza só é possível através do poder da relativização posto em ação, que transcende a presunção naturalista da cultura materna estabelecendo uma ponte entre as culturas, sobre a qual é possível vislumbrá-las de um modo diferente dos nativos. Em todo caso, mesmo preservando uma medida de verdade para tal mensagem, ela não deixa de ser também uma ilusão cultural se levada à sério demais, isto é, se de fato for religiosamente acreditada. Pois, a antropologia (a ponte) também é cultura.

estatutos relacionais fixos. Por causa da minha formação em teologia, juntamente com um condicionamento ideológico específico (de caráter mais conservador), esta ameaça da relativização vinha com um forte apelo moral para a apologética cristã.⁶ Desta forma, articulava a ideia de relativização num contexto de enfrentamento, como parte de uma disposição adquirida para o entendimento de um absoluto positivamente dado e aceito (pela fé), e legitimado por uma tradição religiosa.

Bem, talvez eu tenha exagerado um pouco na dose de dramaticidade, dando a entender um nível de conflito que não corresponde com a verdadeira experiência do meu contato inicial com a antropologia e os antropólogos. Embora houvesse sim, algum tipo de confronto ao estilo tradição versus modernidade, a verdade é que, àquela altura, eu já me considerava mais “moderninho”, deixando os sólidos pré-modernos para me ocupar com o derretimento de sólidos modernos. Porém, atrevi-me a acentuar os contornos da minha aproximação porque em outros momentos de um passado recente eu não o era, nem um pouco, aberto para questionar a tradição. E o contato com a antropologia fez-me reviver retroativamente uma gama de sentidos existenciais da minha história, dando um novo significado para a organização da minha memória pessoal. Deste modo, o contato não deixou de ser impactante e fundamental para a minha formação, estabelecendo um contraste nítido na minha trajetória de vida.

O caráter subversivo da antropologia, emblematizado na ideia da relativização, passou a se tornar algo positivo à medida que fui percebendo a necessidade de reorganização e releitura da tradição religiosa. Ainda mais, ao situar a reflexão sobre uma base ética e política, evidenciando a emergência de subversão e desconstrução de lógicas, discursos e práticas sociais opressivas. Fui-me encantando com a possibilidade, através do trabalho de campo e da etnografia, do reconhecimento de práticas e discursos subsumidos num aparato ideológico e cultural hegemônicos. Essa noção de relativização transformou-se positivamente num dispositivo teórico-metodológico de reconhecimento do valor humano na diversidade de suas manifestações. Nesse sentido, especialmente daquelas marginalizadas pela cultura dominante.

⁶ A apologética cristã é um ramo da teologia que se ocupa da “defesa da fé”. Ela se preocupa com a sistematização e demonstração da verdade doutrinária frente a teses contrárias, como pode ser visto em Kreeft e Tacelli (2008).

Relativizar passou a ser o expediente intelectual da minha investigação crítica e autocrítica – afinal, estudar o outro é investigar-se a si mesmo. E para a minha característica introspectiva, isso pessoalmente foi um atrativo a mais para a minha “conversão”, pois, além de converter-me a um “outro”, era também, num esforço dialético, uma forma de convergir para dentro de mim mesmo.

A antropologia e seus artefatos conceituais, é claro, suscitaram ainda outros estranhamentos, e a geração de mais acréscimos significativos. Outra ideia-valor mencionada por Cardoso de Oliveira (2006, p. 33), é a “observação participante”. Esta com certeza se configura como um desafio prático estimulante para confrontar uma série de neuroses! Isto é, inserir-se na dinâmica cultural de um grupo de pessoas, respeitar os seus processos, vivenciá-los, lidar com conflitos... é um convite e tanto para o desapego pressuposicional que insiste em tentar regular as nossas teorias. Diria que estar aberto constantemente para a reformulação das ideias por uma decisão compulsória de priorizar o empírico (e no caso das ciências humanas, um empírico flutuante), é um verdadeiro desconforto cognitivo para quem tem Transtorno Obsessivo Compulsivo, certamente. Combinado com a “observação flutuante” é um exercício paradoxal de controlar-se para não controlar. Em todos os aspectos, um esforço controlado para disciplinar o olhar no tocante a uma percepção que não se está habituado a sensibilizar.

Estar sensivelmente disponível e participativo no trabalho de campo, sem dúvida, caracteriza um jeito todo peculiar do antropólogo. É o seu estatuto relacional. Aprendi muito com essa experiência. Particularmente, este elemento da cultura das antropólogas, foi especialmente instigante para mim, que sempre nutria um gosto pessoal por observar, mas não por participar. A observação participante, desta forma, pelo nível de exigência pessoal e desprendimento, não deixou de lembrar as condições pelas quais os rituais de transição⁷ são realizados. Para ser antropólogo é necessário ter uma experiência singular que marca uma ruptura e apresenta um novo começo. Para mim representou a possibilidade de iniciar uma vida produtiva enquanto pesquisador. Produtiva como é comumente entendida a vida de um adulto que

⁷ O trabalho de campo como rito de passagem (DA MATTA, 1987, p. 150).

morre para o seu papel social anterior e ascende para uma posição e valores reconhecidos pela sociedade.

Poderia enumerar tantas outras contribuições da antropologia, inclusive no que ela proporcionou como inspiração teórica e extensões conceituais para o meu saber teológico. De qualquer modo, eu quis deixar evidente, pelo menos, a noção que me abriu a porta para o mundo dos antropólogos e, que constituiu (inconscientemente) o meu primeiro ato antropologicamente orientado, redundando num paradoxo interessante: a relativização de uma ideia fixada sobre um absoluto – a relativização da própria ideia de relativizar.

Para fechar o parêntese aberto no início desta seção e encaminhar o que segue, passo a expor agora a minha experiência de aproximação com o tema, e logo depois com o campo de pesquisa, orientados, sobretudo, pela noção de relativização.

1.1.1 O tema de pesquisa

O tema da religião me acompanha já há algum tempo, como uma temática constante sobre a qual se articulam os saberes específicos da minha área de atuação enquanto teólogo. Minha familiaridade com o tema, portanto, remonta à minha formação inicial em teologia, deixando-me a par, de uma forma geral, à crítica moderna da religião, principalmente do ponto de vista da teologia protestante. Passo a discorrer a seguir sobre o entendimento que fui construindo acerca da religião. Num primeiro momento, por vias da teologia. Depois, passando pelas contribuições dos antropólogos. Nesse desenrolar, destaco duas tendências que me foram surgindo na compreensão da religião: uma, de concebê-la como um fenômeno negativo, e outra, contrariamente, como algo positivo.

Percorrendo uma linha crítica desde Feuerbach⁸ (1804-1872), passando por Marx⁹ (1818-1883), Nietzsche¹⁰ (1844-1900) e Freud¹¹ (1856-1939),

⁸ A principal crítica de Ludwig Feuerbach à religião está registrada em “A essência do cristianismo” (1841). Sua tese central defende que a essência da religião é antropológica e não teológica (FEUERBACH, 2007). Entre teólogos brasileiros, Rubem Alves é um dos que se inspiram nessa tese (ALVES, 2008).

⁹ A crítica de Karl Marx à religião aparece na obra: “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (1843) como produtora de uma “consciência invertida do mundo”, alienação, “ópio do povo” (MARX, 2010, p. 145). Em a “Ideologia alemã” (1845) a religião é tratada mais propriamente como um fenômeno social e histórico produtor de ideologias (MARX, 1998).

podemos afirmar que o tema da religião na modernidade esteve em discussão sobre uma pauta bastante específica: o cristianismo. Estes autores, cada qual à sua maneira, teceram fortes críticas ao cristianismo, apontando, de uma forma geral, para os problemas decorrentes do pensamento metafísico cristão. Para Feuerbach a religião é uma projeção subjetiva dos ideais humanos que assumem a imagem de Deus através de uma antropomorfização divina. Mesmo assim, se para ele a natureza antropológica da religião não necessariamente imputa uma carga negativa sobre esta (pois, na verdade a sua crítica mais severa é sobre a teologia e não sobre a religião) diferente será para aqueles que o sucederam: alienação social para Marx; niilismo, negação da vida para Nietzsche; ilusão, neurose coletiva para Freud. O limite da reflexão destes outros autores, que juntos constituem uma crítica sociológica, filosófica e psicológica, deixa claro os contornos negativos da religião daí para frente.

O impacto da crítica moderna da religião, endereçada principalmente ao cristianismo, movimentaria todo o século XX de uma maneira bastante peculiar. Uma reação teologicamente moderna à essa crítica não demoraria a aparecer, sendo inaugurada por Karl Barth (1886-1968) e sua teologia dialética¹², que estabelecia uma oposição ontológica entre fé e religião. Depois deste, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teólogo luterano, chegou a conjecturar acerca de um cristianismo arreligioso¹³ diante de um mundo em processo cada vez mais deflagrado de secularização. Configurava-se, desta forma, uma tendência a qualificar o sentido religioso como algo negativo no âmbito teológico, abrindo a porta para um diálogo estreito com a crítica moderna e a secularização. Assim

¹⁰ É difícil rotular as obras de Friedrich Nietzsche em torno de um tema específico. De forma fragmentária os temas de seu interesse são trabalhados em todos os seus livros. Sua crítica é bastante expressiva e poética, criando imagens fortes para os seus argumentos: “o cristianismo é uma metafísica de verdugos” (NIETZSCHE, 2004, p. 41); “cristianismo é platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2012, p. 18).

¹¹ Para Sigmund Freud a religião é uma “neurose obsessiva universal” (FREUD, 2011, p. 130); produtora de “infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa” (FREUD, 2010b, p. 29); a sublimação dos impulsos sexuais e da figura paterna (FREUD, 2010a, p. 102).

¹² Para saber mais sobre a teologia de Karl Barth, ver Gibellini (2002, p. 13-25). Algo sobre a sua crítica da religião também é possível verificar em Barth (2015).

¹³ Bonhoeffer escreve sobre esta questão em cartas destinadas a seu amigo Eberhard Bethge quando estava na prisão durante o regime nazista (BONHOEFFER, 2003, 367-374; 391-398).

mantinha-se a crítica em prol da depuração de uma fé cristã essencialmente não religiosa¹⁴.

Hervieu-Léger, ao tratar da relação entre religião e modernidade, expõe a inconsistência do pensamento que atribui ao processo de secularização a exclusão mútua entre ambas. Para a socióloga francesa, esta relação é complexa e dotada de um paradoxo: as sociedades seculares “extraíram suas representações do mundo e princípios de ação, em parte, do seu próprio campo religioso” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 35). O diálogo da teologia com os desafios do mundo moderno exploraram esta continuidade entre cristianismo e modernidade, gerando versões teológicas cada vez mais comprometidas com as implicações imanentes da fé cristã. A secularização foi tornando-se positivamente num tema específico da teologia. Diferente da tradição cristã mais fundamentalista que ainda destacava negativamente o processo de secularização, por este também implicar numa descontinuidade com o cristianismo no que se refere a emancipação moral do mundo frente a tutela da igreja. A temática da secularização levada às últimas conseqüências faria surgir movimentos teológicos como a chamada “teologia da morte de Deus” ou “teologia radical”.¹⁵

Essa linha traçada até aqui, que começa com a crítica moderna da religião, passando pela teologia, vai estabelecendo uma relação tênue com o clima intelectual do final do século XIX e início do século XX, envolto ainda numa “atmosfera” evolucionista desde Darwin e Spencer¹⁶. Quando o mito da origem acaba aparecendo também no encalço da religião, a crítica religiosa desloca-se do cristianismo e da sociedade moderna para o estudo das religiões ditas “primitivas”. Porém, sem deixar de ser uma referência constante, o cristianismo acaba constituindo um quadro referencial inevitavelmente comparativo, e, deste modo, continua pairando sobre a cabeça de todos como

¹⁴ O fundamento bíblico para a sustentação desta ideia não deixa de estar relacionado aos relatos dos Evangelhos, onde Jesus aparece como um questionador da religiosidade judaica. Ser religioso, a partir daí, tinha a ver com o impulso humano de religar-se a Deus por mérito próprio, através do cumprimento de um conjunto de leis; o que contradiz a noção de graça salvadora na doutrina cristã.

¹⁵ O primeiro a articular o tema da secularização na teologia foi Friedrich Gogarten (1887-1967); ver Gibellini (2002, p. 124). Entre os teólogos da morte de Deus, os mais conhecidos são William Hamilton e Thomas Altizer. Ambos escreveram a obra “A teologia radical e a morte de Deus” (ALTIZER, T. & HAMILTON, W. *Radical Theology and the Death of God*. Paperback, 1966).

¹⁶ No qual a antropologia cultural evolucionista deve muito mais a Spencer do que a Darwin, de acordo com Castro (2005p. 24-29). Este autor aponta para a importância das ideias de Spencer para a criação da noção unilinear de uma escala evolutiva ascendente (ideia não derivativa da teoria darwiniana).

a religião mais “desenvolvida”, estabelecendo um contraste comparativo, regado sempre com boas doses de etnocentrismo europeu. Deste modo, a religião como estágio evolutivo estava sujeita à gradações. O cristianismo aparece como o ápice religioso; a régua pela qual se media as outras religiões¹⁷. Nesse sentido se mantém a carga negativa sobre a religião acentuando-se uma nova problemática: além de geradora de consciência falsa da realidade social e psicológica, aparece agora também como um fenômeno obsolecente¹⁸, transitando numa escala evolutiva, sendo precedida pela magia e sucedida pela ciência (para evocar o esquema de Frazer¹⁹).

As teorias antropológicas da religião, centradas nas religiões “primitivas”²⁰, diferente da crítica filosófica, direcionada às religiões “elevadas” (especialmente o cristianismo), vai temperar um pouco mais a reflexão teológica do século XX. Parece que este ramo da teologia (chamada também de teologia liberal) alinhada com o processo de secularização, recebeu um estímulo a mais para buscar uma autopercepção desalinhada com a ideia de religião, por esta estar, justamente, ainda resquiciosamente associada a um estágio inferior no processo de evolução da humanidade. Embora o paradigma evolucionário vá se esboroando ao longo do século, parece que esta teologia acompanha um fenômeno discursivo eufêmico para a mesma consequência lógica do pensamento evolucionista, não importando quantos nomes se queira dar para isso: processo de secularização, de modernização, desencantamento do mundo²¹ (Weber), mundo tornado adulto (Bonhoeffer), progresso... Ou seja, religião continua sendo, de acordo com uma lógica discursiva modernizante e hegemônica, um sinal de atraso humano.

¹⁷ Na teologia uma ideia correspondente a este raciocínio foi formulada por um teólogo católico chamado Karl Rahner (1904-1984), que desenvolveu uma teoria do “cristianismo anônimo”. Desta forma, todas as religiões poderiam conter algum estágio de iluminação cristã no interior de sua experiência; ver (GIBELLINI, 2002, p. 223).

¹⁸ Uma curiosa exceção para a época é Durkheim, que embora também investigasse a origem da religião, não deixou de afirmá-la como algo fundamental para o progresso da sociedade. Para ele, religião não é ilusão, mas uma força real, vital e indispensável para a formação da sociedade, atuando numa relação de complementaridade com a ciência, ao invés de supor a superação daquela por esta (DURKHEIM, 1989).

¹⁹ O trabalho deste autor pode ser conhecido através da versão sintética de “o Ramo de ouro” (FRAZER, 1982) que é um bom exemplo daquilo que Evans-Pritchard chama de método ilustrativo ou “anedótico”, ao criticar o método comparativo evolucionista (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 23).

²⁰ Para uma revisão clássica das teorias antropológicas da religião, ver Evans-Pritchard (1978).

²¹ Pierucci (2003) faz uma verdadeira exegese dos textos de Weber mapeando a expressão e definindo o seu significado.

Ainda no âmbito da reflexão teológica, de acordo com o meu processo pessoal de constituição do saber, consegui efetuar uma relativização da categoria religião, passando a apreendê-la num sentido mais positivo. A esta mudança relaciono o meu contato com a perspectiva teológica contextual e suas conseqüentes reverberações (teologia da libertação²², teologia negra, teologia feminista...). Esse tipo de teologia representa uma mudança paradigmática com o modo de fazer teologia tradicional, pois estabelece uma ruptura epistemológica em relação ao sujeito do fazer teológico. As teologias tradicionais estabelecem um diálogo entre Escrituras Sagradas e filosofia, e seu interlocutor imediato é o homem branco erudito. Isso significa dar à teologia a característica de um empreendimento elitista e machista ou, de um discurso vindo de cima, a partir de uma tradição cultural hegemônica (associada ao discurso modernizante do “primeiro mundo”). Já as teologias contextuais articulam o conhecimento das Escrituras Sagradas com as ciências humanas no reconhecimento de sujeitos socialmente e culturalmente marginalizados. Sua ênfase, ao contrário das teologias tradicionais, está na *ortopraxis* e não na *ortodoxia*, por isso assume uma qualidade revolucionária²³.

A abertura para o diálogo horizontal com as ciências humanas proporcionou-me um entendimento menos hierarquizado das religiões, primeiro no interior do pluralismo religioso cristão (ecumenismo *ad intra*), e depois voltado para a religiosidade em todas as suas manifestações (ecumenismo *ad extra*).²⁴ A partir de uma orientação contextual, fui construindo uma ideia de religião mais deslocada das presunções da lógica tradicional, chegando a conjecturar uma relatividade religiosa nos termos de uma “teologia das religiões”.²⁵

Até aqui escrevi brevemente sobre o meu processo pessoal de entendimento do conceito de religião através da teologia, em diálogo com a filosofia e a produção de um discurso de teor ideológico específico, presente no início do século XX, inclusive no pensamento antropológico com o

²² A teologia da libertação nasceu na América Latina. Um de seus principais expoentes é Gustavo Gutiérrez (GUTIÉRREZ, 1979).

²³ Bosch (2002, p. 503-534)

²⁴ Gibellini (2002, p. 503).

²⁵ A teologia das religiões surge como proposta de um paradigma hermenêutico, dialógico e não hierarquizado entre a fé cristã e as outras religiões. Para um guia simples com alguns autores expoentes dessa teologia, ver Ribeiro & Souza (2012); Faustino Teixeira também desenvolve o tema do pluralismo religioso no âmbito teológico – Teixeira (1995).

evolucionismo cultural (e a ideia do progresso moderno). Terminei falando acerca de uma ruptura epistemológica que efetuei na produção de minha teologia que influenciou diretamente na minha percepção do conceito de religião, bem como, deslocou-me também num sentido ideológico para uma postura crítica. Essas mudanças no plano puramente teórico e ideológico, devo dizer obviamente, não aconteceram descoladas da minha experiência pastoral e, depois, acadêmica, como aspirante a antropólogo. No capítulo 2 retomarei a reflexão sobre a categoria religião, expondo mais especificamente as contribuições advindas da minha inserção na antropologia²⁶ no processo concomitante de desenvolvimento das minhas ideias sobre este conceito.

1.1.2 O campo de pesquisa

Já a relação com o campo de pesquisa, foi se configurando a partir de uma correspondência muito estreita com a perspectiva de trabalho pastoral e social que fui desenvolvendo na periferia de Pelotas entre os anos de 2012 e 2015. A experiência pastoral, nesse sentido, foi um primeiro movimento inaugural de um contato que foi se rearticulando epistemologicamente até o ponto necessário de um diálogo imprescindível entre teologia e ciências humanas, mais especificamente com a antropologia. O campo da atuação pastoral foi se transformando em campo de pesquisa a partir do deslocamento metodológico disciplinado pelo olhar antropológico. Essa mudança, que implicou numa conversão performática da minha presença no bairro, aconteceu num momento onde esse redirecionamento do olhar sobre a realidade social esteve relacionado também a uma busca pessoal por expansão interdisciplinar do conhecimento, e por uma formação mais acadêmica e menos pragmática na minha atuação profissional. Com o tempo fui deixando a ideia de uma antropologia meramente instrumentalizada pela teologia, para então dedicar-me ao estudo antropológico com toda a autonomia e distinção epistemológica que este requer. Esse momento acabou marcando a minha inserção no Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pelotas.

²⁶ Que se deu primeiro em 2014 quando cursei dois semestres do curso de Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pelotas, tendo continuidade em 2015, quando comecei o Mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia da mesma universidade.

A partir de agora descreverei um pouco a minha experiência com o contexto dos bairros Pestano e Getúlio Vargas, e a forma como fui sendo moldado nesse processo de aproximação em relação a minha percepção da realidade social e minha prática pastoral, e, posteriormente, sobre a posição que assumi enquanto pesquisador em antropologia.

Quando vim morar nos arredores do Pestano, no primeiro semestre de 2012, em virtude de um trabalho missionário que desenvolveria através da igreja luterana (IECLB),²⁷ o contexto de periferia urbana não me era familiar, não ao menos num sentido próprio, como resultado de experiência pessoal. Até então, poderia dizer que a minha visão sobre a periferia não era muito diferente dos preconceitos comuns que geralmente compõem o imaginário social: lugar de muita pobreza, crimes, violência... Aspectos que outrora compunham, juntamente com uma ética cristã peculiar, todo um quadro simbólico que reforçava a imagem um pouco romantizada da figura do missionário no campo de missão: alguém que se aventurava em um contexto perigoso e desconhecido; quase uma imagem clássica do missionário em terras estrangeiras, enfrentando os desafios de uma cultura estranha e carente de “iluminação”.

Entrar em contato com as reflexões que emergem do saber antropológico sobre a constituição da alteridade, fez-me entender que a minha relação com a periferia era mediada por noções etnocêntricas, além de ser a ressonância muito evidente de um legado missionário cristão, desde a época das grandes navegações, comprometido com o impulso civilizatório e colonizador do homem europeu. Deste modo, pareceu mesmo fazer sentido a repercussão histórica da tendência exotizante no encontro com o outro. A dupla resposta ideológica dada pelos viajantes do século XVI (LAPLANTINE, 2007, p. 37) continua a se manifestar ainda hoje sob outros rótulos e eufemismos. Os seus desdobramentos históricos mostraram que exotizar o outro, a rigor, sempre se tratou de uma investida cognitiva com a intenção de diminuí-lo, através de qualificativos morais que, ora o constituíam como ingênuo, frágil e débil; ora, como o seu extremo oposto: malicioso, perverso e cruel. “O bom e o mau selvagem” permaneceram no ideário humano como um precedente

²⁷ Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, uma das duas principais denominações luteranas tradicionais do país, ao lado da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), excetuando os movimentos independentes e os dissidentes de caráter carismático.

simbólico a partir do qual se configurariam sempre outras relações sob categorias de juízo etnocêntricas.

Na minha relação com o bairro Pestano essa lógica traduziu-se numa experiência distinta, anacrônica, porém, com um potencial semelhante para o seu funcionamento. No meu caso, um funcionamento dúbio, eu diria. Pois, ao invés de concentrar-me a um lado da polarização, experimentei uma tensão que oscilava entre o “bom pobre” ingênuo e incapaz de perceber a sua condição de vida e o “mau pobre”, obstinado e causador de sua própria ruína. Essa variação do olhar, por algum tempo gerou uma disposição ambígua em minha prática missionária, produzindo uma relação de difícil equalização no início da minha inserção ao campo missionário. De qualquer modo, tratava-se de variações de um mesmo olhar fixado sobre pressupostos morais, visando o domínio moral da realidade do outro.

À par desta tendência relacional que se constituía, e estando inevitavelmente influenciado por uma inclinação teológica específica, o Pestano foi se me apresentando de certa forma como uma realidade dada ao caos²⁸, numa compreensão mista do outro como produtor e vítima deste caos, simultaneamente. Esse sentimento, que em boa medida associava a ideia de caos urbano²⁹ à de caos moral, trouxe à tona as razões éticas que motivaram o empreendimento luterano naquele lugar, bem como a forma como este ia se articulando.

A ética protestante, como apontou Weber (2001), estabeleceu uma correspondência muito particular com a ascensão do racionalismo ocidental. Em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” percebe-se o surgimento de um novo tipo de consciência religiosamente orientada para inserir-se ativamente na produção econômica e cultural do mundo (a ascese intra mundo), sob o mote do desenvolvimento, intermediado pela dominação racional da realidade. Teologicamente, a tendência para isso não deixa de fundar-se na compreensão cristã da ordem e criação divinas, e, num sentido estritamente protestante, no papel (vocação) individual de cada cristão dentro

²⁸ Uma ideia semelhante àquela da classe média sobre Corneville descrita por Foote White (2005, p. 20), e que caracteriza um pouco aquilo que Magnani fala sobre o olhar “de longe e de fora”, um contraposto ao olhar “de perto e de dentro” caracterizador da busca etnográfica (MAGNANI, 2012, p. 249)

²⁹ Magnani destaca duas abordagens sobre a cidade que costumam ser recorrentes no discurso da mídia e em análises mais acadêmicas sobre os problemas urbanos. Ambas enfatizam o caos como categoria definidora dos processos de urbanização – o caos semiótico e o caos estrutural (MAGNANI 2012, p. 253-254).

dessa ordem. Ordem e caos funcionam assim como um dos desdobramentos da dicotomia fundante da reflexão ética, sobre o qual o conceito de trabalho opera como um significante ativo na (re)construção desta ordem.

A periferia, dentro dos aspectos que a rotulam numa dinâmica de caos urbano, acaba se tornando um dos símbolos do subdesenvolvimento brasileiro e uma justificativa empírica para a superioridade moral e cultural do protestante. Essa ideia, atualizada pela reflexão weberiana e seus pressupostos teóricos, aparentemente não deixa margem para outro julgamento, tornando a análise social rígida. Jessé Souza chamou isso de ideologia do atraso brasileiro (SOUZA, 1998), denunciando o “racismo científico” da sociologia moderna (SOUZA, 1994). Nesse sentido o autor destaca a importância de qualificar “atrasado” e “moderno” para não sucumbir a modelos societários absolutos.

Esse “atraso” da periferia acabava justificando também a missão religiosa, sob os mesmos pressupostos, adicionando a eles uma carga especificamente moral. Levando a cabo a mais pura lógica calvinista, o “atraso” econômico e social era um correspondente para a distância entre as pessoas e a salvação divina.

Desta maneira, o contato inicial com o bairro reforçou alguns estereótipos e, nesse ínterim, atçou também o senso missionário luterano, voltado para o desenvolvimento e a restauração da ordem divina. A missão era pautada por um combate cristão aos elementos desestruturadores da vida humana, com o objetivo de implantar uma igreja luterana no meio do bairro. Essa abordagem, embalada por uma moral bastante específica, de onde também era possível delinear contornos ideológicos específicos, cerceou, por algum tempo, os limites da minha compreensão e da minha atuação enquanto teólogo. A prática pastoral estava atada a um locus teológico fixo, pré-determinado, ancorado nos postulados da Reforma Protestante do século XVI, e atualizado por movimentos contemporâneos³⁰.

Sob essa perspectiva extremamente propositiva, de uma moral organizadora (redentora) da vida, minha aproximação com o campo foi se envolvendo numa trama de pressupostos, que, posteriormente, se conectaram também com a minha visão acerca das igrejas pentecostais. Os bairros eram

³⁰ O pietismo luterano enfatizado pelo Movimento Encontro (um dos movimentos dentro da IECLB), por exemplo, que carrega uma aproximação peculiar com o calvinismo puritano.

locais que “precisavam” de uma transformação promovida pela missão cristã. A periferia não era plausível para a cosmovisão protestante e esse sentido de não plausibilidade se estenderia para o pentecostalismo. Ficaria perceptível, uma vez estando ali, que a projeção das categorias de entendimento da ficção teológica reformada sobre os elementos constituintes da periferia (entre eles a religiosidade pentecostal), verificaria uma transposição grosseira, muito pouco produtiva de resultados, considerando o fator essencial da comunicabilidade na missão cristã. O pentecostalismo, ao contrário, entrava em cena como um elemento muito bem arranjado com a dinâmica do contexto, sabendo conversar e falar a mesma “língua” da periferia. Muito diferente era o atravessamento de conceitos luteranos que não possibilitavam um diálogo satisfatório. A este dilema, que posteriormente entendi como uma “questão antropológica”, conferi o status de base empírica para as reflexões que se seguiram e originaram este trabalho.

Na frente missionária podia-se ouvir: “no Pestano existe um bar e uma igreja (pentecostal) em cada esquina”. Essa afirmação hiperbólica estabelecia sob uma perspectiva moral, uma dualidade, com dois pólos simbolicamente representativos do bem (a igreja) e do mal (o bar). Isto contribuía para a compreensão *a priori* do bairro como local inclinado a proliferação de elementos desestruturadores da vida (onde o bar seria uma alegoria para isso)³¹, e, ao mesmo tempo, reservava uma surpresa aparentemente insolúvel: pois, se o “bar” estaria deste modo para a igreja pentecostal como um antagonista absoluto, como compreender a coexistência de dois opostos irreconciliáveis num mesmo espaço? Porque o grande número de igrejas pentecostais não parecia mudar a “realidade” do bairro?

Uma resposta simples seria dizer algo sobre uma possível relação retroalimentativa que poderia se desenvolver entre os dois³². Mas o que me parece sutil, porém, mais claro hoje, é que essa surpresa sobre o grande número de igrejas pentecostais num bairro pobre de periferia assinalava certa presunção e etnocentrismo de minha parte. Impressionava sim, o número de

³¹ O “bar” representaria todo um conjunto de elementos desagregadores do caráter pessoal, da unidade familiar e da vocação individual (profissional), ou seja, um empecilho para o desenvolvimento humano e a representação imediata do vício e da vagabundagem.

³² O que faria sentido dentro da teoria sociológica funcionalista, além de se encaixar perfeitamente numa perspectiva existencial que evocaria o jargão bíblico “caminhos de morte e de vida”, como distintos, porém, sempre próximos e ao alcance da experiência e do projeto existencial de vida.

igrejas, que de fato era grande (como mostrarei a seguir), porém aquela surpresa que mencionei era, na verdade, um eufemismo para minha convicção de que o pentecostalismo não era a “resposta” para o bairro, enquanto missão cristã: ou seja, não era a “resposta luterana”. A igreja pentecostal não se encaixava no qualificativo moral constituinte da ideia de igreja produtora do “bem” divino e proclamadora do Evangelho “verdadeiro”. Estava em jogo nesse momento as diferenças entre os cristianismos (luterano e pentecostal), as dissonâncias entre tradições religiosas distintas e a minha inclinação ortodoxa para enxergar o pentecostalismo como cismático, sincrético³³ e, portanto, teologicamente insuficiente para os “desafios” da periferia. Desta forma se justificava também a sintonia entre pentecostalismo e periferia, pois, ambos eram vistos como um “problema” a ser resolvido pela missão luterana.

Essa animosidade, piedosamente disfarçada de início, trouxe à tona não somente as disputas de poder internas ao campo³⁴ simbólico da religião, como também evidenciaram contornos bastante específicos no que se refere ao conflito sócio-cultural de classes. Entendendo a distinção de classes como uma classificação que não apenas reproduz objetivamente a situação econômica, mas que considera a dimensão simbólica dos aspectos culturais (BOURDIEU, 2007a, p. 97), poderia dizer que a relação de alteridade que se constituía entre mim e a periferia incorporava a distinção de *habitus* na qual a religião era mais um elemento que atravessava a diferenciação de classe, dando a ela também os traços religiosos da violência simbólica através da imposição de um capital cultural e religioso.

O *ethos*³⁵ aburguesado do meu protestantismo entrava em descompasso com o *ethos* pentecostal da periferia, fazendo-me encarar a situação do encontro com os moradores do bairro como a oportunidade de ajudá-los a adquirir mais capital cultural (e religioso), num entendimento

³³ Do ponto de vista da ortodoxia teológica, o sentido de “sincretismo” assume característica eminentemente negativa, sendo usado, não raras vezes, de forma pejorativa para anunciar a contaminação e a distorção da doutrina cristã.

³⁴ Compreendendo “campo”, para destacar esta dimensão conflitiva das relações internas, como um espaço estruturado por posições em constante disputa por capital simbólico (BOURDIEU, 2007b, p. 27). Nesse caso o Cristianismo como um campo religioso heterogêneo que engloba diversos sub-campos, como o pentecostal e o luterano, invariavelmente em disputa pela legitimidade da pregação cristã e da administração dos seus bens simbólicos.

³⁵ Pode ser entendido de forma geral como “visão de mundo” (GEERTZ, 2008, p. 93), ou de forma mais sofisticada como um elemento constituinte, juntamente com *eidos* e *héxis*, do *habitus* na teoria de Bourdieu (1983). Respectivamente referem-se a aspectos éticos, cognitivos e de internalização e exteriorização das práticas sociais.

hierárquico da cultura (e da religião). Acerca da religião esta lógica se transferia num sentido de conceber o contraponto entre a minha religião erudita (o luteranismo) e a religiosidade popular do bairro (o pentecostalismo). A periferia precisava de “cultura” e de “boa teologia”. Isso ressaltava o sentido de moralização da pobreza, da cultura e da religião “da periferia”, produzindo um esquema de ação que visava a mudança de status social a partir da aquisição de capital cultural (e religioso)³⁶. A esta “bandeira” deu-se o nome de “desenvolvimento comunitário”.

Para entender a complexidade da interação entre protestantismo histórico e pentecostalismo, que situacionalmente incorporou a minha experiência individual no campo de pesquisa, pode-se aludir aos processos de *cismogênese* de Bateson (2008). A partir da perspectiva culturalista da escola americana, Bateson desenvolve os conceitos de *eidos* e *ethos*, compreendendo de forma geral que a cultura seja a expressão de padrões de comportamento relativamente consistentes de uma determinada sociedade, sendo, desta forma um desdobramento do conceito de *pattern* criado por Ruth Benedict (BENEDICT, 2013). *Eidos* se refere à expressão dos aspectos cognitivos padronizados em uma sociedade, enquanto *ethos* é entendido como a expressão padronizada dos aspectos afetivos. O conceito de *cismogênese* está relacionado com os processos de diferenciação resultantes das análises do *eidos* e do *ethos* de grupos distintos numa perspectiva comparativa. Nesse sentido existem dois tipos de *cismogênese*: a *complementar* e a *simétrica*. A *complementar* está relacionada a processos de diferenciação resultantes de interações onde o grupo divergente mantém uma relação antagônica com o outro. A *simétrica* se refere a processos de diferenciação resultantes, onde os dois grupos mantêm doutrinas semelhantes, mas se distinguem competindo um com o outro.

Esse entendimento de processo de interação possibilita compreender as mudanças de comportamento no contexto das ações e reações produzidas na relação de diferenciação entre grupos (no caso entre grupos religiosos). Sendo assim, o meu processo de diferenciação com o pentecostalismo na periferia, por vezes pareceu ser antagônico, como em relação a dimensão cognitiva

³⁶ Bem nos moldes da proposta pedagógica que tencionava dar aos marginalizados as mesmas condições que a classe dominante tinha de absorver a cultura dominante, só que nesse caso a igreja substituiria a escola como instituição na reprodução social (BOURDIEU e PASSERON, 1975).

(eidos) produtora de um estilo de vida religiosa que percebe e experimenta a noção do sagrado de maneira distinta – procurando estabelecer uma relação de complementaridade dentro de uma estrutura hierárquica; e outras vezes pareceu ser simétrica, quando se baseava numa mesma universalidade de certos padrões éticos ou numa afetividade espiritualmente direcionada (ethos) – gerando competição acerca da expressão mais ética ou mais espiritual. De todo modo, o que exemplifica o meu contato individual com o pentecostalismo, bem como a oscilação entre essas duas formas de diferenciação, pode ser verificado também num âmbito coletivo, nas manifestações históricas das reações produzidas entre pentecostalismo e protestantismo histórico.

Historicamente o grupo divergente é o pentecostalismo, sendo o resultado de um processo de renovação espiritual que marca uma reação à religiosidade dominante dentro do protestantismo. Por outro lado o protestantismo histórico operou muitas transformações em reação ao crescimento pentecostal neste último século. Um exemplo disso são as atualizações evangélicas de caráter carismático dentro do universo protestante, que via de regra, seguem o modelo organizacional inclinado a rupturas e cismas³⁷, sem falar do impacto pentecostal dentro do catolicismo através da Renovação Carismática Católica, e esta, ao contrário das rupturas internas do protestantismo, apresenta-se como movimento integrado ao modelo organizacional católico (MARIZ, 2003).

A minha relação inicial com o bairro e o pentecostalismo se deu, então, mesmo que de forma latente, envolvida numa dinâmica de conflito e disputa, reflexo de um conflito de classes amarrada à questão religiosa. A relação verticalizada acentuava as diferenças de posição e de papéis na estratificação social. Ainda como teólogo, porém, a minha posição começaria a mudar para uma relação mais horizontalizada, para uma prática pastoral engajada num projeto de libertação.

Em busca de um engajamento mais relevante da missão cristã na periferia, migrei de uma postura ideológica conservadora para uma posição mais crítica e progressista. Busquei referenciais de uma teologia contextual e operei uma ruptura epistemológica importante. Passei a articular minha teologia com as ciências sociais e humanas, estabelecendo como interlocutor imediato,

³⁷ No caso da igreja luterana isso pode ser verificado através de jornal da instituição: <http://www.jornalocaminho.com.br/noticia.php?edicaoId=49&cadernoId=13¬iciaId=2395>

não mais o cristão de classe média alta, e sim o sujeito socialmente marginalizado. A Teologia da Libertação surge como um referencial singular, assim como uma variação evangélica da abordagem contextual – a Teologia da Missão Integral (PADILLA, 2014). A partir daí a crítica marxista da sociedade capitalista tornava-se um instrumental teórico importante, pautando em boa medida as reflexões e as práticas no campo de missão.

A mudança de *lócus* epistemológico possibilitou uma abertura mais sensível à alteridade. Partindo então da realidade empírica, ao invés de premissas metafísicas, pude articular o saber teológico num nível de diálogo mais próximo do contexto sócio-cultural da periferia. A ficção teológica agora situava persuasivamente o discurso do marginalizado como ferramenta de libertação da sociedade³⁸, mostrando ainda o meu compromisso com um projeto de transformação da realidade social, só que agora por outro viés. A perspectiva marxista desviou o meu olhar dos catecismos para a realidade prática da vida social, porém sem deslocar-me do âmbito da moral cristã. A pastoral cristã outrora conservadora e impositiva transformou-se numa pastoral progressista e aberta. Nesse novo movimento de aproximação, houve uma busca maior por reconhecimento da cultura local e dos valores compartilhados no contexto da periferia, incluindo os aspectos religiosos do modo de ser pentecostal.

Apesar desta mudança importante, ela ainda me situava dentro da perspectiva moral cristã, definindo o sujeito da minha alteridade de forma *a priori*, como sujeito alienado e carente de transformação. Ainda estava situado dentro de um projeto moderno de forte tendência racionalista, mesmo que o ponto de partida da práxis pastoral não fosse mais o arcabouço metafísico, e sim a materialidade da experiência concreta com os moradores do bairro. Como um último “obstáculo” a ser superado na minha jornada de teólogo à antropólogo, tive que suspender o caráter moralmente propositivo da minha relação com o bairro, pois este estabelecia uma relação de conhecimento pautada em antecedentes não verificáveis empiricamente, mas tomados como pressupostos. Para abrir-me sem medidas as possibilidades de reconhecimento dos processos de identificação e subjetivação relacionados no contexto do bairro com o pentecostalismo, deixei a tendência primeira de

³⁸ Ao estilo da pedagogia de Paulo Freire, onde a libertação parte do oprimido como referencial para um projeto de transformação do opressor (FREIRE, 2005).

qualificar a situação social como, de alguma forma, inferiorizada e dependente de transformação, seja no aspecto econômico ou cultural. Essa “suspensão teleológica” do papel que assumi primeiro como teólogo se fez necessário como dispositivo metodológico em prol de uma relação de conhecimento mais autêntica, sem tentar transformar o outro em objeto da minha causa particular.

O que acabei de descrever exemplifica um pouco o conflito do meu ethos protestante com a situação pentecostal na periferia urbana e a definição do meu lugar de fala como teólogo luterano. Fica evidente que tentei convencionalizar (Wagner, 2010) a alteridade que se constituía à minha frente, participando da invenção, num primeiro momento, de uma periferia e um pentecostalismo caricatos³⁹. A simbolização convencional operada de dentro de um campo discursivo (teológico) estabeleceu uma relação de oposição entre o luterano e o pentecostal, enquadrando-os dentro de uma classificação. Essa convencionalização serviu-me de base para a operação da simbolização diferenciante (extensão simbólica), permitindo inventar um pentecostalismo que fosse além da ilusão de controle cultural dessa convenção. Desnaturalizar o meu protestantismo e colocar em risco o meu próprio contexto simbólico, portanto, foram os primeiros passos rumo a uma nova compreensão do pentecostalismo na periferia.

³⁹ O que significou, num sentido relacional, caricaturizar-me também a mim, enquanto sujeito protestante. Semelhante ao que diz Wagner: “No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria” (WAGNER, 2010, p. 31), compreendi o ato de caricaturizar outra religião, como a caricaturização da minha própria. Segundo essa lógica o esforço por produzir um conhecimento mais profundo sobre outrem, conseqüentemente, contribuiria para um autoconhecimento mais profundo dentro da dinâmica da invenção cultural.

2 Percursos teórico-metodológicos

Historicamente a antropologia, como disciplina acadêmica, surgiu com a combinação da teoria com os dados, distinguindo-se por um lado, da filosofia social e do outro, das descrições de viajantes e missionários (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 18). Essa premissa, para os evolucionistas, ainda foi tratada com um corte muito preciso entre teoria e coleta de dados, passando a se tornar em um processo mais unificado a partir de Malinowski e a proposta de um método etnográfico (MALINOWSKI, 1986). A “antropologia de gabinete” que analisava e comparava dados fora do seu contexto original cedeu lugar à ênfase ao trabalho de campo e às ideias de holismo, análise contextual e autoridade etnográfica. Strathern, ao abordar as figuras icônicas do evolucionismo e do modernismo antropológicos (Frazer e Malinowski), permite entender essa mudança como uma revolução epistemológica, onde acontece uma ruptura em relação à produção de contextos nos quais as ideias antropológicas se inserem através da escrita etnográfica. De Frazer a Malinowski houve uma mudança de ficção persuasiva que legitimou a antropologia, através do trabalho de campo, em discurso revestido de cientificidade. A implementação de ideias como dispositivos ficcionais, emolduraram um novo tipo de relacionamento entre antropólogo e campo, implicando também em uma nova relação com o público leitor (STRATHERN, 2013, p. 83).

A crítica pós-moderna questionou o tipo de relação instituída na tradição malinowskiana e a maneira como ela é representada nos textos etnográficos. A autoridade etnográfica, outrora legitimada pela sua experiência de campo, é questionada e exposta às suas limitações pela análise da presença do autor nos textos produzidos. Caldeira elenca alguns motivos pelos quais o modelo clássico de etnografia corresponderia a uma presença insuficientemente crítica do autor acerca de si mesmo, de sua inserção em campo, no texto e no contexto em que escreve (CALDEIRA, 1988, p. 135). A crítica acontece, segundo a autora, num momento em que ocorre mudanças no contexto em que as pesquisas são realizadas e nas referências teóricas. O encontro entre pesquisador e campo não se dá mais num ambiente colonial (mas sim pós-colonial), e as mudanças teóricas não tratam apenas de problemas de

representação do outro, mas refletem sobre a representação em si e suas implicações.

O paralelo traçado entre essas duas fases de transição da disciplina antropológica (do pré-modernismo para o modernismo e do modernismo para o pós-modernismo), que de fato Strathern faz ao revelar a dimensão ficcional e relacional dos paradigmas epistemológicos, instiga a pesquisa antropológica a um caráter extremamente reflexivo sobre os propósitos da etnografia e as relações que são produzidas a partir dela. Da mesma forma que Malinowski interfere, quebrando de certa forma a legibilidade do texto de Frazer, a crítica contemporânea interfere diretamente na leitura das etnografias do modelo malinowskiano, deslegitimando alguns pressupostos deste paradigma. Strathern, à luz das reflexões emergidas sobre a mudança de 1920 entre Frazer e a antropologia modernista, dialoga diretamente com a crítica pós-moderna lançando sobre o cenário contemporâneo o desafio de produzir uma nova ficção, o que poderia demandar a reflexividade sobre novas formas de relacionamento entre pesquisador, campo e público leitor.

Como se vê, a antropologia desenvolveu seus fundamentos teóricos e metodológicos, entre outras, a partir de reflexões geradas em função de uma relação primordial e, de todo modo, fundante do saber antropológico: a relação entre o “eu-pesquisador” com o “outro-pesquisado”. Essa relação que, invariavelmente implica graus de similitude e alteridade, tornou-se sob diferentes aspectos, em uma questão central e profícua para a antropologia, por se tratar justamente de uma relação complexa. A ela estão atreladas questões teórico-metodológicas acerca do sujeito e objeto, do universal e particular, do familiar e exótico, etc, e as possíveis ambigüidades correspondentes desses termos na relação entre o “eu” e o “outro”, bem como também, jogos de poder e diferentes interesses políticos e sociais relacionados. No paradigma de Frazer, de Malinowski ou nas críticas pós-modernas, essa relação se legitima de formas diferentes, com referenciais teóricos e metodologias diferentes, produzindo contextos e discursos específicos, que refletem, de alguma maneira, os diferentes propósitos por de trás dessa relação. A aproximação entre o “eu” e o “outro” se dá em níveis conceituais diferentes, de formas variadas, mas de qualquer modo ela é uma realidade inequívoca, uma aproximação concreta que se dá na experiência de

campo. Portanto, a relação em si é um elemento indiscutivelmente não variável na produção do conhecimento antropológico, ela precisa ocorrer de alguma forma, e conforme é conjugada, pode ser analisada para ressaltar o propósito e a natureza das ideias que a legitimam.

Pretendo abordar sob uma ótica reflexiva a temática da relacionalidade (principalmente) a partir de Wagner (2010), buscando articular teoricamente e metodologicamente subsídios para a construção de uma prática antropológica autocrítica e autoconsciente de seu caráter ficcional, contribuindo para o esclarecimento dos propósitos sociais e políticos inerentes a sua auto-legitimação enquanto escrita etnográfica acadêmica. Em seguida argumentarei acerca das possibilidades de articular o pensamento de Wagner, como também as contribuições de Barth (2000), para o estudo no campo simbólico da religião. A escolha dos autores se justificam porque ambos se inserem numa tradição de crítica epistemológica dos referenciais modernistas, dando peculiar ênfase ao aspecto da complexidade das relações entre pesquisador e cultura, delineando uma perspectiva relacional para a abordagem geral dos fenômenos humanos na cultura.

2.1 Uma abordagem epistemológica relacional

Roy Wagner em *A invenção da cultura* (2010) nos apresenta um conteúdo reflexivo riquíssimo para se pensar a relação que se desenvolve no campo de pesquisa entre o antropólogo e a cultura estudada. O texto que segue tem o objetivo de demonstrar alguns aspectos centrais desta obra, articulando as suas contribuições no campo da teoria antropológica como um referencial de grande inspiração para as pesquisas contemporâneas. Pretendo, antes de uma sistematização precisa e totalizante de seus conceitos, entendê-los como elementos que constituem e realçam uma característica relacional inerente aos processos humanos de produção e reprodução simbólicas.

Os argumentos do autor se constroem sob a ideia de “relação”:

[...] a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de “relação é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como “análise” ou “exame”, com suas pretensões de objetividade absoluta. (WAGNER, 2010, p.29).

A relação que se estabelece entre o antropólogo e o nativo acaba tornando-se uma imagem emblemática para exemplificar os processos simbólicos de maneira geral. Esses processos são formados por uma tensão dialética entre dois modos de simbolização: a simbolização convencional e a simbolização diferenciante. A simbolização convencional se refere à coletivização dos símbolos, isto é, à construção de contextos simbólicos associados que servem como controle referencial cognitivo para o entendimento da realidade, e a simbolização diferenciante está relacionada ao efeito da “obviação”, do qual *“conferir ou receber associações de um contexto para outro é uma consequência”*, que caracteriza a “objetificação” (WAGNER, 2010, p. 86). Quando o antropólogo se encontra com outra cultura, coloca em movimento simultâneo esses dois mecanismos de simbolização, pois a relação com o “outro” exige essa reciprocidade: *“o coletivo é diferenciado ao mesmo passo que o individual é coletivizado”* (WAGNER, 2010, p. 86). O familiar se torna exótico e o exótico se torna familiar. Essa tensão criativa é mediada por *“concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si”* (WAGNER, 2010, p. 96).

À essa ideia central de “relação”, está vinculada a noção de “mediação” como um dos princípios que articulam o saber antropológico. A mediação constitui uma qualidade universal para a antropologia, que por sua vez, se realiza através do termo “cultura”:

[...] a antropologia sempre é necessariamente mediadora, esteja ou não consciente das implicações disso; a cultura, como o termo mediador, é uma maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa. Uma autêntica metaforização dos diversos fenômenos da vida e do pensamento humanos em termos de nossa noção de “cultura” necessariamente tem de passar pela invenção criativa que manifestamos no ato de estudar um outro povo (WAGNER, 2010, p. 66).

A relação mediada pelo conceito de “cultura” serve para estabelecer uma equivalência entre os dois termos da relação, ou, em outras palavras, uma similitude essencial. Ou seja, tanto a antropóloga como os seus “objetos” de estudo pertencem a uma cultura específica (WAGNER, 2010, p. 28-29). “Cultura”, no entanto, precisa ser considerada dentro do universo conceitual da antropologia, atrelada a todas as suas ambigüidades e potenciais extensões de seu significado. O uso mais simples de “cultura”, no seu sentido amplo, fornece uma base relativística para o estudo de outros povos. Esse aspecto caracteriza

a presunção da “cultura” como *“uma noção que abarca os pensamentos e ações do antropólogo e dos seus objetos de estudo como variedades do mesmo fenômeno”* (WAGNER, 2010, p. 75). Essa premissa que garante o sentido de relatividade cultural derivado de “cultura” é importante para considerar a equivalência, a mutualidade e a complexidade do envolvimento de duas variedades do fenômeno humano e o estabelecimento de uma relação criativa de conhecimento entre ambas, que pressupõe a analogia.

Pode-se dizer que o termo “cultura” origina a primeira metáfora para desencadear o processo de conhecimento por analogia. Ela é, por assim dizer, a metáfora fundante, ou, a metáfora *a priori* da qual o antropólogo se utiliza para se aproximar do “outro” de maneira igualitária. É o primeiro símbolo convencionalizado do contexto simbólico da antropologia que estende seu sentido através da simbolização diferenciante. Deste modo, “cultura” é uma invenção que permite uma aproximação analógica entre universos simbólicos distintos, bem como uma extensão de seu próprio significado: *“No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.”* (WAGNER, 2010, p. 31). O conceito de “cultura” aparece envolvido numa ideia constante de criatividade e, remete ele próprio, tanto à convenção como à invenção. O termo pertence aos contextos simbólicos da convenção cultural da antropologia. Ele é produto da simbolização convencional e está relacionado a todas as propriedades implicadas nesse tipo de simbolização, ou seja, serve aos pressupostos de referenciamento e controle das associações significativas da convenção antropológica. O seu significado convencional é estendido quando colocado em tensão dialética com o modo de simbolização diferenciante, do qual resulta os processos de invenção e reinvenção da cultura. Desta maneira o símbolo “cultura” permanece potencialmente ambíguo e aberto para infinitas possibilidades de criação. Tudo isso quer dizer simplesmente que tanto “antropologia” como o conceito “cultura” são também cultura (no sentido de criação cultural) e estão submetidos aos mesmos mecanismos simbólicos postos em ação na relação com outra cultura.

A cultura como invenção e como fluxo de constantes construções culturais, implica num entendimento diferenciado acerca da dinâmica simbólica. Wagner não foca na lógica interna dos contextos simbólicos (a não ser para

evidenciar sua tendência para a convencionalização), mas nos aspectos fundamentais que possibilitam a reprodução criativa dos símbolos e seus significados na construção de outros contextos simbólicos. Existe, neste sentido, uma mobilidade simbólica implicada que dinamiza a cultura. Os processos criativos que se dão através da extensão do símbolo acontecem quando se produz, na tensão criativa da relação com outro referencial simbólico, um risco acerca do seu próprio referencial. Isso quer dizer que para produzir algum conhecimento acerca do “outro”, é inevitável conhecer-se a si mesmo, e por implicação, ser conhecido de alguma forma.

Essa abordagem dos processos simbólicos na cultura revela certa tendência a encará-la sob uma perspectiva exterior. A relação entre pesquisador e nativo ilustra muito bem tudo isso. Ela demonstra a cultura constituindo-se como cultura a partir do exterior (do outro). Cultura é exterioridade que deixa de ser naturalizada sob os efeitos de “ilusão cultural” dentro de uma convenção, para se tornar visível (enquanto aspecto relativo), no momento do estranhamento com outros padrões culturais. O antropólogo não chega a um entendimento de si mesmo e de seu universo simbólico, enquanto produto cultural relativo, através de sua lógica simbólica interna. O contato com o “outro” marca um ponto epistemológico mediante o contraste. Conhecemos o “outro” simultaneamente ao processo reflexivo que geramos em torno de nós mesmos. O contato e o estranhamento iniciam processos criativos de construção cultural. Tal relação estabelece um ponto crítico e criativo a partir do qual se pode entender a produção do conhecimento antropológico através de um processo comunicativo mediado analogicamente por símbolos trabalhados (ressimbolizados) para assumir a função de extensão dos significados.

Mediante o contraste, o conhecimento e o discurso em relação ao “outro” se dá, de forma criativa e inventiva, através da metaforização da vida que se pretende conhecer (conscientemente e metodologicamente orientado, no caso do antropólogo acadêmico). Isso resulta em uma equação das duas qualidades inerentes que emergem do contato: alteridade e similitude. As variações nos níveis de aproximação e distância das semelhanças e diferenças é o que vai determinar as nuances do processo de metaforização, qualificando-o, como mais ou menos tenso, de acordo com cada caso.

Como acontece com o conceito de cultura, que é um símbolo e está associado a contextos simbólicos, ocorre também com qualquer outro símbolo e contextos simbólicos pertencentes a uma convenção cultural. Eles são potencialmente passíveis de estender seus significados e associar-se a outros contextos simbólicos. A invenção tomada no seu sentido positivo de criação (e não de falsidade), possibilita compreender esses processos como autênticas formas de conhecimento da realidade (ou estilos de entendimento como Wagner vai dizer). Nenhum moralismo epistemológico sustentado por dicotomias é tolerado. Não existe certo e errado em relação à verdade, pois a “realidade” não é uma entidade absoluta e objetiva. *“Nossos símbolos não se relacionam com nenhuma ‘realidade’ externa; no máximo referem-se a outras simbolizações, que percebemos como realidade.”* (WAGNER, 2010, p. 83).

Para Wagner *“a relação [...] é mais real que as coisas que ela relaciona”* (WAGNER, 2010, p. 30), por se estabelecer concretamente nas diversas situações práticas do cotidiano no trabalho de campo, ao passo que as coisas relacionadas, o próprio antropólogo e nativo com seus respectivos universos simbólicos, são necessariamente abstrações cognitivas simbólicas, invenções criativas resultantes dos processos de analogia implicados na comunicação entre os dois. Este enfoque na “relação” evita as prováveis reduções do fenômeno humano que surgem quando o olhar se concentra isoladamente sobre os termos relacionados, ou prevendo uma relação desnivelada entre eles, como no esquema epistemológico clássico entre sujeito e objeto. A abordagem dialética subverte tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação (WAGNER, 2010, p. 22), bem como as suas variações (objetivismo subjetivo e subjetivismo objetivo).

Ao combater as pretensões de objetividade absoluta, deixa-se para trás as prerrogativas tradicionais da ciência assentadas sob os princípios da “análise” e do “exame” (num sentido restrito). Na antropologia elas já se fundamentaram conceitualmente e metodologicamente sob uma perspectiva científica que pressupunha uma racionalidade total. Até hoje, essa perspectiva se expressou nas formas variadas de: evolução, função, sistema, estrutura, contexto hermenêutico... Essa lógica subsume um universo simbólico no outro. Os referenciais simbólicos do antropólogo definem objetivamente a realidade do nativo, gerando uma interface indireta de estudo; isso resulta no que

Wagner chama de estudo indireto, por não considerar diretamente a variedade do fenômeno humano como uma possibilidade de significado alternativo. É possível analisar um sistema e estabelecer uma lógica aceitável para os elementos de uma estrutura, mas quanto à vida humana, pode-se apenas metaforizá-la garantindo-lhe, pelo menos aos olhos do antropólogo consciente de sua tarefa real, toda a sua complexidade e tendência para a expansão (em relação aos sentidos e às lógicas do pesquisador).

Ao evidenciar o caráter ideológico que assombrou (ou ainda assombra?) a antropologia, Wagner torna-se um dos pioneiros, como também aponta Márcio Goldman (GOLDMAN 2011, p. 203), em articular uma teoria que busca como referente último para o trabalho antropológico a própria vida, com todas as suas contradições, incongruências, seus fluxos inesgotáveis, seu potencial criativo e suas inconveniências metodológicas. Nesse sentido, todo conhecimento produzido será sempre uma parte criativa da articulação do antropólogo resultante de uma relação com a vida humana, sem pretender enquadrá-la num esquema lógico significativo, holístico e linear.⁴⁰

Poder-se-ia fazer uma ressalva aqui quanto ao uso desses conceitos antropológicos e sociológicos, que historicamente se firmaram com essa pretensão holística. Isso, conquanto que se admita, como Wagner o faz, que a própria antropologia seja uma construção cultural e, portanto, seus conceitos, enquanto elementos de um universo simbólico específico, possuem a potencialidade de extensão simbólica, isto é, são passíveis de ambigüidades geradas a partir dos processos de metaforização. “Estrutura” poderia ser uma metáfora para a antropóloga compreender determinada cultura, mas nunca uma unidade conceitual para analisá-la e defini-la. Deste modo, tais conceitos poderiam mediar a relação metaforicamente, acentuando expressivamente aspectos singulares, ou elementos que se gostaria destacar no estudo de uma cultura. Como se viu, é desta maneira que Wagner parece utilizar a noção de “cultura”, outro termo clássico dentro das presunções totalizantes do escrutínio científico, aliás, o principal no caso da antropologia.

Nesse sentido quero deitoar do modelo hermenêutico de Geertz (2008) que propõe um conceito definido de cultura, visando o desvio da difusão teórica a respeito do assunto. Para ele a cultura é constituída por uma teia de

⁴⁰ O que, por exemplo, o aproxima metodologicamente do modelo rizomático de Delleuze e Guatarri. Veremos mais adiante outras aproximações que justificam as minhas escolhas teóricas.

significados construída pelo próprio ser humano. Ela é um conjunto de sistemas simbólicos entrelaçados que compõe uma realidade social possível de ser interpretada em um contexto. Desta maneira o estudo da cultura se caracteriza eminentemente por uma metodologia voltada para a busca do significado. Assim, a etnografia se torna interpretativa, ao invés de descrição objetiva a serviço de uma ciência em busca de leis. O conceito semiótico de cultura ressalta a importância da dimensão simbólica na reflexão antropológica e a abordagem hermenêutica de sua análise permite ao pesquisador se desvencilhar de velhas tendências generalizantes, bem como de certas explicações ontológicas da realidade social.

Rejeitando as compreensões reificadas de cultura (relativas às noções de organismo, padrão e estrutura) Geertz parece avançar para a superação definitiva de qualquer resquício de positivismo que ainda poderia pairar sobre a Antropologia. Nesse sentido parece compor o fim de uma etapa. A cultura não é algo objetivo do qual se possa chegar ao termo de uma só vez. Sua análise é uma construção ficcional, uma interpretação da interpretação de outrem – na melhor das hipóteses, podendo ainda ser interpretações de terceira e quarta mão (GEERTZ, 2008, p. 11). Se a cultura não é objetiva, também ela não é subjetiva. Geertz resiste ao subjetivismo lidando com a tensão sujeito/objeto destacando o caráter público da cultura. A análise das formas simbólicas está estreitamente ligada aos acontecimentos sociais, ocasiões concretas, o mundo público da vida comum (GEERTZ, 2008, p. 21). “A cultura é pública porque o significado o é” (p. 9).

De todo modo, apesar dos *insights* fundamentais, Geertz deixa algumas lacunas que demandam do campo etnográfico (talvez, especialmente, no que se refere às “sociedades complexas” como veremos adiante na ótica de Fredrik Barth). Segundo Geertz, o conceito de cultura utilizado por ele denota

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2008, p. 66).

A ideia de padrão e sistema, transmitidos e herdados, não parece demasiadamente conferir lógica e coerência interna, bem como uma continuidade simplista à processos, por vezes, mais complexos do que isso? A abordagem de Geertz talvez se mostre mais coerente para o tradicional campo

da antropologia, os estudos relacionados a uma comunidade de significados bem definida e relativamente isolada. Mas quando se trata das “sociedades complexas”, ela deixa muitas questões sem resposta. Por situar minha pesquisa no contexto urbano de sociabilidades complexas, recorro a outro autor que, à semelhança de Wagner, não se incomoda com as inconveniências metodológicas que o fluxo da vida produz, sabendo distinguir entre padrões de lógica e sociedade – sociedade é uma coisa, lógica é outra.

Barth (2000) ao distinguir a análise da cultura da organização étnica, concebendo aquela como distributiva e esta como atributiva, abre para a possibilidade de explorar os padrões de compartilhamento e não compartilhamento da cultura sem que estes fiquem presos às fronteiras da etnicidade. Não é o conteúdo cultural interno que organiza o grupo étnico e sim as suas fronteiras, constituídas por critérios de identificação atribuídos pelos próprios atores e, negociados de acordo com as diferentes situações de interação (BARTH, 2000, p. 27).

O conceito de cultura fica livre dos pressupostos holísticos e de integração que o definiam como premissa básica para o compartilhamento de valores e experiências dentro de uma comunidade. A cultura não encerra um sistema simbólico plenamente coerente de significados onde o símbolo está vinculado a um significado compartilhado publicamente (como sugeria Geertz). A cultura se expande e se distribui para além das “unidades culturais”, ditas outrora, como constituidoras da etnicidade. Se estabelece desta forma padrões de compartilhamento e não-compartilhamento, estando o significado dos símbolos invariavelmente ligados a relação que estes desenvolvem com os atores, que redundam no ato de *criar* e *conferir* significado ao símbolo. “O significado é uma relação” (BARTH, 2000, p. 128). Aqui abre-se espaço para a criação e não apenas para a transmissão dos significados. Desta forma a cultura pode ser pensada em termos de conexões e “correntes” (BARTH, 2000, p. 123) e não apenas como fator de integração interna.

A abordagem de Barth, assim, se torna muito útil para os estudos de “sociedades complexas”, onde se verifica muitos padrões culturais sobrepostos e por vezes contrastantes. Ela permite trabalhar sobre a temática da relacionalidade, investigando os fluxos e conexões da cultura, considerando as contradições como momentos de possibilidade de criação por onde a ação se

realiza. Barth propõe uma análise da cultura que não negligencie os reais problemas e contradições em nome de uma suposta coerência. Assim como Wagner, ele também critica as concepções holísticas da cultura, desenvolvendo uma perspectiva teórica externa, concentrada nos processos de distribuição e compartilhamento da cultura. Portanto, ao falar das relações entre contextos simbólicos religiosos e de suas construções culturais a partir das relações, podemos dialogar também com a perspectiva de Barth.

Se Barth atenta para a relacionalidade no âmbito das tradições culturais, deixando inferir sobre a noção de cultura uma compreensão relativa a este aspecto, Wagner vai enfocar de modo especial a temática da relacionalidade no que se refere ao contato do pesquisador com a cultura estudada, permitindo igualmente que esta relação influencie na conceituação de cultura. Ambos apresentam um caminho para entender a cultura através de processos simbólicos criativos que se estabelecem nos mais variados contextos de relação na sociedade. De acordo com essa perspectiva, os objetos de estudo podem ser estudados em “relação” uns com os outros, evidenciando as formas como se reproduzem simbolicamente os diversos contextos simbólicos. Para o estudo do pentecostalismo na periferia urbana, significaria dizer que a religião e seu universo simbólico é constituída numa complexa relação com o espaço social, os atores sociais e os variados contextos simbólicos presentes. Dar conta de um texto que cerceie toda essa complexidade de maneira inteligível é impossível. Resta ao antropólogo escolher um dos caminhos de acesso, iniciar uma metáfora e desenvolver uma ficção persuasiva, que nesse caso, bem poderia se estabelecer sob a temática da relacionalidade. O conhecimento produzido, desta forma, sempre se torna parcial e se constitui a partir da relação e do modo como ela se configura. Buscando uma presença auto-crítica em campo, a pesquisadora pode estabelecer uma relação igualitária com os nativos, auto-legitimando o seu discurso etnográfico como criação cultural para a antropologia, se prestando de igual forma a um propósito sócio-político em relação ao descentramento dos discursos acadêmicos detentores da “verdade científica”.

A imagem relacional que emerge da reflexão wagneriana entre o antropólogo e seu “objeto” parece sugerir um modelo teórico pleno, apenas para o campo tradicional da antropologia: o estudo de povos “exóticos”. Porém,

não é o que defendemos aqui. Seria um contra-senso a todo o viés criativo e abertura do seu pensamento levar a sério tal juízo. Embora a reflexão se desenvolva para o autor, pessoalmente através de sua experiência de campo com outra cultura, resultando em uma experiência específica, ela também se torna uma imagem emblemática para exemplificar os processos simbólicos de maneira geral. Podemos dizer que ela é um referente simbólico para entender, não somente as interações criativas entre os indivíduos, como também as interações inventivas *“entre outros constructos como classes e instituições”* (WAGNER, 2010, p. 103). Essas e outras derivações só poderiam ser compreendidas a partir da generalização do fenômeno relacional entre antropólogo e nativo, permitindo dizer em certo sentido que todas somos antropólogas. Todos se constituem simbolicamente de alguma maneira como atores culturais em relação a uma alteridade. É esse aspecto geral da abordagem de Wagner que quero destacar a temática da relacionalidade no campo simbólico da religião em contexto urbano de periferia.

Daqui para frente vou delinear alguns percursos teóricos que trilhei na tentativa de embasar a minha compreensão de algumas categorias fundamentais, de acordo com os objetivos da pesquisa. Longe de ser uma tentativa de definição formal, trata-se de movimentar alguns conceitos importantes numa dinâmica que implica (re)construí-los de forma antropológicamente orientada, isto é, como mediação para a produção de conhecimento. Levando em conta o meu objeto de estudo que se estrutura na relação entre dois eixos principais – o contexto urbano da periferia e a religiosidade pentecostal – torna-se necessário expor de maneira minimamente controlada o que compreendo acerca de “religião”, “periferia” e “religiosidade pentecostal”.

2.2 Religião como invenção cultural

Elaborar uma teoria geral da religião não é coisa apenas de um Durkheim (1989) do início do século XX. ASAD (2010) em artigo contundente acusa Clifford Geertz, influente antropólogo americano, de fazer o mesmo em seu texto “A religião como sistema cultural” (GEERTZ, 2008, p.65). Talal Asad aponta para as inconsistências da teoria simbólica de Geertz, destacando o quanto a perspectiva do autor está condicionada por uma visão dominante de religião, fruto do pensamento cristão numa versão moderna e privada. Geertz apresenta a religião em oposição a outras instituições da sociedade e elabora uma teoria simbólica extremamente fechada e intelectualista. Ora, Asad vai apontar para a origem cristã dessas características, mostrando que o processo de qualificação do que é, ou não é religião, nesse caso, refere-se a relações de poder legitimadas pelo discurso cristão.

O que acontece na formulação de Geertz, muito bem exposta por Asad, é o fato da categorização antropológica referente à religião estar submetida à uma configuração ideológica específica – a ocidental – ganhando as tonalidades racionalistas e individualistas que lhe são tão características. Seria necessário, então, para não incorrer no mesmo equívoco, voltar-se para o tipo de relativização proposta por Dumont (1992), ao comparar a ideologia do sistema de castas da Índia com o individualismo da sociedade moderna. Louis Dumont afirma que é impossível conhecer a sociedade de castas, partindo de uma compreensão universalizante da ideologia moderna, seja no âmbito moral, político ou como organização social (DUMONT, 1992, p. 52). Pode-se manter a validade epistemológica se invertermos a premissa, dizendo que é impossível conhecer o próprio ocidente se postularmos suas categorias e valores enquanto universais.

Ao destacar a relatividade dos valores ideológicos organizadores da vida social ocidental, abre-se a possibilidade de refletir sobre as indefinidas implicações de compreender as religiões, que em seus processos constitutivos, se situam historicamente em zonas de conflito cultural, sob interação com a religião cristã – o que Duarte (2014) aborda como questões relacionadas ao campo da antropologia do cristianismo. Duarte se inspira em debates atuais sobre esse campo para pensar a questão dos conflitos de valor na sociedade brasileira. Considerando os aspectos englobantes da influência cristã na

ideologia moderna, Duarte relativiza o discurso de um pluralismo religioso na sociedade brasileira, por este estar à mercê de uma esfera laica, conceitualmente oposta à esfera religiosa, cuja pretensa racionalidade universal daria suporte a este tipo de discurso. Deste modo os valores que estruturam as religiões estão articulados, indelevelmente, de alguma maneira com a cosmologia “desse dossel profano” (DUARTE, 2014, p. 77).

Vemos, portanto, no contexto da sociedade brasileira, as religiões se estruturando a partir de uma base ideológica em comum, que remonta em última instância, às raízes cristãs da modernidade. Compreender os processos de interação entre cristianismo e outras religiões (mesmo dentro do processo de cristianização mais consolidado), à luz da alteridade constituída por Dumont entre individualismo e holismo, possibilita, ao menos para a “cultura” dos antropólogos, a percepção da não universalidade dos valores da ideologia moderna no que tange aos seus contornos mais especificamente cristãos, e sua pretensa univocalidade acerca da definição do fenômeno religioso. É preciso destacar, talvez, no interior das gradações culturais geradas pelas interações, os elementos dissonantes à esse discurso dominante.

Nesse sentido o artigo de Talal Asad traz uma advertência importante:

[...] não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque os seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos. (ASAD, 2010, p. 264).

Estando a par desse condicionamento ideológico na categorização dos elementos que estruturam o entendimento antropológico sobre religião, resultado de processos discursivos, socialmente e historicamente situados, pode-se então, de fato, fugir das tentações generalizantes e explorar as potenciais ambigüidades do termo, num sentido de reconhecer e expandir para além do horizonte ideológico, o entendimento do fenômeno religioso. Ao invés de cristianizar o fenômeno humano através da palavra religião, “exorcizá-lo” do referente simbólico estático. Construí-lo num sentido positivamente aberto para a elucidação de outros aspectos que podem constituí-lo enquanto tal.

Desta forma, “A construção da religião como uma categoria antropológica”⁴¹ é um bom título para se falar a partir de uma perspectiva wagneriana. Eu diria aqui, para gerar um paralelismo provocante com a obra de

⁴¹ Título do artigo de ASAD (2010).

Geertz, que o que acontece na verdade é: “religião como invenção cultural”.⁴² O que ocorre com o termo religião em toda a sua dinâmica simbólica de apropriação de significado e legitimação de discursos específicos, é semelhante com o que acontece no desenvolvimento do conceito de “cultura” na antropologia, mencionado por WAGNER (2010). Antes de ser uma síntese descritiva e objetiva, ou o enunciado nominal que pretende cercear de forma essencialista algum fenômeno humano específico, a religião é uma categoria envolvida num processo criativo de invenção cultural. Ela é um termo mediador necessário, uma das metáforas para o antropólogo entender aquilo que ele diz ser semelhante ao seu entendimento de religião na alteridade que se constitui à sua frente.

Como a “cultura”, a “religião” também é uma categoria potencialmente geradora de ambigüidades, sendo usada na antropologia como ferramenta analítica a partir de um controle metodológico do seu sentido. Deste modo, também se torna uma “muleta” para auxiliar a antropóloga no seu entendimento e invenção (WAGNER, 2010, p. 36). A título de exemplo, poderíamos mencionar aquela piada outrora contada em alguma aula inspiradora e divertida, substituindo a palavra “cultura” por “religião” sem o prejuízo da conotação humorística, ficando assim: “O que é necessário para existir a religião dos nativos de alguma ilha da Polinésia?” “É necessário os nativos e um antropólogo!”

Seguindo por essa linha, poderíamos afirmar que Geertz, assim como todos os outros antes dele, ao inventar a religião, contra-inventou dialeticamente outras categorias para controlar o sentido do conceito a partir de fixativos teóricos. No caso, embalado pela ideia de segmentação e burocratização modernas, ele usa as instituições – política, ciência... – para inventar a religião como um sistema simbólico que se diferencia do mundo secular. Seu sistema, que pressupõe uma dinâmica hermenêutica precisa, fixa teoricamente o conceito sobre uma abstração criada. E essa abstração não dá conta da realidade expansiva e multiforme do fenômeno religioso. Se sua “equação” não tivesse a conotação universal que tem, tudo bem. O problema é que nem para o cristianismo ela serve, como mostra Asad. Até para a lógica simbólica deste ela é limitada.

⁴² Paralelismo que já remonta aos títulos das principais obras de Wagner e Geertz (“A invenção da cultura” e “A interpretação das culturas”).

Nessa mesma esteira também andaram outros. Assim também o fez Durkheim, controlando o fenômeno religioso dentro do fato social ao contrapô-lo à magia⁴³. A dialética do “sagrado e profano”, que articulava simetricamente o mesmo sentido da antinomia “religião e magia” e seus desdobramentos: “sociedade e indivíduo”, “sociologia e psicologia”, nada mais é do que a invenção da religião através da contenção da relatividade de seu sentido através da relação dialética com um termo na qualidade de oposição significativa. Investigando o ambiente histórico de onde emergiram essa perspectiva, veremos, assim como diz Asad, que ela também é produto histórico de processos discursivos.

Frazer, Tylor, Malinowski e outros que mantiveram pares de oposições semelhantes em relação à religião (como “religião e magia” ou “religião e ciência”), assim também o fizeram dentro de uma realidade discursiva autoritativa⁴⁴ específica. Cada um à sua maneira, resguardados por uma ficção antropológica em vigência comum, de acordo com cada época, inventaram não somente a religião, mas também a cultura, os seus nativos, a antropologia, os seus leitores, etc, ao passo que contra-inventaram os seus opostos necessários, a sua alteridade correspondente.

É notável como essa compreensão faz sentido também para a “cultura” teológica, à medida que esta também inventou a religião através de processos dialéticos de invenção e contra-invenção, em contextos discursivos legitimados por ficções teológicas historicamente constituídas. À semelhança das antropologias naturalistas e culturalistas⁴⁵, que desenvolveram as suas teorias através do controle da cultura ou da natureza, respectivamente, algumas teologias também construíram o conteúdo de sua reflexão a partir do controle da revelação ou da religião, como fenômeno cultural.⁴⁶

Com as reflexões que se seguiram, pretendi desenvolver no nível teórico e metodológico, as condições necessárias para a criação de um conceito de religião útil para a minha pesquisa. Essa concepção “escora” (e essa é a

⁴³ Coisa que seu sobrinho e parceiro de trabalho não fez. Para Mauss a magia também era um fenômeno da esfera social, e não apenas individual como afirmava Durkheim (MAUSS, 2003).

⁴⁴ “As ficções persuasivas da antropologia” de Marilyn Strathern traz uma discussão nesse sentido (STRATHERN, 2013)

⁴⁵ Comentadas por WAGNER (2010, p. 214-229).

⁴⁶ Nesse sentido teríamos a teologia da revelação de Barth como um tipo de teologia de controle da religião, enquanto que a “teologia das religiões” efetuariam um controle da revelação.

expressão precisa para uma “muleta”) de forma metodologicamente efetiva o meu entendimento para dar passos fundamentais em direção ao meu objeto de pesquisa. Entretanto, a concepção de religião como invenção cultural articulada com a crítica acerca de sua universalização categórica, parece evocar com força, via de regra, o tipo ideal de alteridade ilustrada pela imagem clássica da antropóloga que estabelece uma relação com uma cultura totalmente estranha, uma cultura “exótica” que não compartilha da mesma estrutura lingüística e simbólica que a sua. A isso devo uma explicação, já que o contexto empírico da minha pesquisa situa-se, de modo diferente da antropologia clássica, no meio urbano da sociedade ocidental que compartilha em boa medida de códigos culturais que me são familiares (precisaria inventar o quê afinal?).

O pressuposto básico para a pesquisa antropológica é o estabelecimento, mínimo que seja, de uma relação de alteridade. Mediante o contraste, o conhecimento em relação ao “outro” se dá de forma inventiva, através da analogia. Isso resulta em uma articulação entre graus variados de alteridade e similitude. As variações nos níveis de aproximação e distância das semelhanças e diferenças é o que vai influenciar os limites do processo de metaforização, indicando, com mais ou menos intensidade, o nível de alteridade.

No meu caso, que estudei a relação entre pentecostalismo e periferia no contexto urbano da sociedade brasileira, isso implica num contraste mais sutil das categorias e valores que estruturam pesquisador e “objeto” de pesquisa. A religião, nesse sentido, não precisaria ser inventada da mesma maneira que no contato com uma cultura “exótica”, justamente por ter uma mesma base lingüística e simbólica (e ideológica) de entendimento acerca do que seja religião. Religião não seria uma metáfora precisamente, por se tratar de uma convenção compartilhada por antropólogo e nativos. Bem mais do que essa dimensão estritamente epistemológica, o que se acrescenta com a inspiração teórica e a crítica expostas acima, é a dimensão ética e política que podem embutir-se na reflexão, além da luz que se pode lançar sobre essas dimensões, acerca das relações de poder e os processos de hierarquização dentro da sociedade.

Desta forma, relativizar o entendimento usual da categoria religião, apontando para a sua origem como produto cultural numa dinâmica de criação

simbólica, serve para o reconhecimento das relações de poder que se estabelecem entre as religiões no Brasil, e como elas se situam diante desse aspecto “inato” do contexto religioso – ilusão cultural para Wagner (2010, p. 83). Seria como reinventar a religião a partir “de dentro”, usando-a como uma dessas “muletas” de altura ajustáveis, à medida em que se deixa aberta a possibilidade de modificar os referentes conceituais de controle antropológico para entender o religioso como fenômeno expansivo. Deixar os cânones da antropologia, como outrora também deixei os da teologia, para entender o aspecto criativo e extensivo da religião.

O pentecostalismo na periferia, como se verá mais adiante, garante contornos bastante nítidos em relação ao contexto reconhecidamente “primário” da religião. Acerca disso será possível destacar alguns aspectos que emergem da sua articulação enquanto fenômeno urbano – como ator constitutivo do espaço social e à mercê do pluralismo típico da urbanidade – enquanto fenômeno popular – sujeito às interpretações de classe e ao nivelamento social – e enquanto fenômeno religioso estrito – pertencente historicamente a um segmento do protestantismo, estando sujeito à classificações de cunho doutrinário.

Desta forma, alguns movimentos do fenômeno pentecostal podem ser enquadrados dentro de esquemas de categorização que o definem como religiosidade urbana, religiosidade popular e religiosidade sectária⁴⁷, numa abordagem que ressalta o domínio do poder produtor das diferenciações. A despeito dessas categorizações, e do quanto elas podem elucidar questões importantes, quero suspender metodologicamente sua usabilidade (em parte) para focar estritamente na motivação criativa dos atores religiosos. Antes de conceber o fenômeno religioso dentro de um esquema de poder que estabelecerá limites de definição, quero entendê-lo como fenômeno criativo para além dessas categorias, que por vezes podem enrijecer a apreensão dos processos simbólicos extensivos do religioso. Então, não me interessa, a princípio, dizer que o recorte empírico que efetuo é mais erudito ou popular – ou um domínio de mediação (BRANDÃO, 1986, p. 114) – nem dizer que é mais urbano ou que se restringe a recortes socioeconômicos de classe. Pois o dizer desta fala, a priori, já pode ser considerada uma atitude de poder e domínio

⁴⁷ Como na abordagem dos domínios de poder erudito e popular nos estudos sobre religião popular de Brandão (1986).

sobre o conhecimento da realidade sociorreligiosa. Ela invariavelmente se reportará à uma moral política e ideológica. À parte dessas categorias que definem o fenômeno religioso de fora, meu interesse está voltado para os processos internos de produção, na constituição de práticas e discursos complexos que por ora tornam demasiado obsoletas, muitas vezes, tais categorias.

Portanto, proponho entender o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva relacional e criativa. Como Wagner, prefiro dizer que a relação é mais real do que as coisas que ela relaciona, por se constituir de atos e experiências concretas (WAGNER, 2010, p. 30). Depreendo disto que, o ato de conhecer é mais real que o conhecimento. As experiências que colocam em movimento as tentativas de conhecer o “outro” são mais reais que o conhecimento produzido sobre o “outro”. Os mecanismos simbólicos e os processos de invenção implicados na relação são mais reais do que as “coisas” que eles significam.

Desta forma, concebo a religião voltando a minha atenção para aquilo que a constrói enquanto produto cultural: os processos simbólicos de criação, verificáveis na prática e nos discursos da experiência relacional. Religião se torna para mim, a partir disto, uma categoria contingencial mediadora de relações específicas, culturalmente e historicamente situadas, com um potencial indefinido de criatividade. Supondo que esta seja, seguindo o *insight* wagneriano, menos real do que o nosso esforço em defini-la.

2.3 Periferia e espaço urbano

A categoria “periferia” geralmente é abordada a partir de dois sentidos relacionados a ela, um do ponto de vista da espacialidade, e o outro, a partir da estratificação social (ROLNIK e BONDUKI, 1982). Do ponto de vista espacial, as distâncias com o “centro” podem se alterar, bem como, pode haver o estabelecimento de novos padrões de segregação e o surgimento de enclaves fortificados de classe média alta na periferia (CALDEIRA, 2011). O sentido geográfico do espaço, portanto, é relativo, de acordo com as transformações do tecido urbano através da distribuição das classes sociais e do deslocamento das centralidades (FRÚGOLI JUNIOR, 2006). O sentido social faz um recorte de classe e tem a ver com a produção social do espaço. Este confere ao termo “periferia” uma característica de unidade socioeconômica associada à pobreza e à segregação social. Podemos dizer que este é o sentido mais explorado pela mídia e pelo senso comum, potencializando no campo das representações simbólicas, o estigma social e a discriminação.

O conceito de “periferia,” via de regra, de um ponto de vista formal, é pautado sobre uma lógica de oposição ao centro urbanizado, sendo entendido como subproduto deste. De acordo com esta lógica, a periferia no Brasil está associada à espacialização da pobreza, resultado de um fenômeno urbano descontrolado. A cidade, nesse sentido, torna-se produtora de pobreza tanto pelo modelo socioeconômico vigente, como também pelo modelo espacial (SANTOS, 2008, p. 10). Ela é resultado de um processo descontínuo de urbanização que se entende em referência ao centro, mantendo uma polarização que fundamenta os contornos sobre os quais se estrutura as lógicas hierárquicas da sociedade.

Deste modo, a periferia é o contexto da segregação socioeconômica e civil, trazendo à tona um processo de urbanização excludente (KOWARICK, 2009). Kowarick ainda pontua a questão da exclusão mais em termos de negação de direitos civis do que exclusão social e econômica, (KOWARICK, 2008, p. 88-89), já que a sociedade capitalista não deixa de pressupor uma inclusão desvantajosa na sua dinâmica econômica. Processo que vem acompanhado de um estigma alimentado pelo imaginário social e veiculado pela grande mídia.

O estigma pode estar associado, ou remeter em primeira instância, a questões raciais, como também a questões de classe. É o que aponta a pesquisa de Wacquant (2005) sobre os *guetos* norte-americanos (*o cinturão negro*) e os *banlieues* franceses (*o cinturão vermelho*). Wacquant demonstra numa análise comparativa que os contextos de segregação social norte-americano e francês, constituem *formações sócio-espaciais* distintas, resultado de processos específicos relacionados às formações de classe e étnico-racial, bem como ao papel intervencionista das políticas públicas do Estado. Assim, de um lado fica evidente o fator preponderante da questão racial (nos *guetos*), enquanto que do outro lado o elemento forte é a questão de classe aliada a um forte estigma territorial (nos *banlieues*).

O estudo comparativo de Loïc Wacquant visa também oferecer ferramentas para se pensar a marginalidade no contexto do Brasil e outros países da América Latina, como o autor mesmo menciona na apresentação de “Os condenados da cidade” (WACQUANT, 2005, p. 10-11). Sendo assim, me permitirei apontar algumas correspondências com o que estou delineando até aqui, como características da periferia no Brasil, de acordo com uma tendência interpretativa.

Se buscarmos alguma semelhança com o contexto brasileiro, poderemos identificar sem muitas dificuldades aquilo que definiria paralelamente na França, uma estigmatização territorial associada à formação de classes, descartando obviamente a atuação do Estado, que historicamente se desenvolveu de formas distintas no Brasil (o Brasil nunca teve *Welfare state*). No contexto dos bairros Pestano e Getúlio Vargas, por exemplo, podemos identificar certa heterogeneidade étnico-racial composta por descendentes de imigrantes pomeranos e grupos de cor identificados como pardos e negros, bem como certa tendência a estigmatização dos seus moradores acerca de um comportamento social relacionado à territorialidade⁴⁸.

⁴⁸ Os trabalhadores do Pestano e Getúlio Vargas são conhecidos como inconstantes e não confiáveis pelos empregadores, pois têm fama de recorrer frequentemente a causas trabalhistas na justiça. Esse pensamento não é propriamente um reflexo da classe dominante, sendo alimentado também pelos próprios moradores do bairro que demonstram não possuir uma consciência de classe. Nas palavras de um antigo morador do Getúlio Vargas isso se traduz assim: “as pessoas aqui não querem trabalhar, elas só querem uma feição”. “Feição” é um termo que designa certa expectativa vantajosa com relação ao trabalho que não corresponde com a ideia de trabalho árduo e “recompensador” associada a classe operária que, via de regra, se apresenta como mão-de-obra barata.

Já a questão racial seria muito mais complicada de equacionar nos moldes da segregação norte-americana. Ao contrário da realidade dos Estados Unidos, o estigma racial no Brasil é subsumido ainda por um mito que ecoa no imaginário popular: o mito da democracia racial⁴⁹. Deste modo é impensável, estruturalmente falando, a concepção de uma categoria como a da *underclass*⁵⁰ no contexto brasileiro, mesmo que o conjunto de características comportamentais que definem essa noção de “subproletariado” não esteja longe de identificar algumas noções semelhantes no imaginário brasileiro sobre o “preto, pobre e favelado”⁵¹.

De qualquer forma é impossível prever as similaridades de contextos distintos de segregação social, sem, em contrapartida, mostrar que se tratam sempre de fenômenos historicamente e socialmente situados, com graus de variações diferentes mesmo dentro de uma mesma sociedade, como a brasileira. Existem periferias e periferias, submetidas a processos específicos de constituição territorial que invariavelmente resultam de negociações com o poder público e o setor privado – não raro, negligenciando os interesses das classes mais baixas. A cidade, desta forma, está sempre num jogo aberto que implica modificações de acordo com os agentes sociais que remodelam o tecido urbano.

Como por exemplo: Teresa Pires do Rio Caldeira identifica na cidade de São Paulo uma modificação no padrão de segregação social onde aponta para um deslocamento espacial das classes médias e altas para as regiões periféricas da cidade, alterando em boa medida o sentido geográfico da oposição centro-periferia. As distâncias entre centro urbanizado e a periferia sem infra-estrutura tornam-se menores, sendo viabilizadas por instrumentos de segregação como os “enclaves fortificados” (CALDEIRA, 2011, p. 211). Esse novo padrão surge a partir dos anos 1980, dando a cidade de São Paulo um aspecto de maior dispersão e complexidade na distribuição do espaço urbano. Ou como na pesquisa de Frúgoli Junior (2006) que analisa o contexto da

⁴⁹ Originado a partir da obra de Gilberto Freyre “Casa Grande e Senzala” (FREYRE, 2004).

⁵⁰ Que na verdade trata-se de um mito sem valor de uso, enquanto ferramenta analítica para as ciências sociais, mas que descreve um discurso produzido na sociedade que circunscreve a realidade dos *guetos*.

⁵¹ Este grupo (a *underclass*) seria reconhecido por um conjunto de características estreitamente interconectadas de forma desordenada e que designariam um tipo de comportamento patológico e destrutivo: uma sexualidade descontrolada, famílias dirigidas por mulheres, altas taxas de fracasso escolar, consumo e tráfico de drogas, propensão ao crime violento, permanente dependência da ajuda pública, desemprego endêmico, etc (WACQUANT, 2010, p. 63).

cidade de São Paulo e as transformações do espaço urbano relacionadas aos deslocamentos da centralidade numa dinâmica de conflitos e negociações envolvendo o poder público, o interesse capitalista e o interesse de grupos sociais distintos, ao analisar o projeto de requalificação do centro de São Paulo (o “Viva o Centro”).

Como se vê, a partir deste viés a periferia está relacionada a espacialização da pobreza e toma contornos nítidos através de uma diversificação de representações simbólicas e discursivas potencialmente geradoras de estigmas. Pode se dizer que estas representações se articulam hegemonicamente no âmbito do imaginário popular, mas que também possui a sua ênfase nas análises acadêmicas. O que estas características basicamente ressaltam é um status de definição que provém de fora, ou vem referenciado a partir de fora, numa distinção que ressalta as polarizações dentro de uma lógica hierárquica.

Pretendo superar as definições geográficas e sociológicas do termo, para relativizá-lo do ponto de vista da antropologia. Ambas estabelecem uma lógica hierárquica de classificação. A primeira, acerca do processo de urbanização e a segunda relacionada à estratificação social. A periferia surge desta forma, em referência a uma centralidade urbana e socioeconômica, gerando uma escala de valores precisa e estática. Ela é a inferioridade material e social da cidade. Quero propor uma perspectiva diferente, onde esta periferia pode ser entendida, a despeito de sua marginalidade, como fenômeno que constitui a cidade de forma criativa numa lógica de dispersão própria, “autônoma” no jogo de negociações entre os atores sociais. Para isso, a lógica dialética de Lefebvre (2001; 2008) pode ser um instrumental interessante para relativizar a ideia de urbanidade. O urbano como objeto virtual entendido numa relação dialética com a produção mercadológica do espaço na cidade pode apontar para poéticas da apropriação do espaço que subvertem a lógica dominante da padronização e homogeneização (habitar x habitat). A forma social do urbano tem a ver com o habitar, e este está relacionado a produção criativa, subjetiva e à simultaneidade da diferença. Por mais paradoxal que possa parecer, nesse sentido, o modelo autoconstruído da periferia pode

ressaltar uma *autopoiesis*⁵² característica do habitar. Dessa forma não há distinções tão marcadas assim entre o centro e a periferia. Ambos contêm a potencialidade para o urbano e podem ser ou não, urbanos, em alguma medida.

Não trata-se de descartar toda a lógica anterior, mas de entendê-la como insuficiente para o tipo de estudo que pretendo desenvolver, que quer antes de mais nada, compreender a periferia como um contexto sociocultural criativo, produtor de lógicas internas próprias, não necessariamente referenciadas num elemento externo. A periferia foi sendo contra-inventada a partir do centro num esforço dialético para convencionalizar o seu sentido “invocando uma causalidade linear” (WAGNER, 2010, p. 96). Mas o termo, em boa medida, também foi sendo estendido, (re)inventado, para adquirir outros sentidos, que por sua vez, de acordo com nossa tendência coletivizante, foi sendo novamente convencionalizado pela lógica racionalista. O papel que espero assumir é o de contribuir para a contínua expansão do símbolo num sentido que o oriente para os movimentos específicos que formam o modo criativo do habitar na periferia, e este, implicado no “habitar da fé”.

Tomo a “periferia” primeiramente como “lugar de criação”, aproximando-a do conceito de “margem” (AGIER, 2011; 2015) num processo de “fazer-cidade” e, que pode, ou não, em algum nível, romper com o conjunto explicativo que a define de fora. Ela será a minha “muleta” para o lugar social do fenômeno religioso que pretendo compreender. Uma “muleta” derivativa, ajustável e estabilizada para um nível que auxilie na minha invenção cultural do pentecostalismo no contexto urbano.

⁵² A inspiração para aproveitar este termo no conjunto de minha invenção vem de Maturana (1980), um biólogo ousado que soube pensar nas questões sociais. Assumo sua teoria, porém, mais como subsídio metafórico do que com um compromisso efetivo com as suas implicações, e também porque parece divertido reportar-se a uma tradição sócio-antropológica afeita a metáforas biológicas.

2.4 Pentecostalismo no Brasil

O Pentecostalismo é um fenômeno religioso tipicamente urbano e o contexto dos estudos em torno do seu movimento geralmente se correlacionam com a temática do desenvolvimento urbano das cidades. A tênue relação que a religiosidade pentecostal desenvolve com o tecido urbano tem a ver, entre outras, com as peculiaridades do processo de urbanização no Brasil, e aponta desta maneira, de forma especial para a sua expansão na periferia urbana, entendida como espaço social de vulnerabilidade socioeconômica e civil (KOWARICK, 2009). Essa complexa relação entre urbanidade e religiosidade define um ponto fundamental para o estudo que pretendo sobre o pentecostalismo. É essa relação que interessa, e, até certo ponto, desejo vislumbrar outras possibilidades de compreendê-la.

Estamos falando de uma manifestação religiosa urbana, que difere radicalmente do paroquialismo religioso rural, que caracteriza melhor outras vertentes do cristianismo (como o catolicismo e o luteranismo, por exemplo). Esse aspecto que revela certa indissociabilidade analítica pode produzir os contornos específicos pelos quais se constitui e se expande o Pentecostalismo. Ao assumir essa “simbiose” entre o urbano e o pentecostal, não pretendo exercer, no entanto, nenhum controle teórico que impossibilite o reconhecimento de comunidades pentecostais em espaços rurais ou o potencial religioso criativo no Pentecostalismo para a existência de tal fenômeno, mas somente destacar que, via de regra, o referido movimento religioso se atém ao contexto da cidade e, a partir dessa realidade geral, pretendo dar especial atenção a um espaço específico dentro do tecido urbano: a periferia.

O fenômeno urbano no Brasil está associado a um processo de crescimento desordenado constituidor de áreas periféricas sem infraestrutura, produzindo um espaço social de pobreza e exclusão. O mote desenvolvimentista do século XX não se preocupou com políticas públicas de assistência a população que migrava para trabalhar na cidade. A pobreza cresceu junto com a urbanização a ponto de tornar-se a própria urbanidade um pólo da pobreza – a periferia no pólo (SANTOS, 2008). Sendo assim, o pentecostalismo no contexto da urbanização brasileira estabelece uma relação peculiar com a urbanidade, entre outras coisas, porque essa se torna um fator

gerador de pobreza⁵³. Aparece aqui um dos elementos acionados pela teoria sociológica⁵⁴ para explicar a expansão do pentecostalismo como um dispositivo “nomizador”⁵⁵ frente à anomia social provocada pelo desajuste socioeconômico e cultural das camadas pobres da população em relação a uma sociedade em transformação.

As mazelas da sociedade em processo de transformação urbana, no escopo da teoria sociológica, foi sendo assinalada de dentro da dicotomia clássica – tradicional x moderno – num processo linear de desenvolvimento que conformava o pentecostalismo como um dos agentes mediadores da transformação⁵⁶ num contexto de mudanças socioeconômicas e culturais. Nessa direção o pentecostalismo, por certa perspectiva analítica funcionalista, desenvolvida no Brasil especialmente por Camargo (1973), foi entendido numa relação estreita com os processos de industrialização, migração e urbanização constituintes dos grandes centros urbanos. Sobre essa tendência recaía a tentativa de explicar a expansão do pentecostalismo como uma resposta funcional a processos de anomia social resultantes da passagem de uma sociedade agrária e tradicional para uma sociedade urbana e moderna. As comunidades pentecostais seriam entendidas como um “mecanismo transitório” de integração social, enquanto que os problemas da urbanização potencializariam o surgimento de comunidades religiosas de refúgio.

Outras abordagens teóricas surgiram como crítica a teoria sociológica funcionalista, como a perspectiva marxista de Rolim (1985) que propunha uma compreensão do fenômeno pentecostal a partir da luta de classes. Disso

⁵³ Para verificar a correlação entre pentecostalismo e pobreza, ver as pesquisas mencionadas por Mariano (1999, p. 11-12): “61% dos pentecostais recebiam até dois salários mínimos, 29% entre dois e cinco e apenas 10% ganhavam mais de cinco salários; 42% tinham menos de quatro anos de escolaridade, 35% entre cinco e oito e 23% nove anos ou mais de formação escolar (FERNADES, 1996 apud Mariano, 1999) [...] comparados aos adeptos de outras religiões, eles possuíam o maior contingente de analfabetos (11,2%) e o de pessoas que cursaram até o primeiro grau (68,3%), o maior número de trabalhadores que recebiam até dois salários mínimos (33,3%), taxa de desempregados acima da média nacional (8,2%), a maior proporção de ocupados como trabalhadores por conta própria irregulares (27,2%) e taxa de pardos (34,3%) e negros (11,1%) inferior somente a dos cultos afro-brasileiros [...]” (PIERUCCI E PRANDI, 1996 apud MARIANO, 1999).

⁵⁴ Para um balanço das principais teorias sociológicas relacionadas ao crescimento do pentecostalismo no Brasil, ver Mariano (2011).

⁵⁵ De acordo com o conceito de “nomos” de Berger (1985, p. 32). “Nomos” é derivado do conceito durkheimiano de “anomia” e refere-se a atividade ordenadora do ser humano na construção do mundo.

⁵⁶ Enfatizando a sua tendência para a acomodação à sociabilidade urbana e moderna (WILLEMS, 1967), ou a reconstrução de valores tradicionais (D’EPINAY, 1970), ou mesmo numa relação mais complexa e contraditória onde o pentecostalismo tanto demonstrava sinais de tradicionalidade quanto de modernidade ao mesmo tempo (CAMARGO, 1973).

decorre que o pentecostalismo se expandiria como uma proposta religiosa que se ajustaria aos interesses das classes pobres. Ele seria determinado por uma situação social específica – a luta de classes – numa relação que articularia interesses religiosos e não religiosos, pelo fato de que as raízes dos interesses dos destinatários na produção religiosa seriam, antes de mais nada, de origem social. Enquanto que a teoria funcionalista postulava um pentecostalismo como resposta a um problema de integração social sob um viés organicista (e modernizante) de sociedade, a perspectiva de Rolim abordava o fenômeno religioso pentecostal como uma resposta à indigência social provocada pela sociedade capitalista, numa visão macroestrutural delineada pelo conflito de classes através do aspecto político e econômico.

Mariano (2011) cita outros críticos da teoria funcionalista, sendo um deles o antropólogo holandês André Droogers (DROOGERS, 1992) que propõe uma “abordagem eclética” das principais teorias sobre o crescimento pentecostal, numa tentativa mediadora entre as perspectivas teóricas distintas. Mariano ainda ressalta, apesar do conjunto de críticas efetuadas nos anos 1970 e 1980, um retorno de alguns aspectos da teoria funcionalista nos anos 1990 por pesquisadores estrangeiros (MARIANO, 2011, p. 21), assim como o surgimento de uma nova alternativa heurística para a análise do crescimento pentecostal: o paradigma da escolha racional, do qual um dos principais defensores na América Latina é Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 2008). Os proponentes desta teoria focam na investigação da oferta religiosa e nos graus de regulação estatal da religião que interferem no nível de pluralismo religioso, dando especial atenção aos procedimentos internos de autopromoção e venda dos produtos religiosos pelas instituições, numa dinâmica clientelista com seus consumidores.

Como se pode notar, grande parte da reflexão sobre o crescimento do pentecostalismo no Brasil está amarrada a pressupostos clássicos da teoria sociológica moderna, tanto à funcionalista, quanto à marxista e weberiana, evidenciando muito claramente os contornos ideológicos que cerceiam as preocupações intelectuais dos pesquisadores⁵⁷. Elas estabelecem uma certa teleologia da modernidade, na qual o protestantismo, à moda weberiana, é um dos principais fatores para o seu desenvolvimento. Assim, o pentecostalismo é

⁵⁷ Um exemplo disso pode ser visto no “Racismo científico” identificado por Jessé Souza como um elemento constituinte da sociologia moderna (SOUZA, 1994).

encarado no interior de uma lógica que o articula como fator que, ora promove a modernização da sociedade, ora não, num paralelismo estreito com os efeitos do protestantismo ascético na Europa (WEBER, 2001).

Outra abordagem sobre o pentecostalismo busca empreender uma sociologia histórica do fenômeno (FRESTON, 1994). O pentecostalismo brasileiro normalmente é vinculado ao movimento surgido nos Estados Unidos na cidade de Los Angeles em 1906 com a figura de William Seymour, de acordo com uma narrativa bastante evocada⁵⁸. A característica mais acentuada do movimento era o “batismo com o Espírito Santo”, o fenômeno da “glossolalia” e a expectativa eminente da volta de Cristo. Com o tempo, com a não concretização do advento, a elaboração doutrinária da glossolalia adquire um aspecto central na teologia e liturgia pentecostais, tornando-se a principal marca do movimento. Antes de chegar no Brasil, algumas formas de “proto-pentecostalismo”, como “casos protestantes de iluminismo religioso” e “movimentos messiânicos” (FRESTON, 1994, p. 73; ROLIM, 1985, p. 67) prepararam o ambiente nacional para o movimento estadunidense, que chegou aqui através de imigrantes europeus convertidos ao pentecostalismo nos Estados Unidos.

De acordo com Freston (1994) o movimento pentecostal no Brasil pode ser dividido em “três ondas”⁵⁹. Segundo o autor a literatura até então desenvolvida sobre o pentecostalismo deixaria escapar a evolução histórica do movimento. Seu estudo, nesse sentido, visa dar um entendimento diacrônico frente a ênfase sincrônica recorrente.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) [...] A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e

⁵⁸ Embora haja também algumas ressalvas sobre tomar o evento da “Azusa Street Mission” como as origens próximas do pentecostalismo brasileiro. Segundo Rolim (1985, p. 68-69) há uma distinção precisa (racial) no que se refere à orientação política do movimento pentecostal inicialmente liderado por negros nos Estados Unidos e as primeiras igrejas pentecostais brasileiras. A fragmentação do movimento foi se dando juntamente com a separação racial na formação de grupos independentes separados por querelas doutrinárias (FRESTON, 1994, p. 74). As primeiras igrejas pentecostais brasileiras surgiram de missões empreendidas por imigrantes europeus que se converteram ao pentecostalismo nos Estados Unidos já num contexto de expansão do movimento entre diversas etnias, implantando entre nós uma experiência pentecostal desenvolvida nos grupos brancos estadunidenses, não originária, e marcada pela separação entre o religioso e o social (ROLIM, 1985, p. 41).

⁵⁹ Um entendimento derivado da metáfora empregada por David Martin que analisa a dissidência protestante em três ondas – calvinista, metodista e pentecostal (FRESTON, 1994, p. 67).

três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca. (FRESTON, 1994, p. 71).

Podemos verificar que o pentecostalismo é um movimento religioso pluralizado. Vem da tradição protestante de constantes rupturas internas, num fluxo de grande fragmentação e dispersão denominacionalista. Na literatura acadêmica comumente se aceita o corte histórico-institucional de Freston separando-o em “três ondas”. A primeira onda seria o pentecostalismo clássico (1910), a segunda onda, um pentecostalismo mais dinamizado com a sociedade (1950) e a terceira onda, surge um pentecostalismo televisivo, de massas, com grande ênfase na teologia da prosperidade (final dos anos 1970). É possível observar em autores consultados que há outras possibilidades de classificação para o pentecostalismo de “terceira onda” de Paul Freston: Pentecostalismo autônomo (BITTENCOURT, 1994), Neopentecostalismo (MARIANO, 1999), e Transpentecostalismo (MORAES, 2010). Sendo este último, não exatamente uma categoria classificatória, mas um termo crítico gerado a partir da dificuldade de definir de forma estanque um segmento religioso que desenvolve intensas trocas com os outros segmentos pentecostais. De acordo com Moraes tem-se evidenciado intensa troca entre os diferentes segmentos do Pentecostalismo no Brasil, uma vez que tem havido a convivência no tempo e no espaço das igrejas das três ondas. Nesse sentido, afirma este autor, “Neopentecostalismo” torna-se um conceito obstáculo para compreender essas transformações, enrijecendo as análises do comportamento religioso na atualidade.

Considerando a ressalva acerca de um possível anacronismo que a classificação das três ondas possa implicar, não levarei a cabo nenhuma caracterização específica a título de definição de grupo. Os rótulos serão deixados de lado, e acessados, se for necessário, como planos de referência. De forma geral os grupos pesquisados serão identificados como de vertente pentecostal. Tem-se em vista compreender as dinâmicas internas dos grupos religiosos sem situá-los *a priori* dentro de alguma designação demasiado

delimitante, mas assumindo a constituição dos grupos dentro de um processo maior de justaposição de sistemas simbólicos, onde outras tradições religiosas e culturais estão em jogo, além dos pentecostalismos.

No conjunto teórico das iniciativas que construíram algum conhecimento acerca do pentecostalismo como fenômeno social, podemos verificar distintas tradições sociológicas. No que cabe a mim, de acordo com os meus objetivos, vou percorrer alguns caminhos e levantar possibilidades de articulação com aspectos que encontram algum contato com os dados de minha pesquisa. Não pretendo aderir a nenhuma filiação intelectual, mas com liberdade e com alguma licença poética, pretendo inventar para mim algum entendimento sobre o pentecostalismo a partir dos contextos teóricos já produzidos – que não deixam de ser contextos simbólicos que articulam e arrogam algum grau de nominação e legitimidade sobre a realidade. A partir do que prefigura Wagner (2010), meu projeto tem a ver com a dialética da transformação cultural, onde procuro produzir cultura (antropológica) a partir de outros referenciais simbólicos (teóricos). No que segue, ainda vou tecer algumas considerações sobre a contribuição de um clássico da sociologia da religião: “As formas elementares [...]” de Durkheim (1989).

No caso do Neopentecostalismo (MARIANO, 1999), pode parecer embaraçoso seguir o holismo metodológico de Durkheim, especialmente por este se tratar de um grupo religioso ramificado do Protestantismo, cuja dimensão individualizada e privada da fé é marcante desde sua gênese nos tempos da Reforma. Isso ainda se reforçaria através de uma relação de ruptura e descontinuidade verificada neste segmento, que produz uma grande mobilidade religiosa e fragmentação coletiva em prol dos interesses individuais. Os aspectos individualizantes da religião estariam de acordo com o individualismo subjetivo da sociedade de consumo capitalista, proporcionando relações específicas da religiosidade com o dinheiro e o mercado, ressaltando a esta uma característica mercadológica. Aqui poderia ainda se explorar as relações da ética religiosa com o capitalismo à semelhança de Weber (2001) e delinear as relações do Neopentecostalismo com o dinheiro e o capitalismo, como alguns outros autores⁶⁰ já o fizeram.

⁶⁰ Cito apenas alguns: “Neopentecostalismo: dinheiro e magia” (ORO, 2001); “O Neopentecostalismo e o novo espírito do capitalismo na modernidade periférica” (TORRES, 2007); “Neopentecostalismo na mentalidade do povo brasileiro: um deslocamento da fé para o mercado” (PASSOS, 2009);

Uma breve olhada em dados etnográficos⁶¹ de cultos em igrejas de vertente pentecostal já seria o suficiente para colher a impressão geral de exaltação e excitação comunitária que os rituais da liturgia produzem, fazendo uma conexão rápida com o caráter *dinamogênico* que Durkheim diz ser essencial a qualquer religião. O culto pentecostal, em certo sentido, cumpre as funções de produção de forças *sui generis* e de *efervescência* elaboradas nos termos da teoria durkheimiana. Ele é repleto de carga emocional. As pessoas se sentem fortalecidas e consoladas em suas necessidades. A representação simbólica da força divina (o Espírito Santo) concede “dons”, produz estados proféticos de proclamação de bênçãos e vitórias sobre os problemas da vida. A liturgia, os elementos cúlticos e o discurso são orientados para a produção de uma sensação de “*poder mais*”, pelo menos naquele instante eufórico de excitação emocional no meio da comunidade, onde de fato se acredita estar em contato de forma muito especial com o sagrado. Em outras palavras, o que Durkheim afirma:

Quando o fiel está no estado religioso, ele se sente em contato com forças que apresentam as duas características seguintes: elas o dominam e elas o sustentam. Ele sente que elas são superiores àquelas das quais ele dispõe ordinariamente, mas, ao mesmo tempo, ele tem a impressão de que participa desta superioridade. Ele pode mais. (DURKHEIM, 2012, p. 31).

Essa característica de “empoderamento” no sentido religioso, pode muito bem ser ressaltada no contexto social da periferia por causa das intempéries da vida urbana. “*Viver em risco*” no contexto de vulnerabilidade socioeconômica e civil (KOWARICK, 2009), pode ser uma situação propícia para a produção de discursos simbólicos de superação e auto-afirmação frente à pobreza. Diante da falta de possibilidades socioeconômicas para sobrepor-se aos dilemas da periferia, o indivíduo recorre a religiosidade, e esta, invariavelmente, ligada a uma coletividade que desfruta de bens simbólicos comuns, produzindo relações de mutualidade.

“Neopentecostalismo, dinheiro, dádiva e representação social do divino” (SILVA, 2008); “Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal” (SILVA, 2009); “O misticismo do cálculo e a ascese consumista – razão e fé no ‘crer sem pertencer’ e no Neopentecostalismo” (TOTARO, 2010).

⁶¹ Para exemplificar destaco um recorte de meu diário de campo referente a observação etnográfica realizada em 1º de julho de 2014, a partir das 19:30h, em culto de uma igreja pentecostal do bairro Getúlio Vargas em Pelotas/RS: “[...] uma das ‘irmãs’ que ministrava o louvor parece entrar em êxtase, tal é a forma fervorosa com que canta e ora com o microfone. Chega ao ponto de manifestar o ‘dom de línguas’ enquanto canta e anda de um lado ao outro do altar. Em certo momento ela desce até o público, nesse mesmo espírito de êxtase e impõe as mãos sobre algumas pessoas sentadas, orando e ordenando a cura sobre elas. Toda a comunidade parece estar envolvida nesse mesmo ‘climax espiritual’ [...]”

Mariano (1999) sobre a preferência das camadas pobres ao pentecostalismo afirma:

Com o propósito de superar precárias condições de existência, organizar a vida, encontrar sentido, alento e esperança diante de situação tão desesperadora, os estratos mais pobres, mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, isto é, os mais marginalizados – distantes do catolicismo oficial, alheios a sindicatos, desconfiados de partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos – têm optado voluntária e preferencialmente pelas igrejas pentecostais. Nelas, encontram receptividade, apoio terapêutico-espiritual e, em alguns casos, solidariedade material. (MARIANO, 1999, p. 12).

Essa preferência dos mais pobres pelas igrejas de vertente pentecostal, indiscutivelmente ligada, *também* (sem cair num reducionismo funcionalista), às condições socioeconômicas, sublinha, antes de tudo, a correlação existente entre o caráter prático da religião (num sentido durkheimiano) e as implicações concretas da vida no cotidiano. A religiosidade serve para organizar e harmonizar a vida social “caótica” da periferia. Sendo inclusive uma ferramenta de combate a estados de *anomia* social, resultados de uma sociedade fragmentada pelos processos de transformação urbana. Mariano menciona também, na conclusão de sua pesquisa que

[...] o pentecostalismo recriaria modalidades de contato primário existentes na sociedade tradicional, firmaria laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentivaria o auxílio mútuo, promoveria ampla participação do fiel nos cultos e ressocializaria, reorientando sua conduta, seus valores e sua interpretação de mundo conforme os estritos preceitos bíblicos. (MARIANO, 1999, p. 225).

Uma consciência moral coletiva é desenvolvida de acordo com uma tradição (religiosa e bíblica) que molda as consciências individuais, a ponto de se verificar mudanças muito pontuais e visíveis no comportamento individual⁶², promovendo uma coesão coletiva de acordo com o conceito durkheimiano de solidariedade social. Também seria correto afirmar a natureza fragmentária dos movimentos religiosos pentecostais, não raramente marcados por cisões, ocasionadas, entretanto, por contestações à aspectos da tradição e por disputas internas de poder com os portadores dos recursos simbólicos. Não

⁶² Exemplos característicos disso, e que traduzem alguma verdade genérica, estão representados naquele, pode-se dizer, estereótipo de crente pentecostal já sedimentado no imaginário social: mulher de saia (ou homem de terno), de postura recatada, sem vícios e resistente a certas novidades do “mundo”.

obstante, esse fenômeno de cisão dentro das comunidades pentecostais, não seria totalmente contraditório à aplicação do conceito de coesão coletiva, uma vez que, normalmente a cisão desencadeia um processo que culmina novamente em outro agrupamento coletivo, segundo o qual se poderá analisar de acordo com o mesmo referencial conceitual durkheimiano.

Mesmo que de forma mais acentuada ainda no Neopentecostalismo a fé assuma uma função singularmente individual e subjetiva, quase que comparável a moeda de troca para produtos espirituais no âmbito das necessidades pessoais, ainda assim ela é também produto de uma ação coletiva e se manifesta “poderosa” no seio da reunião comunitária. O crente pode estar desenraizado das tradições das denominações pentecostais, pode ter se convertido individualmente, podendo inclusive migrar para outra religião de acordo com as suas vontades pessoais, porém, dificilmente negará a importância experiencial da fé coletiva; a isto ele estará invariavelmente ligado, embora deslocando-se de um grupo para outro eventualmente. Poderíamos propor aqui uma espécie de coesão coletiva de natureza flutuante ou aberta, onde as relações dos indivíduos se definem não de maneira estanque em relação ao coletivo. Em sociedades abertas, não seria talvez essa a oportunidade de exercer um pouco de criatividade conceitual e recriar possibilidades para o método sociológico de Durkheim?

Em relação as categorias “*sagrado*” e “*profano*” poderíamos tecer mais alguns pontos de contato interessantes. Não precisamos seguir o expediente universalista, como o fez Durkheim. Antes, analisaríamos as categorias como um instrumental em abordagens situacionais. Nesse ponto deveríamos situar a vertente pentecostal, e distingui-la através dessas categorias, dentro do próprio Cristianismo como um todo.

O Cristianismo é uma religião plural e seus nuances possibilitam abordagens variáveis em relação a posturas teórico-metodológicas. De um ponto de vista originário, a tradicional dicotomia humana (corpo e alma) da qual Durkheim vai usar como ponto de referência para a sua explicação sociológica da dualidade da natureza humana (DURKHEIM, 2012), se refere em primeira instância, não à cultura judaica de onde o Cristianismo surgiu, mas do universo da cultura helênica, onde a igreja primitiva se desenvolveu, absorvendo-a de forma determinante para a construção do seu universo religioso-simbólico. Um

ponto de ruptura (ou de enfraquecimento) dessa concepção dicotômica do mundo foi a Reforma Protestante do século XVI que, de certa forma, imergido no clima intelectual da Renascença, consistiu num retorno “às origens”, ou, “às fontes” do Cristianismo. No Protestantismo, como bem analisou Weber (2001), há uma relação de continuidade entre o sagrado e o profano (a isso ele chamou *ascese intra mundo*) que, levadas às últimas conseqüências, resultaria numa destituição do caráter profano do mundo. O crente, através dos mandatos divinos (Weber destaca o trabalho) sacralizaria as “coisas” do mundo. Isso de acordo com uma visão teológica otimista resultaria num entendimento menos dicotomizado da realidade. Por outro lado, numa visão teológica mais pessimista e conservadora, o inverso resultaria como profanação do sagrado através de um entendimento negativo do processo de secularização.

A concepção dicotomizada de mundo nos Pentecostalismos⁶³ se mostrará bem marcada no que se refere ao sagrado e profano (as coisas de Deus e as coisas do mundo). O discurso simbólico da religião pautado por esse dualismo, organiza a visão de mundo mapeando a realidade social do espaço. Sabendo disso, poderia se analisar no estender da vida prática dos crentes onde aparecem a dicotomia como estruturadora da vida. Poderíamos dialogar com as categorias espaciais de Magnani (2012) articulando *circuitos* e *pedaços* de características, ora sagradas, ora profanas, dependendo dos sentidos que vão sendo atribuídos numa ligação estreita com a trajetória de vida dos sujeitos. Considerar a forma como estes se relacionam com o espaço ajudaria a problematizar as concepções acerca da realidade socioeconômica e as possíveis razões pelas quais o modo como vivem justifica as relações com o espaço.

Também poderíamos nos questionar sobre as correlações entre o discurso simbólico dualista e a pobreza. Em que medida um interfere ou, até mesmo, retroalimenta o outro? Não seria uma hipótese razoável, considerar aqui, o Pentecostalismo, com sua espiritualidade mágica, emocionalista e de ruptura com as “coisas” do mundo, como um tipo de espiritualidade, em certo sentido, antitética ao Protestantismo racionalista, do ascetismo intramundano e

⁶³ Para evitar confusões e ambigüidades, usamos o termo no plural para nos referirmos às *três ondas* (FREESTON, 1994). Seria interessante analisar também se há progresso ou compreensões distintas das ideias sagrado e profano entre as três ondas.

impulsionador do desenvolvimento econômico? Diferentemente das teorias sociológicas funcionalistas, intuiríamos aqui uma relação mais complexa entre a pobreza e o Pentecostalismo, do que aquela onde a religião se torna mero escape existencial para a situação de pobreza. Deste modo, acreditaríamos estar desenvolvendo um trabalho de viés mais antropológico, considerando as especificidades internas do universo simbólico pentecostal e as suas relações com o mundo.

Depois desse passeio teórico que incluiu algumas abordagens sobre o pentecostalismo, além de uma singela revisão de um clássico, quero empreender uma atitude mais propositiva acerca do que levarei em conta ao tratar do fenômeno pentecostal na periferia. Seguindo a tendência antropológica de crítica aos modelos explicativos externos que situam o pentecostalismo como produto de processos macroestruturais, como na perspectiva funcionalista e marxista, quero propor um entendimento que valorize o fenômeno religioso enquanto motivação criativa. Nisso estabeleço uma diferenciação também com a teoria da escolha racional que, embora enfoque em processos internos, o faz por uma via – a mercadológica – que não vai ao encontro dos meus propósitos. Quero construir um entendimento sobre o pentecostalismo que enfatize o seu valor e as suas relações, não enquanto moeda de troca, mas como fenômeno criativo, que encontra nas contingências sociais e culturais fatores de potência para a invenção e reinvenção de suas práticas e discursos.

3 Pentecostalismo e periferia

Nesta parte pretendo trabalhar na caracterização do campo empírico, trazendo dados para a constituição de uma ideia geral acerca dos bairros, e depois para uma visão panorâmica do pentecostalismo dentro dos bairros. Vou realizando esses objetivos gradualmente até formar uma composição geral e ampliada do campo, para então posteriormente, na parte seguinte, situar novamente o estudo sobre duas igrejas específicas. Quero introduzir o assunto dos bairros com um breve relato de campo proveniente de um exercício de observação flutuante, ilustrando com algumas imagens.

Caminhando pelos bairros:

[...] Pus-me a caminho sem direção definida, abri os sentidos e deixei o olhar correr solto por aí. O som da periferia à tarde em dia de semana é uma mescla de crianças brincando, cachorros latindo e música tocando. Funk e música gospel são a trilha sonora mais recorrente. Crianças brincam de pular esgoto à céu aberto, de bolinha de gude, jogam “taco” nas ruas, e jogam bola nos terrenos baldios no interior do bairro. A população de cachorros impressiona. Há não poucas casas com mais de quatro cães nos pátios, além de muitos perambulando pelas ruas, alguns mal cuidados e visivelmente doentes.

Desvio os passos, ziguezagueando pela rua esburacada de chão batido. A rua com seus buracos, seu esgoto aberto às margens, com cachorros sarnentos a perambular e crianças descalças a correr, comove, de certa forma, os sentidos. Há uma estética rude nessas imagens (esteriotipada, digamos), mas que revela ao olhar mais atento sutilezas de um modo de vida aparentemente não muito percebido. Por essa mesma rua passam correndo crianças rindo e fazendo farra. Uma mãe levando pela mão o filho para a escola, uma moça desfilando com ares de “princesinha da vila” diante dos meninos na esquina. Até mesmo os cachorros brincam como crianças.



Figura 1 - Antenas de TV no bairro Pestano.
Fonte: do autor, 2017.

Chama-me a atenção a quantidade de antenas de TV a cabo nas casas. Há muitas casas simples, com paredes de tijolo à vista, sem reboco, com duas e até três antenas dessas. Também o lixo jogado ao chão, entulhado em esquinas e espalhado pelas margens e esgotos, prendem a minha atenção. Olhar as casas aglomeradas de forma desordenada e o lixo coloridamente compondo o cenário me remete a ideia de “caos” na cidade. Porém, como o pesquisador do cemitério no texto de Colette Pétonnet (PÉTONNET, 2009), sinto-me também traindo o método, nesse caso, ao permitir que minha atenção seja conduzida e impelida a cada movimento de acordo com disposições aprioristicamente definidas. A periferia não é só desordem (isso é quase um juízo moral!). Meu olhar quer filtrar a percepção. Ao mesmo tempo em que “flutuar” sobre o campo de pesquisa pode trazer certo alívio para aquela tradicional aflição do antropólogo de “correr atrás” dos dados, por outro lado, estar por aí a vagar supostamente sem “filtro” exige também um constante esforço de policiamento interno. Tentativa de conter aquele inevitável impulso

controlador que nos acomete de vez em quando. Surge aí um paradoxo existencial: controlar-se para não controlar.



Figura 2 - Casas no bairro Pestano.
Fonte: do autor, 2017.

A rua sem dúvida se apresenta como o lugar do inesperado, do não programado. Chegando perto do pontilhão que divide a vila (do outro lado vira bairro Getúlio Vargas), encontro uma turma de meninos carregando uma bola de futebol. Eram os mesmos que agora a pouco havia visto jogando bola em algum outro canto da vila. Ao passar por eles pergunto: “Acabou o futebol?” Eram uns seis garotos, aparentando ter no máximo doze anos. Com a energia e a disposição características da infância que está sempre procurando uma nova brincadeira, eles respondem: “Não tio, tamo procurando outro campinho pra jogar!” Sem mesmo parar para responder eles seguem, iniciando a partir dali uma corrida até outro lugar mais adequado para jogar. Isso me fez pensar nos “campinhos” – provavelmente existem lugares preferidos, ou mesmo mais disputados, para jogar bola. Observando esses lugares onde a molecada brinca, pode-se perceber a variabilidade nas condições do local onde se joga.

Existem “campinhos” com e sem traves de madeira, com menos grama, com falhas, perto demais da valeta, onde os cavalos pastam perto, mais ou menos planos, com elevações, etc. Mas nada impede a brincadeira. Até a rua vira campinho de futebol.



Figura 3 - Campo de futebol no bairro Getúlio Vargas.
Fonte: do autor, 2017.

É curioso andar por um espaço urbano e notar elementos da paisagem rural. Cavalos, campos, charretes e passarinhos voando. O bairro é uma mescla entre dois mundos e estilos de vida diferentes. As pessoas parecem mesmo combinar um estilo de vida urbano com o rural. Um senhor tocando uma charrete passa carregando uma mulher que segura um colchão (desses de cama box) na parte de trás da charrete, na qual por sua vez, também leva uma plaquinha com a inscrição: “Faço frete”. Em outro momento vejo um menino montado à cavalo puxando outro cavalo por uma corda. Os meninos aqui sabem montar cavalo além de jogar bola e vídeo-game. Existem muitos cavalos soltos andando pelas ruas, atravessando os campos. Isso é estranho! Quem são os donos desses cavalos? Porque andam soltos? Seriam à semelhança dos cachorros, cavalos de rua? Acho pouco provável, alguma

razão há para os donos não se preocuparem com o roubo ou outros inconvenientes que essa situação poderia gerar.



Figura 4 - Casa e animais no bairro Getúlio Vargas.
Fonte: do autor, 2017.

Em uma rua atrás de uma creche recentemente construída pelo governo federal, caminho em direção a quadra de esportes do CRAS do bairro (Centro de Referência em Assistência Social). Ali há uma área coberta. As pessoas costumam chamá-la de ginásio da escola Santa Irene, por que fica ali ao lado, mas na verdade essa estrutura pertence ao CRAS. Gasto alguns minutos olhando para as pichações nas paredes, para o tênis pendurado no telhado, para as declarações de amor inscritas nas vigas... Nesse espaço acontece uma oficina de grafite. Fico sabendo disso depois de notar que dois jovens grafitavam ali. Ao trocar algumas palavras com um deles que se apresentou como colaborador do CRAS, soube que aquela oficina acontecia há algum tempo. Ele auxiliava um outro rapaz que trabalhava numa das paredes do prédio, enquanto uma criança olhava. Ao sair dali segui pela rua meu rumo incerto. A periferia tem muitos caminhos para a apreensão de sua “fala”. E aquelas pichações que observei de certo modo me pareceram muito autênticas

para testemunhar a vida do bairro, ao contrário do grafite “alienígena” da oficina. [...]



Figura 5 - Rua no bairro Getúlio Vargas.
Fonte: do autor, 2017.

3.1 Os bairros Pestano e Getúlio Vargas

Pestano e Getúlio Vargas são dois sub-bairros⁶⁴ que fazem parte do bairro chamado Três Vendas, localizado ao norte da cidade de Pelotas, estando situados dentro de uma área classificada como “rururbana”⁶⁵, de acordo com o III Plano Diretor Municipal (2008). Fazem parte, juntamente com outros sub-bairros, de uma grande área do município que preserva no interior do espaço da cidade, áreas rurais de produção agrícola. As Três Vendas

⁶⁴ Apesar desta nomenclatura usual, me refiro às localidades como bairros por causa de uma opção antropológicamente orientada. “Bairro”, assim como “vila” são as categorias êmicas para a identificação dos territórios na narrativa local. “Sub-bairro” é uma designação institucional relativa ao ordenamento administrativo da cidade.

⁶⁵ De acordo com Pinto e Salamoni (2012), uma categoria normativa que aparece dentro da dinâmica do crescimento urbano de Pelotas e que não pode ser confundida com a definição do termo “rurbano” proposto no Projeto Rurbano de Graziano da Silva (2000). Segundo os autores “rururbano” seria a influência socioespacial do campo sobre a cidade. Já o termo “Rurbano” é marcado pelo sentido da urbanização do rural conforme a mecanização e modernização do campo nos últimos anos.

também é conhecida por ser uma região marcada por expressões culturais de origem alemã e pomerana, através de relações com o espaço, concretizadas a partir de instituições fundadas por imigrantes, que constituem grandes marcos da preservação das tradições culturais⁶⁶. Este grande bairro de Pelotas apresenta, desta forma, características específicas na organização do espaço, relacionadas à constituição sociocultural e ao processo de urbanização, diferenciando-se em alguns aspectos das outras zonas administrativas da cidade.

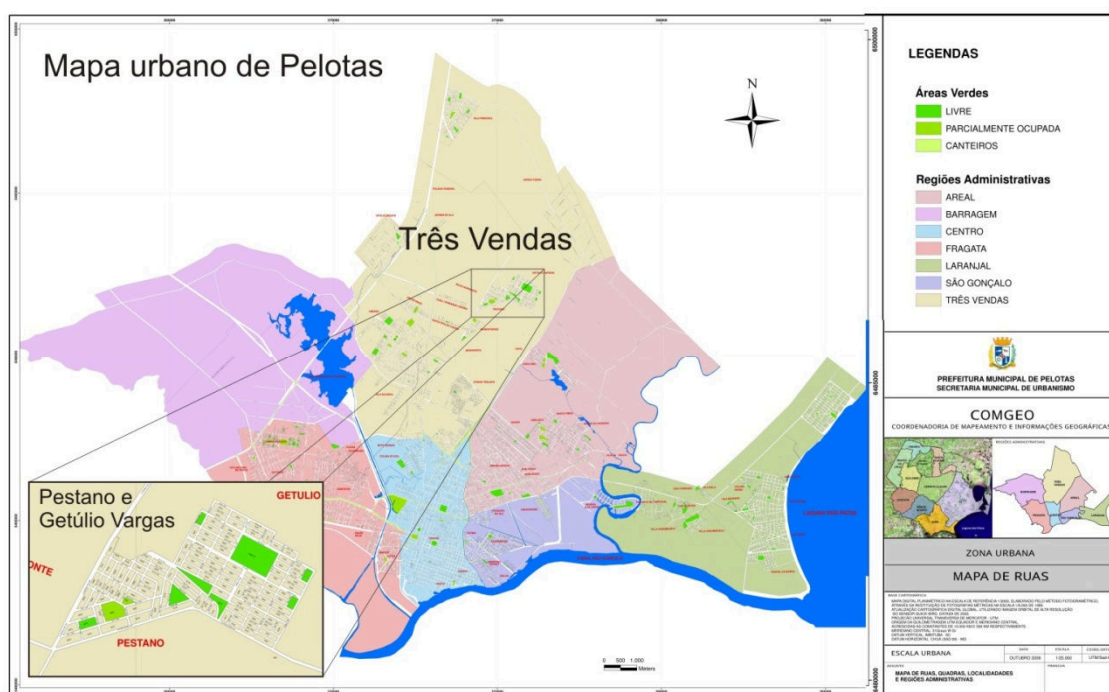


Figura 6 - Mapa urbano de Pelotas.

Fonte: do autor, 2017.

Utilização de base cartográfica disponível em: <http://www.pelotas.com.br/>

Os bairros Pestano e Getúlio Vargas aparecem no interior das Três Vendas de forma peculiar. Não se trata de espaços originalmente colonizados por imigrantes, embora reflita na sua constituição sociocultural a presença de descendentes de alemães. Todavia, os moradores dessas localidades geralmente são porções de uma população de baixa renda que receberam do poder público os lotes para a construção de suas residências. São uma parcela da população que não tinha recurso para comprar o seu próprio terreno em outra área da cidade e que, portanto, foi sendo remanejada para a periferia.

⁶⁶ Como por exemplo: a Sociedade Recreativa XV de Julho, a Escola Sinodal Alfredo Simon e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil "Comunidade Evangélica Martin Lutero."

Deste modo não deixa de evidenciar um contraste socioeconômico e cultural com o contexto maior das Três Vendas. Essa distinção é reforçada simbolicamente, como veremos, a partir de algumas práticas e discursos impressos no imaginário local.

Não há nenhum registro histórico documentado sobre a origem dos bairros. Existem muitos relatos de moradores antigos que convergem para uma mesma associação comum em relação ao surgimento do Pestano. Esta narrativa local é construída em torno da ideia de que a Prefeitura deslocou os habitantes de uma região alagada por causa de uma enchente para aquela área. Segundo informações de um funcionário da Secretaria de Habitação, o Pestano surgiu no primeiro governo do prefeito Irajá Andara Rodrigues (1977-1982) resultado de um processo de remanejamento de moradores da antiga “Vila do Gasômetro” situada às margens do canal São Gonçalo devido às constantes inundações dessa região. A prefeitura então demarcou os lotes e removeu esses moradores para o que hoje é conhecido como Pestano. Esse processo, porém, não foi acompanhado de um efetivo esforço viabilizador das condições de saneamento básico, havendo sinais desta insuficiência até os dias atuais. O bairro Getúlio Vargas foi criado no primeiro mandato do prefeito José Anselmo Rodrigues (1989-1992) e foi loteado de forma semelhante ao Pestano, sem garantias de infra-estrutura básica para os moradores, sendo distribuído inclusive, entre famílias oriundas da zona rural que vieram morar na cidade. Os dois loteamentos são áreas de posse executados pelo município sem regularização fundiária.

A área sobre a qual foram construídos os bairros refere-se a uma matrícula de propriedade do município na qual anteriormente era ocupada, às vezes, de forma irregular e não autorizada para atividades agrícolas como plantações de arroz. Com os bairros Pestano e Getúlio Vargas, a prefeitura foi reordenando a ocupação desse espaço através do loteamento, dando a ele uma finalidade específica de espaço de moradia. Depois de um tempo, em uma das margens do Getúlio Vargas (ao norte, depois da Rua Vinte) iniciou-se um processo de ocupação voluntária e desorganizada, onde pessoas foram fazendo os seus próprios lotes sem autorização da Prefeitura. Esse processo, de conhecimento dos planejadores urbanos, tem demandado novos projetos de reorganização e regularização urbana pela Prefeitura.

Conversando com moradores residentes nas últimas ruas do bairro Getúlio Vargas é possível perceber que as margens do bairro revelam processos de ocupação envolvidos em especulações locais que constroem um discurso acerca da falta de atuação do poder público, entendido como responsável direto pela falta de urbanização do espaço, manifestando uma prática informal de apropriação do espaço que estabelece as suas próprias formas de regulação, legitimidade e transferência de posse. Muitas pessoas ali residentes já não são mais as mesmas que receberam o lote doado pela prefeitura, e sim, pessoas que compraram o terreno dos beneficiados. Desta forma existem terrenos e casas construídas, que já foram ocupadas por diferentes famílias num processo de negociação, compra e venda de imóveis, sem nenhuma regularização ou escritura dos bens. Percorrendo essas margens do bairro pode-se observar também muitas estacas demarcando lotes fora do projeto habitacional da prefeitura, feito por pessoas que pretendem construir a sua casa ou vender o terreno a outrem⁶⁷.

A característica do espaço, institucionalmente denominada “rururbano”, aponta para uma relação campo-cidade produtora de formas sociais específicas. As casas, muitas delas de madeira, às vezes compostas por pedaços irregulares de tábuas, são construídas juntamente com pequenos galpões e galinheiros, para a criação de animais. Os moradores do bairro parecem aproveitar as condições ambientais para construir um estilo de vida rural dentro da cidade. A condição liminar da fronteira do bairro faz surgir práticas sociais híbridas entre o rural e o urbano, assim como um sentido existencial que reserva certa ambiguidade na constituição da identidade territorial.

Os bairros são popularmente conhecidos como áreas de violência urbana, alvos de um imaginário social estigmatizante. Esse discurso “de fora” (que repercute internamente) estabelece a ideia de uma realidade alarmante e ajuda a configurar as relações dos moradores com o contexto externo. Certos serviços à domicílio como a tele-entrega de produtos e a prestação de serviços

⁶⁷ É impossível não traçar um paralelo entre a prática do “tomar posse” de um terreno para ali constituir uma forma de habitar e a temática recorrente da missão pentecostal que articula seus movimentos sob a orientação de um “tomar posse” para Deus, ao constituir formas do viver religioso que ocupa o espaço numa lógica de informalidade semelhante, estabelecendo relações de uso que expressam um direito sobre a cidade que envolve também uma produção de significados religiosos.

específicos são mediados por muitas restrições. Depois de determinado horário limite, geralmente associado ao entardecer, não é possível solicitar alguns tipos desses serviços. A restrição também estabelece limites físicos bem definidos, como o cruzamento da Rua Leopoldo Brod com a Avenida Zeferino Costa. Numa trajetória do centro à periferia, pela Zeferino Costa, depois da Leopoldo Brod é impossível requisitar algum serviço. Essas relações são ainda alimentadas por formas verbais revestidas de humor, bem ao estilo “piada de mau gosto”, gerando um sentido banal e preconceituoso acerca dos bairros: “[...] os do Pestano assaltam os do centro e os do Getúlio Vargas assaltam os do Pestano [...]”; “[...] cuidado para não entrar no ônibus do pestano [...]”; “[...] você mora no Pestano? Então não espere a minha visita [...]”.⁶⁸

A violência é uma questão presente (como qualquer outra), sem dúvida nenhuma. O problema é que ela se torna uma marca definidora do espaço urbano, ofuscando qualquer entendimento mais coerente, projetando as relações sobre a temática da insegurança social. A mídia local, nesse sentido, se presta a um trabalho que intensifica esse imaginário.⁶⁹ A distinção sociocultural efetuada a partir da constituição de uma “cultura de periferia” no meio de uma região colonizada por alemães pode ressaltar as representações da alteridade construídas em processos de diferenciação antagônicos. Esse potencial antagonismo, alimentado por um imaginário de temeridade social, por sua vez, pode também revestir-se com a virtualidade conflitiva das categorias identificatórias de grupo agenciadas no contexto das relações, como classe, etnia, religião, e etc. Falas nativas apontam para essas diferenciações e práticas sociais específicas endossam esses limites.

Esta foi uma breve seção de categorização dos bairros que procurou fazer um recorte espacial, localizando-os no contexto urbano da cidade de Pelotas. Fiz uma singela reconstituição histórica a partir de relatos orais, misturados com percepções de campo acerca da constituição sociocultural dos bairros e sua formação socioeconômica. Passo a descrever em seguida como o Pentecostalismo se insere no modo de vida dos bairros.

⁶⁸ Frases que ouvi em situações que vivenciei num contexto de relações com pessoas de fora dos bairros.

⁶⁹ Numa pesquisa rápida em um dos sites jornalísticos mais conhecidos da cidade, ao buscar pelos nomes dos bairros, os títulos das matérias em sua quase totalidade se referem a ocorrências policiais relacionadas a homicídios ou tentativas de homicídios: https://www.diariopopular.com.br/index.php?n_sistema=4069&chave_busca=925516215&pagina=1

3.2 Panorama do pentecostalismo na periferia urbana de Pelotas

Quadro 1 - Mapa com a distribuição das igrejas nos sub-bairros Pestano e Getúlio Vargas em Pelotas/RS (Julho/2016)



Quadro 1 - Mapa com a distribuição das igrejas nos bairros Pestano e Getúlio Vargas.
Fonte: do autor, 2017. Adaptado de Google Maps.

O pentecostalismo marca uma presença indiscutivelmente significativa no contexto dos bairros pesquisados. A distribuição espacial dos locais de culto ressalta, entre outros aspectos, o fator quantitativo como uma primeira hipótese relevante para o estudo de tal religiosidade como elemento constituinte de sentido dentro da periferia. Como se pode verificar no quadro a seguir (Quadro – 1), foram localizados no território do Pestano e Getúlio Vargas, um total de sessenta pontos que evidenciam a presença de igrejas, sendo cinquenta deles locais de culto em atividade e dez locais que já foram locais de culto num passado recente (representados pela cor verde). Dos cinquenta locais de culto em atividade, quarenta e dois pertencem à igrejas de vertente pentecostal (representados pela cor vermelha), distribuídos entre trinta e seis denominações diferentes. Oito são igrejas não pentecostais (representados pela cor azul), dentre as quais, três são igrejas batistas, duas igrejas católicas, uma luterana, uma adventista do sétimo dia e um templo das testemunhas de Jeová. A quantidade majoritária de templos pentecostais (84% das igrejas), diz algo importante sobre a religiosidade dos bairros: a religião dominante sem dúvida é a evangélica pentecostal. Torna-se plausível desta forma, considerar o discurso pentecostal como uma das principais narrativas constituidoras da territorialidade na periferia de Pelotas (pelo menos no aspecto religioso). Dado que aponta para a capacidade expansiva do pentecostalismo neste contexto.

Há de se considerar também a presença das religiões de matriz africana. Estas reservam para si uma lógica de expressão diferente das igrejas, pautando em boa medida as suas práticas através de uma dinâmica de ocultamento. Os seus locais de culto não se “mostram” com o mesmo apelo visual que marca a propaganda evangélica, embora seja recorrente as suas manifestações características nas principais encruzilhadas dos bairros.⁷⁰ Não há como medir, ou chegar a uma compreensão razoável de sua atuação nos bairros no momento dessa pesquisa, por perceber de antemão que a metodologia adequada nesse caso, difere da empregada no estudo do pentecostalismo. Seria necessário um mapeamento mais rigoroso, uma investigação mais intensiva, disposto a uma ação mais do tipo “descobrimento”

⁷⁰ Uma delas é o cruzamento da Av. Zeferino Costa com a Rua Leopoldo Brod e a outra é o cruzamento da Rua Leopoldo Brod com a Av. Engenheiro Ildefonso Simões Lopes.

do que a mera “localização”. Os templos pentecostais se “dão à mostra”. Os locais de culto afro-brasileiro se “escondem”. Essa aparente relação antagônica de práticas religiosas – exposição/ocultamento, proclamação/silenciamento – cai como uma luva na ideologia cristã, que dá sentido ao conflito religioso entre pentecostais e religiões afro-brasileiras como um embate entre “luz e trevas”.⁷¹ De qualquer forma, as religiões de matriz africana se fazem presente, formando um elemento distinto na configuração religiosa dos bairros.

Voltando à presença das igrejas. De acordo com a perspectiva do “fazer cidade” (AGIER, 2015) que desloca metodologicamente o foco da atenção do objeto para os sujeitos, numa tentativa de apreender o objeto de estudo (a cidade), de forma não essencialista e normativa, mas enquanto processo, através dos seus movimentos constantes de construção e desconstrução, procurei entender o processo de formação dos bairros numa dinâmica onde o pentecostalismo está implicado como agente ativo (na produção de sujeitos) em relação a constituição dos discursos e das práticas que põe em movimento a produção simbólica e material na periferia (como o pentecostalismo ajuda a fazer a cidade?). Entendendo a margem da cidade, como Michel Agier propõe, como posição epistemológica privilegiada capaz de proporcionar uma apreensão do fenômeno urbano em seus processos de gênese.

Partindo dessa relação dialética entre religiosidade e urbanidade, onde o fenômeno religioso está amarrado aos processos de constituição do habitar, a margem da cidade proporciona deste modo, além de um observatório exemplar do fazer-cidade, um observatório do fazer-religião. Ambos processos estão articulados e desencadeiam movimentos criativos. Assim, o pentecostalismo se inscreve em uma dinâmica de produção simbólica especialmente criativa, muitas vezes independente das regulações normativas das suas correspondentes eruditas. Poderia se falar de um “direito à religião” como uma repercussão do “direito à cidade” (LEFEBVRE, 2001), que se insere na produção cultural do espaço social, reclamando dotar a experiência humana de significado.

⁷¹ Esse conflito se intensifica especialmente com os neopentecostais, encarado no interior de seu discurso como “batalha espiritual”. Muito embora certas distinções nos sistemas simbólicos de ambas sejam menos estruturais do que parece (SILVA, 2006), o que tem se mostrado de forma geral é que na produção e disputa dos bens simbólicos, o pentecostalismo tem levado vantagem. No contexto local desta pesquisa, somos levados a considerar os dados quantitativos (mesmo que parciais) como um indicador dessa hipótese.

Pretendi, deste modo, seguir a compreensão dos processos de constituição da periferia baseados numa relatividade urbana no tempo e no espaço que pudesse oferecer uma descrição livre de tendências normativas e institucionais (AGIER, 2015, p. 484). Os bairros estudados, sob esse viés, serão um recorte daquilo que “essencialmente” constitui a cidade: movimento. Serão entendidos como processo (constante) de transformação urbana, localizados no tempo e no espaço, o que permite apreender prováveis nuances (mesmo que sutis) entre ambos, relativos a essas duas variáveis.

O corte institucional promovido pelo poder público através da nomeação, que os divide em duas unidades, e que é reconhecido e apropriado pelos moradores como elemento constituinte do sentido de identidade⁷², será considerado importante na medida em que contribuir para esclarecer as narrativas que emergem internamente aos bairros. Não é possível, porém, entender os bairros isoladamente um do outro. A noção de processo aqui ajudou a definir também o recorte do campo empírico: a história e os limites geográficos dos dois bairros se confundem. Sua composição está ligada a uma expansividade urbana que os inclui num mesmo movimento. Ligados a um mesmo processo, no entanto, considerando-os espacialmente como unidades distintas, é possível supor que nesse processo, os atores sociais envolvidos (moradores, igrejas, comerciantes, poder público...) desenvolveram lógicas de organização do espaço que contribuíram para moldar os bairros, atravessando-os no tempo e no espaço, primeiramente numa perspectiva de sucessão e, depois, de concomitância (já que o Pestano foi surgindo primeiro e depois o Getúlio Vargas, até estabelecer historicamente uma relação de coexistência).

Sendo assim, etnografar no contexto de apenas um dos bairros me pareceu inadequado do ponto de vista da dinâmica de formação do espaço, bem como, uma forma de empobrecer a pesquisa acerca da potencialidade recíproca dos dois como locais de produção simbólica, de identidades e subjetividades, um a partir do outro (por contraste). Apesar da relativa homogeneidade urbana e da continuidade cultural e socioeconômica no movimento de estruturação dos bairros, o corte institucional emblemático nos nomes, e que estabelece uma fronteira demarcada entre ambos, permite procedimentos de agenciamento das identidades que ressaltam o

⁷² Há um evidente apelo para a distinção entre os bairros na hora de dizer quem é do Pestano e quem é do Getúlio Vargas. Essa construção da identidade territorial assume por vezes contornos de conflito.

aparecimento de estratégias de auto-afirmação⁷³ do sentido local de pertencimento. A criação dessa fronteira virtual potencializa, no plano dos sentidos locais de identidade, o surgimento de discursos e práticas que ajudam a firmar esse limite estabelecido entre os bairros⁷⁴. Portanto, considerar essa relação se tornou também um ponto de partida para o entendimento da expressão religiosa, estando esta, com maior ou menor intensidade, ligada aos processos de urbanização e constituição das identidades territoriais. Via de regra, no entanto, o que se pode observar da religiosidade no aspecto geral, é que esta estabelece um sentido forte de continuidade que atenua a diferenciação identificatória entre os bairros. Moradores do Pestano freqüentam igrejas do Getúlio Vargas e vice e versa.

Seguindo essa perspectiva da antropologia urbana, voltemos aos dados. Podemos localizar no mapa (Quadro - 1) que a maior quantidade de igrejas pentecostais está concentrada no Getúlio Vargas (28) e no Pestano temos uma variedade maior de outras igrejas (7/8), bem como um número maior dos pontos que eram locais de culto e que atualmente não o são (9/10). No Pestano temos a metade do número de igrejas pentecostais do Getúlio Vargas (14), enquanto que no Getúlio Vargas tem apenas uma igreja não pentecostal (uma comunidade católica) e apenas um antigo local de culto identificado. Essa diferença numérica não se justifica na comparação territorial, nem na localização geográfica dos bairros, pois ambos são razoavelmente proporcionais em relação ao tamanho e ocupam uma mesma porção da periferia na zona norte de Pelotas (no bairro Três Vendas). Não demonstram sinais significativos de alteração de relevo⁷⁵, e estão, inclusive, unidos um ao outro, sendo divididos apenas por um córrego que atravessa os seus limites. É preciso delinear uma outra explicação para isso. Uma, que encontre pistas no

⁷³ Como por exemplo, quando registrei em conversas com moradores de ambos os bairros uma forma peculiar de lidar com os problemas recorrentes da periferia: o bairro mais pobre e violento é “sempre” o bairro vizinho na fala destes, enquanto que o local da própria moradia é considerado calmo e tranquilo. Entre os jovens esses artifícios encarnam situações de conflito mais evidentes, como na vez em que presenciei meninos do Getúlio Vargas sendo hostilizados dentro do Pestano por estarem “dando bandinha” no lugar errado.

⁷⁴ Essa compreensão da produção de identidade (atributiva) a partir da fronteira conversa com a ideia de etnicidade de Barth (2000), bem como, nesse caso, com o seu entendimento de cultura distributiva, ainda mais porque o padrão de compartilhamento cultural nos bairros é contínuo. A teoria simbólica de Wagner (2010) também se ajusta aos dados empíricos nesse sentido, uma vez que aqui, na dinâmica relacional dos bairros, um inventa o outro a partir da exterioridade evocada pela fronteira territorial (um exotiza o outro, como no exemplo da nota anterior).

⁷⁵ Ambos ocupam uma área onde antigamente havia plantações de arroz.

movimento das igrejas, e que propicie uma descrição relacional e reflexiva. Talvez podemos propor aqui uma tendência pentecostal dispersiva em direção às margens da cidade⁷⁶.

Essa distribuição das igrejas no tecido urbano dos bairros pode enfatizar a qualidade do pentecostalismo em desenvolver relações de adaptabilidade com as práticas e saberes experimentados na constituição informal e precária da periferia. No contexto da relação dos bairros pesquisados essa sugestão pode oferecer algum esclarecimento. Isso porque, do ponto de vista histórico, o Pestano surgiu primeiro no processo de expansão da cidade, enquanto que o Getúlio Vargas foi se formando às suas margens, mantendo inclusive, nas suas fronteiras, a dinâmica de ocupação de lotes e autoconstrução de casas constantes até hoje. Pode-se dizer que o Getúlio Vargas é uma extensão geográfica do Pestano (conclusiva no sentido físico do espaço), mas que garante, talvez, uma ruptura tênue em relação à produção do espaço social por estar exposto a um processo de transformação urbana mais intenso e mais aberto⁷⁷.

A variação das igrejas pentecostais entre os bairros pode apontar também para narrativas específicas que se distinguem no interior do próprio movimento pentecostal, já que a maioria das denominações tradicionais⁷⁸ (6/8) estão situadas no Pestano e, de uma maneira geral, possuem estruturas físicas mais bem ajustadas para o propósito dos cultos religiosos; por outro lado, no Getúlio Vargas, temos a maior parcela das igrejas pentecostais emergentes, fundadas há pouco tempo e instaladas em estruturas físicas mais improvisadas.

No Pestano se localiza também o maior número de igrejas não pentecostais (7/8): católica e protestantes históricos. No Getúlio Vargas não

⁷⁶ Essa tendência para regiões periféricas pode-se notar na pesquisa de Jacob (2006) sobre as capitais brasileiras.

⁷⁷ O que se justifica também pelas condições físicas da região. O Pestano não tem muito para onde “crescer”, ele termina no Getúlio Vargas, já este, tem possibilidades concretas de expandir geograficamente os seus limites.

⁷⁸ Compreendo as denominações tradicionais como pertencentes às igrejas ditas de primeira e segunda onda, conforme a classificação de Freston (1994). Nesse caso: “Assembleia de Deus” e “Congregação Cristã no Brasil” (primeira onda); e “Igreja do Evangelho Quadrangular”, “Igreja Evangélica O Brasil para Cristo” e “Igreja Pentecostal Deus é Amor” (segunda onda). A outra parte das igrejas pentecostais do Pestano são formadas por movimentos dissidentes, porém, algumas num processo de separação muito mais primário do que algumas igrejas do Getúlio Vargas. São movimentos originados diretamente do pentecostalismo clássico, como o caso das “Assembléias”, e que já possuem, por vezes, uma identidade e um local de culto mais bem estruturados.

tem nenhuma igreja protestante histórica, e apenas uma igreja católica. Seguindo o raciocínio anterior sobre os bairros, podemos perceber que, tanto protestantes como católicos chegam na periferia urbana, mas não com a mesma intensidade que os pentecostais, e não, talvez, a ponto de atingir toda a liminaridade da experiência dita marginal no contexto da cidade. Um das razões que parecem indicar uma explicação para isso é referente ao modelo de missão das igrejas no que tange a sua relação com o espaço da cidade. Ambos, protestantismo histórico e igreja católica, possuem uma organização e burocratização da vida religiosa mais acentuada, bem como uma tendência teológica racionalista mais expressiva. À suas missões, tendem acompanhar a implantação de outras instituições como escolas, hospitais, ONGs, que, formalmente são geradoras de centralidades. O pentecostalismo, por outro lado, parece exercer uma liberdade missionária mais expressiva, que se articula no próprio movimento dispersivo de formação do habitar, naquilo que ele tem de mais embrionário – a constituição de casas.

A distribuição das igrejas pentecostais no Getúlio Vargas também revela a qualidade expansiva do pentecostalismo e sua correlação com a liminaridade da experiência marginal. De acordo com o mapa é possível notar que elas ocupam quase que de forma homogênea todo o território do bairro, tendo uma leve concentração maior no interior, mas ocupando também as margens, onde ainda se dá o processo de demarcação e ocupação de lotes e a construção informal de moradias. Já no Pestano, há uma concentração maior das igrejas no interior do bairro, especialmente no entorno do “fim da linha”⁷⁹ onde passa o transporte coletivo municipal.

Usando as ferramentas analíticas de Magnani (2012) para compreender a paisagem urbana dos bairros, poderíamos identificar no mapa uma grande *mancha* pentecostal, especialmente sob o Getúlio Vargas. Essa mancha é constituída de muitos pontos (*pedaços*) de identificação que “evocam laços de pertencimento e estabelecimento de fronteiras” (MAGNANI, 2012, p. 277). Esses pedaços seriam os locais de culto onde as comunidades religiosas afirmam de maneira bastante pontual a sua unidade identitária, e que num plano de análise definido, constitui a menor escala, podendo estar conectada como passagem e articulação a outras escalas maiores dentro da paisagem

⁷⁹ Categoria êmica utilizada pelos moradores do bairro para se referir ao local onde se situava a antiga parada final dos ônibus.

urbana, através das categorias *trajeto* e *circuito*. Como ficará mais evidente no decorrer deste estudo, essa mancha que localizei nos bairros é constituída de vários trajetos. A dinâmica de mobilidade nos trajetos, especialmente entre as comunidades (pedaços), nos dirá algo de particular sobre o pentecostalismo acerca dos pedaços e da própria mancha. Também se estabelecem redes de contato com escalas que superam o recorte dos bairros. Existem circuitos, portanto, que se constituem dentro do contexto da cidade e até fora dela (como veremos na análise situacional de uma igreja).

Os antigos locais de culto identificados pela cor verde no mapa configuram, de todo modo, uma espécie de trajeto. Eles são a evidência da provisoriedade do templo pentecostal e da mobilidade das igrejas em seus processos de deslocamento. Muitos deles foram prédios (salões e garagens) alugados para igrejas que por um tempo permaneceram ali e depois se deslocaram para outro lugar⁸⁰. Poderíamos afirmar que esses trajetos constituem um pequeno circuito, que articula a presença das igrejas em um número determinado de locais, que ora está ocupado (alugado), e ora se apresenta como uma lacuna, ou seja, uma possibilidade (vago).

Esse pequeno circuito pode ser bastante complexo, estando sujeito à transformações constantes. Algumas razões para isso: Os prédios também podem ser alugados para outros fins⁸¹; prédios que reservam uma característica “atraente” para a demanda pentecostal deixam de ser ocupados por outras finalidades (o comércio, por exemplo) e tornam-se possíveis locais para aumentar a trama de trajetos⁸²; e existe a possibilidade de se formar um

⁸⁰ No ponto nove (09) no mapa, num período inferior a dois anos, já estiveram duas igrejas diferentes ocupando o local. Atualmente está vago. No ponto dezessete (17) igualmente num período aproximado de dois anos estiveram duas igrejas alugando o espaço de uma garagem, que atualmente está vaga. No ponto três (03) do mapa onde havia uma igreja, está vago há mais de um ano. No ponto vinte e quatro (24) havia uma igreja “Universal Assembleia” há menos de um ano (atualmente está vago). E no ponto cinquenta e cinco (55) do mapa havia há menos de dois anos a “Igreja Evangélica Missão da Hora Final”. O prédio atualmente está desocupado e esta igreja deslocou-se para o ponto cinquenta e um (51) do mapa, construindo um templo próprio. Nos pontos oito (08) e dezesseis (16) ocorreu uma troca curiosa de igrejas: a “Igreja Pentecostal Deus é a Vida” deixou de ocupar o ponto (16) para ocupar o ponto (08) e a “Igreja do Evangelho Quadrangular” fez o movimento inverso (deixou o ponto 08 pelo 16).

⁸¹ O ponto número um (01) no mapa é um salão onde há pouco tempo havia uma igreja, hoje é uma mecânica.

⁸² O ponto número quarenta e quatro (44) no Getúlio Vargas, onde atualmente funciona uma filial da Igreja Graça e Vida do Pestano (22), deixou recentemente de ser o local de um mercado.

ponto do circuito em estruturas físicas distintas (como casas) a partir de relações pessoais e familiares, ao invés da relação locatária⁸³.

Os pontos do circuito podem revelar a memória do deslocamento das igrejas, delineando os trajetos e evidenciando o quanto se dá nesse movimento, a configuração e reconfiguração do espaço nos bairros e as transformações constantes dos sentidos gerados por essa dinâmica. A produção social do espaço adquire de acordo com isso, um elemento que confere ao mesmo tempo um sentido constante, na escala maior do circuito (há sempre uma oferta grande de igrejas pelo bairro) e também um sentido de variabilidade na escala menor do trajeto, ou do pedaço (qualquer ponto pode ser uma igreja e dali a pouco não ser mais). Essa variabilidade verificada no contexto micrológico, possui uma ligação estreita com outra poética que se demonstra recorrente na constituição urbana da periferia, e que é operada pela noção de *improvisação*. Essa noção, no que se refere à construção de narrativas, se traduz de certo modo na ideia de *releitura*, sob o signo da linguagem, ou, *refiguração*, quando a narrativa estabelece correlação com o espaço concreto, sob o signo da arquitetura⁸⁴.

Analisando deste ponto de vista, a configuração do espaço concreto, disposta numa lógica constante de refiguração, produz releituras que vão se inscrevendo na materialidade das estruturas físicas (dos prédios, salões, garagens, casas...) tensionando os sentidos e marcando uma narrativa geradora de memória⁸⁵ conjugada no tempo. O que põe em movimento esse processo inventivo⁸⁶ de refiguração (ou releitura) dos espaços, além da demanda social específica, parece ser justamente a capacidade de improvisação e adaptação dos atores. Uma casa ou uma garagem, apenas se

⁸³ Como no caso da “Garagem da Bênção” (ponto 42 no mapa) onde a dona do local cede voluntariamente a sua propriedade, que é a extensão de sua casa, para a realização de cultos pentecostais em que ela mesma também participa. Segundo o seu relato, por sua garagem já passaram outras igrejas pentecostais, que mantiveram o mesmo tipo de vínculo com ela.

Outro exemplo é a “Igreja Plenitude de Deus” que realiza culto há três meses na casa de um morador do Getúlio Vargas (ponto 56 no mapa) que sede voluntariamente a sua residência porque também é frequentador dos cultos.

⁸⁴ Baseio-me nas reflexões de Ricoeur (1998) que explora um paralelismo estreito entre arquitetura e narratividade.

⁸⁵ Às vezes visualmente remanescente, como no exemplo da casa que guarda sinais da existência de uma igreja Pentecostal (ponto 20 no mapa). Ou da casa que contém a marca de uma placa de igreja em sua fachada (ponto 25 no mapa).

⁸⁶ Poderíamos conjugar essa ideia da refiguração com a teoria de Wagner (2010), já que não deixa de ser uma invenção operada pela extensão dos significados e, a casa ou a garagem, uma metáfora para o templo religioso.

transformam em um templo, à medida que se está disposto a fazer adaptações e improvisações. Essa disposição enquanto tal, entretanto, deve ser questionada num sentido de se apresentar ou não, como imposição pelas contingências socioeconômicas do contexto. A despeito dessa questão, vou encarar os “determinismos” socioeconômicos como um “fenômeno de superfície”, atendo-me à “motivação humana em um nível mais radical” (WAGNER, 2010, p. 13-14) – a sua *motivação simbólica*. Compreendendo “todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana [...] como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simbólicos” (WAGNER, 2010, p. 83).

De todo modo, é possível localizar o Pentecostalismo como participante⁸⁷ dessa poética que, é justo esclarecer, se manifesta também em outras práticas e discursos dentro da periferia. As casas e as extensões de seus cômodos se transformam também em pequenos mercados, lojas e bares,⁸⁸ com sinais de adaptação. Resta dizer aí se há alguma regularidade nessas práticas (o que presumo que sim) no que se refere a organização do negócio, seja ele comercial ou religioso. Levando em conta a proximidade da casa como portadora de um sentido familiar, o comércio informal, assim como a igreja, adquirem por extensão, não só a materialidade da estrutura física, mas também elementos condicionados pela moral e rotina familiar⁸⁹.

Essa mobilidade dos templos pentecostais, que gera todo um sentido de variabilidade dos espaços na periferia, assim como destacar uma poética do imprevisto, difere muito do modelo sedentário das igrejas não pentecostais dos bairros. Estas possuem templos fixos, geralmente padronizados e que assumem o sentido próprio e único de templo religioso. Não se pode omitir, entretanto, que não existem igrejas pentecostais fixadas nesse modelo. Elas existem. Nem mesmo é possível decretar que as que estão numa dinâmica maior de adaptação e imprevisto, não estejam caminhando gradualmente para

⁸⁷ Compreendo a participação do Pentecostalismo numa relação dialética com a periferia, onde este produz sentidos dentro de uma poética mais abrangente, ao mesmo tempo em que é produzido por ela.

⁸⁸ Às vezes em duas coisas ao mesmo tempo, como na casa de uma senhora em que existem uma igreja na garagem e uma pequena mercearia no cômodo frontal da casa (ponto 42 no mapa).

⁸⁹ Ao entrar em muitos comércios é possível observar o umbral de uma passagem que dá acesso ao ambiente da casa, onde por vezes é possível notar alguém no contexto da rotina familiar, como por exemplo, fazendo uma refeição ou sentado no sofá assistindo televisão. Às vezes a própria pessoa se divide entre os ambientes, levantando do sofá para atender a algum cliente que chega. No caso das igrejas acontece situações semelhantes, principalmente quando a casa do pastor está implicada.

este modelo, como uma etapa final de processo.⁹⁰ O que se pode dizer com alguma segurança é que as igrejas pentecostais se articulam de forma diferente, não prescindindo de certas condições para se estabelecer, mas pondo-se em movimento e adaptando-se conforme um impulso básico da configuração religiosa: a fé precisa de uma habitação. O habitar pressupõe a construção, envolvida numa dialética do abrigo / deslocamento. As igrejas pentecostais, portanto, assim como os moradores dos bairros, que também recorrem a improvisação e ao deslocamento por razões semelhantes, se inserem num processo similar em busca de habitação, por meio da configuração e reconfiguração dos espaços, sendo atores num processo inventivo do “fazer-cidade”.

Quadro 2 - Igrejas nos sub-bairros Pestano e Getúlio Vargas – Nomes e localização no mapa
01 – Antigo local de culto (pintura na fachada de salão: “Igreja Evangélica”)
02 – Igreja do Evangelho Quadrangular: Pestano I
03 – Antigo local de culto (pintura na fachada de garagem: “Igreja do Senhor”)
04 – Antigo local de culto da Igreja Universal do Reino de Deus
05 – Assembléia de Deus
06 – Congregação Cristã no Brasil
07 – Salão do Reino das Testemunhas de Jeová
08 – Igreja Pentecostal Deus é a Vida
09 – Antigo local de culto da Igreja Internacional da Graça de Deus
10 – Antigo local de culto da Igreja Pentecostal Universal Assembléia
11 – Igreja Evangélica O Brasil para Cristo
12 – Comunidade Evangélica Luterana Nova Estrada
13 – Comunidade Católica Cristo Salvador
14 – Comunidade Visão de Águia
15 – Igreja Evangélica Pentecostal Aliança de Salvação
16 – Igreja do Evangelho Quadrangular: Pestano II
17 – Antigo local de culto da Igreja Pentecostal Nova Aliança
18 – Igreja Pentecostal Deus é Amor
19 – Assembléia de Deus Gideões
20 – Antigo local de culto (pintura apagada na fachada de uma casa)

⁹⁰ Assim aconteceu com a igreja do ponto cinquenta e um (51) no mapa. Deixou de alugar uma garagem para se estabelecer num prédio próprio.

21 – Antigo local de culto da igreja Assembléia de Deus
22 – Comunidade Graça e Vida
23 – Igreja Pentecostal Ministérios da Fé
24 – Congregação Igreja Batista do Sétimo Dia
25 – Antigo local de culto (casa com marca de placa de igreja)
26 – Igreja Batista Unidos em Cristo
27 – Igreja Assembléia de Deus Ministério Madureira
28 – Assembléia de Deus Gideões
29 – Igreja Adventista do Sétimo Dia
30 – Igreja Batista Conservadora
31 – Igreja Pentecostal Ceifeiros da Última Hora
32 – Igreja Avivamento Sobrenatural
33 – Igreja Vida Nova
34 – Igreja Evangélica Pentecostal Missão da Última Hora
35 – Igreja Evangélica Ministério da Unção
36 – Igreja Evangélica Pentecostal Emanuel
37 – Igreja do Evangelho Quadrangular
38 – Igreja Evangélica Reviver Filhos da Glória
39 – Igreja Evangélica O Brasil para Cristo
40 – Igreja Vencendo Vem Jesus
41 – Comunidade Católica
42 – Igreja Evangélica Pentecostal A Salvação vem de Jesus
43 – Igreja Evangélica Pentecostal das Missões
44 – Igreja Graça e Vida
45 – Igreja Pentecostal Universal Assembléia
46 – Igreja Pentecostal de Jesus Cristo da Última hora
47 – Igreja Evangélica Pentecostal Ministério Chama Viva
48 – Comunidade Cristã Caminho da Paz
49 – Igreja Evangélica Pentecostal Deus é a Vitória
50 – Igreja Universal do Reino de Deus (Núcleo de Oração)
51 – Igreja Evangélica Missão da Hora Final
52 – Ministério Pentecostal Um Novo Tempo de Deus
53 – Igreja do Evangelho Pleno
54 – Igreja Pentecostal Nova Aliança
55 – Antigo local de culto da Igreja Evangélica Missão da Hora Final
56 – Igreja Plenitude de Deus

57 – Igreja Evangélica Pentecostal Voz Missionária
58 – Igreja Pentecostal Chamada Divina
59 – Ministério Profético Adonai
60 – Congregação da Igreja Evangélica Reviver Filhos da glória

Quadro 2 - Nomes das igrejas nos bairros Pestano e Getúlio Vargas.

Fonte: do autor, 2017.

As trinta e seis denominações pentecostais diferentes dão uma ideia da pluralidade e heterogeneidade do movimento. A sua presença nos bairros é abrangente e evoca uma multiplicidade de sentidos e conexões. A seguir apresento um quadro (Quadro 2) identificando as igrejas de acordo com os seus respectivos nomes e a sua localização no mapa exposto anteriormente (Quadro 1). A partir dos nomes desejo dar uma ideia dessa pluralidade de sentidos, bem como apontar para a formação de algumas recorrências que, em contextos maiores constituem evidências da configuração de padrões.

O nome geralmente conjuga uma função de singularidade e distinção. Produz um sentido de unidade e definição. O ato de nomear uma comunidade religiosa, ou empreendimento religioso, desta forma, indica um esforço de definir-se singularmente num mundo religioso plural, distinguindo-se dos demais. Os diferentes nomes para designar uma igreja, mostram que os pentecostais sabem fazer isso de uma maneira bastante variada. As diversas associações, que recorrem normalmente ao contexto simbólico da doutrina, conectam-se numa possibilidade indefinida de combinações, assinalando um potencial virtual sem limites para a invenção de novos elementos identitários.

Das trinta e seis denominações pentecostais, dezessete apresentam a terminologia “pentecostal”. Destas, apenas uma (Igreja Pentecostal Deus é Amor) pertence ao pentecostalismo tradicional (de segunda onda)⁹¹. As outras são denominações novas, surgidas há pouco tempo em relação às tradicionais. São igrejas que, do ponto de vista histórico (fazendo um recorte grosso modo), surgem simultaneamente com as igrejas neopentecostais, porém, do ponto de vista institucional e doutrinário, às vezes, divergem consideravelmente na análise comparativa dos discursos e das práticas. A intencionalidade da

⁹¹ Já as igrejas de primeira onda, nenhuma delas apresenta o termo, tendo uma constituição extremamente própria do nome, onde está ausente até mesmo o uso da designação “igreja” (“Assembléia de Deus” e “Congregação Cristã no Brasil”).

terminologia “pentecostal” pode estar associada, desta maneira, à busca por uma definição mais enraizada no pentecostalismo tradicional.

Doze delas utilizam o termo “evangélica”, na maioria das vezes, acompanhado do vocábulo “pentecostal”, antes do nome próprio da igreja. Esse termo pode estar associado a uma tentativa de situar a igreja num contexto maior, dando um toque aproximativo com as outras vertentes do protestantismo. Mesmo assim, a ênfase, de maneira geral, parece cair sobre o vocábulo “pentecostal”. Apenas quatro usam o “evangélica” sem o “pentecostal”. Dessas, três apresentam o nome próprio com características típicas da doutrina pentecostal, e uma pertence ao pentecostalismo de segunda onda⁹². A palavra “pentecostal” aparece como um referente forte, produzindo uma distinção específica, ao passo que assinala também a formação de uma unidade confessional. As igrejas ditas neopentecostais, geralmente se abstêm dessas terminologias usuais (pentecostal e evangélica), dando um sentido de ruptura e originalidade, talvez.

Há recorrências em relação a tematização do nome. Seis delas fazem referência direta a ideias escatológicas presentes na doutrina pentecostal, sendo que três delas trazem exatamente o termo “última hora”, como designativo específico desse elemento. Essa característica remete ao caráter urgente da missão pentecostal, que opera sob o pano de fundo da iminente “volta de Cristo”.

Quatro delas trazem o nome de “Deus” tematizando-o com um qualificativo específico, geralmente usando a fórmula descritiva comum: “Deus é...” (amor, a vida, a vitória). Cinco utilizam o nome de “Deus” como um referencial posterior que identifica a qualidade da igreja (“Plenitude de...”, “Assembleia de...”, “Reino de...”, etc). Há também qualificativos específicos que ressaltam a especificidade do ministério. Seis delas apresentam a palavra “ministério” seguido de uma complementação (da fé, da unção, profético, chama viva...).

Algumas evocam a aglutinação de nomes de igrejas conhecidas, como a “Igreja Pentecostal Universal Assembléia”, que traz no nome uma referência a igrejas pentecostais de características distintas – uma pertencente ao pentecostalismo clássico (Assembléia de Deus) e outra ao neopentecostalismo

⁹² Com exceção da “Igreja Pentecostal Deus é Amor”, as outras igrejas de segunda onda não apresentam o termo “pentecostal” em seus nomes.

(a Igreja Universal do Reino de Deus).⁹³ Outras aglutinações aparecem como uma extensão distintiva de igrejas dissidentes. Por exemplo: “Assembléia de Deus Gideões” e “Assembleia de Deus Ministério Madureira”.

Outras recorrências comuns apontam para o nome de “Jesus” (três vezes), evocam a ideia de missão (quatro), trazem a palavra “salvação” (duas vezes), “Aliança” (três vezes) e “evangelho” (duas vezes), tematizando outros pontos fortes da discursividade pentecostal.

Podemos perceber, de uma forma geral, principalmente nas igrejas mais novas, uma tendência para associar o nome da igreja a uma qualidade que a distingue como “obra de Deus”. São nomes impactantes, que utilizam uma retórica de confronto, de conclamação. Essa tendência se distribui por temas característicos da religiosidade pentecostal, numa associação criativa de elementos do contexto simbólico da doutrina. Remetem a uma polivocalidade interna do movimento, evidenciando uma multiplicidade de significados articulados para agenciar a identidade das comunidades.

3.3 Polifonia pentecostal

Até aqui discorri um pouco sobre a distribuição das igrejas nos bairros levando em conta algumas indicações sobre a situação das mesmas, e sobre o processo de formação dos bairros. Com isso pretendi dar um panorama espacial da presença do pentecostalismo, construindo um mapa da sua localização e percursos, mostrando o quanto a sua presença é fator configurador da paisagem urbana na periferia. Um mapa, obviamente, desmontável e recriável, que não se refere ao decalque da realidade, mas que pressupõe também uma ação localizada no tempo. Com ele foi possível perceber a constituição de *manchas* pentecostais no interior dos bairros que vão se dispersando em muitas direções até chegar às margens, criando possíveis redes e fluxos de interação religiosa.

A seguir, procuro continuar com essa ideia panorâmica, lançando sobre esta perspectiva um maior detalhamento. Entra em jogo aqui, mais precisamente, as técnicas do método etnográfico, que busquei combinar com uma postura de observação em diferentes níveis, articulando modos distintos

⁹³ Uma evidencia clara, ao menos na constituição do nome, de *transpentecostalismo*, seguindo a reflexão de Moraes (2010).

de sensibilidade e percepção. Primeiro, através de uma observação sobre os locais de culto pentecostal e, depois, através de uma observação entre os atores religiosos. Mantendo uma postura contínua e processual de aproximação, até chegar, ao final, nas duas igrejas escolhidas como situação social principal.

A tendência para a heterogeneização do olhar, às vezes, vem com certa distância do objeto (poderíamos dizer “uma distância panorâmica”). A distância reforça os traços, separa as cores, produz uma descontinuidade visual, forma uma composição plural composta por unidades. De modo que o limite dos contrastes (onde as cores se misturam), as distinções mais sutis, as nuances e as continuidades são melhor percebidas com a proximidade do olhar, com o foco. Como numa tela impressionista de Monet: com certa distância é possível organizar todo o quadro, separando formas, localizando objetos, formando unidades de reconhecimento. À medida que o observador se aproximar da tela, vai ficando mais perceptível os movimentos martelados do pincel do artista, os interstícios da composição e a mistura de cores. Dando à impressão de que, quanto mais se “entra” na obra, tanto mais o que se percebe são movimentos, perdendo assim, a objetificação do olhar.

Neste sentido, quero ajustar gradualmente o foco sobre alguns pontos de entrada do mapa que compus, e que constituem narrativas estéticas e éticas do pentecostalismo nos bairros: um olhar *sobre* os locais de culto e um olhar *entre* os atores religiosos. Com isso quero compor um quadro que expresse a heterogeneidade do pentecostalismo na paisagem urbana da periferia, proporcionando um panorama de sua pluralidade, juntamente com cenas que evidenciam a multiplicidade de devires da sua religiosidade, ressaltando a sua potência criativa como acontecimento e contingência.

Observando a quantidade e a diversidade de igrejas pentecostais, podemos tratar o fenômeno pentecostal como que constituído de certa pluralidade⁹⁴. Uma pluralidade, num primeiro momento, muito evidente a partir dos nomes diferentes das denominações, mas que se expressa discursivamente através de outros modos (pretendo discorrer a seguir nessa linha através dos pontos de entrada que mencionei). No entanto, desde já, a

⁹⁴ Outras pesquisas apontam para essa mesma evidência, como a de Barrera Riveira (2010), que realizou pesquisa de campo na periferia de São Bernardo do Campo / SP.

evidência de uma pluralidade coloca-nos uma questão importante: Como faremos a leitura dessa pluralidade?

Antes de qualquer coisa, adianto que não será por vias da metáfora econômica, onde tal evidência é vista como uma expansão do mercado religioso. Nela o crente assume um *ethos* de consumidor individualizado, apto para reagir livremente diante da grande oferta de produtos religiosos, pondo em movimento o seu poder de escolha (BERGER, 1985)⁹⁵. Esse viés mercadológico impõe sobre a religiosidade certa necessidade interna de uma divisão de classes (divisão do trabalho religioso entre produtores e consumidores, especialistas e leigos) e uma finalidade objetiva (suprir a demanda de grupos sociais específicos, exercendo o controle dos bens religiosos) que pressupõe uma disputa pelo monopólio religioso (BOURDIEU, 2007b)⁹⁶. Estes são aspectos de uma retórica que ainda sugere um corte muito preciso na produção religiosa e em última instância aponta para a dicotomização do sujeito entre dominante e dominado, dentro de uma dinâmica de reprodução social. A pluralidade, ou pluralismo religioso, aí é explicado dentro de um jogo de forças, estando amarrado aos interesses das classes e suas negociações. Entretanto, o que procuro é outra coisa. Quero perceber o que a pluralidade significa no nível da experiência religiosa. Entendê-la a partir de uma questão, penso eu, mais fundamental, e que tem a ver com a experiência humana do encontro e da dialogia.

Ademais, quem são os produtores de religião? Quem são os especialistas e os leigos? Trabalhar com estas divisões só faz remontar a outras categorias com certo grau de obsolescência, como igreja e seita, instituição e carisma. Dicotomias que engessam a percepção das práticas religiosas. Outra questão é o fato de que a religião enquanto mercadoria sugere tal objetividade e densidade de sentido que, muitas vezes, não condiz com a realidade fluida, subjetiva e performática da experiência religiosa. Talvez seja mais correto afirmar que ela tenha se tornado um veículo para a experimentação de outros bens (BENEDETTI, 2006, p. 124). Porém, isso poderia limitá-la à razões de consumo individual. Todavia, tratá-la como veículo

⁹⁵ Para Berger a situação pluralista das religiões é um resultado do processo de secularização e configura uma *situação de mercado* (1985, p. 149).

⁹⁶ Em Bourdieu, de modo geral, a metáfora econômica permeia a reflexão do autor sobre diversos *campos* sociais, através das diferenciações articuladas pela noção de *capital* (capital econômico, capital simbólico, capital social, capital cultural, capital religioso...).

para outra coisa (felicidade, saúde, dinheiro...) parece-nos desviar a atenção daquilo que realmente nos interessa aqui. De qualquer forma, conferindo objetividade ou não às relações, a experiência religiosa não deixa de estar possuída de uma ética e de uma estética. Ambas têm o que falar sobre os distintos modos de subjetivação do religioso, apontando igualmente para a capacidade humana de criação dentro de uma lógica relacional.

A despeito do funcionamento da lógica de mercado para entender algumas dimensões das práticas e discursos religiosos na atualidade, quero propor à questão da pluralidade um enfoque dirigido estritamente aos processos criativos de formação, conexão e extensão religiosa. Nesse sentido, a pluralidade está aí como evidência porque não poderia ser de outro modo. Ela é resultado de uma dinâmica pautada pela multiplicidade. Ou seja, o fenômeno religioso se apresenta de forma plural por que sua gênese implica processos dialógicos com múltiplas referências. O grande número de denominações religiosas nesse caso, só seria um sinal expressivo das formas sempre plurais de elaboração religiosa. A pluralidade expressiva é um indicativo de uma dinâmica criativa de formação que acontece de forma múltipla desde o nível da experiência pessoal, e que às vezes se condensa e se coletiviza, produzindo uma nova unidade nominal e significante. Assim, o acontecimento religioso é plural porque a experiência que o constitui é sempre múltipla.

Existe nisto uma diferenciação que quero fazer em relação à lógica de mercado, concebendo a religião, não como produto-mercadoria, mas como obra-invenção⁹⁷. Aproximamo-nos aqui da metáfora artística. Religião é obra de arte, obra poética. Tem valor estético, valor criativo. Deixa-se de lado aqui o seu valor de mercadoria, pois se está interessado no seu valor enquanto experiência dotada de potência para a produção criativa do novo. A religião, sobretudo, é uma expressão da criatividade humana, antes mesmo de se tornar um produto de mercado⁹⁸. Por isso não falemos em bens religiosos, ou capital religioso, e sim em expressão religiosa, obra religiosa, invenção. O

⁹⁷ Há nessa ideia semelhança com aquilo que o projeto revolucionário de Lefebvre propõe para a cidade quando fala do urbano – a cidade enquanto obra, contraposta a cidade industrial (LEFEBVRE, 2008). A potencialidade virtual implicada em ambas é parecida.

⁹⁸ De acordo com a perspectiva wagneriana, poderíamos até dizer que a religião como produto de mercado é uma invenção da cultura interpretativa da sociologia, dada a ênfase em que esta está habituada a se debruçar sobre o capitalismo como objeto de estudo tradicionalmente associado à sua área.

pluralismo religioso do Pentecostalismo na periferia é, sobretudo, o resultado da potência criativa da experiência religiosa. O pluralismo e as descontinuidades dos contextos religiosos são estendidos “pela sua invenção uns a partir dos outros e uns por meio dos outros” (WAGNER, 2010, p. 94), não podendo, nesse caso, recorrer às forças de algo chamado mercado. Trata-se de algo mais fundamental: de invenção não como distinção para a originalidade, mas como ato ordinário. Invenção religiosa como “realização espontânea e criativa da cultura humana” (WAGNER, 2010, p. 77).

Sendo assim, esta parte panorâmica do trabalho, que visa descrever o pentecostalismo a partir de encontros com narrativas situadas, múltiplas e conectadas com outros elementos do contexto urbano-periférico, também segue outra orientação bastante particular, inspirada nas reflexões de Deleuze e Guattari (1995). Pareceu-me adequado a inspiração no rizoma como modelo para a realização dos processos criativos e relacionais da multiplicidade pentecostal por algumas razões bastante específicas:

Primeiro, por causa da correspondência imediata com a perspectiva teórica de viés construtivista, relacional e situacional que tenho buscado em Wagner (2010). Deleuze e Guattari apontam igualmente para a imanência do acontecimento e da relação como referente último na construção do conhecimento. Não pressupõem uma estrutura pré-estabelecida e organizativa para a cognição, se inserindo numa perspectiva crítica (nietzschiana) da lógica epistemológica tradicional. Sua filosofia, como a antropologia de Wagner, não constrói sínteses. Pelo contrário, apontam para o ato da criação de forma positiva, não se preocupando com a fixação teórica da representação e da interpretação. Superando o paradigma estrutural e o hermenêutico, estes autores focam na experimentação dialógica como fator epistemológico fundamental. De um lado, mediado pela metáfora e analogia, construindo extensões simbólicas (Wagner), e do outro, expresso num devir simbiótico e expansivo, produzido por conexões e encadeamentos (Deleuze e Guattari)⁹⁹.

Outra razão é o fato de que os estudos sobre religião, via de regra, se estruturam sobre uma lógica arborescente. Partindo de um ponto original (uma raiz), uma verdade fundamental, vão se dividindo em tronco, galhos... Freston (1994), por exemplo, quando tenta produzir uma perspectiva histórica

⁹⁹ Para verificar outras correspondências entre o pensamento de Wagner e Deleuze-Guattari, ver Viveiros de Castro (2007).

para o pentecostalismo brasileiro, não deixa de estar imergido nessa mesma lógica. Sua perspectiva diacrônica gera, de todo modo, uma espécie de genealogia pentecostal, organizando um quadro de referência com pontos significantes numa linha histórica. Até então o Pentecostalismo era apenas uma ramificação do Protestantismo histórico (os protestantes “sem história”). Com o trabalho de Freston, o pentecostalismo brasileiro tornou-se um outro galho dentro da árvore judaico-cristã, a partir do qual era possível localizar outros galhos. As três ondas¹⁰⁰ a que ele se refere são como três galhos principais do movimento pentecostal que dão a tônica histórico-institucional para a interpretação dos fenômenos religiosos dentro do pentecostalismo.

Um dos problemas da lógica arborescente é que ela enrijece a compreensão das práticas e dos discursos religiosos, articulando-os através de uma hierarquia. Os galhos de uma árvore coexistem no espaço e no tempo, mas sem se reconectarem novamente (não há circularidade). Cada galho mantém sua conexão precisa com um antecessor e um sucessor numa linearidade. Não há outras conexões fora desta linha. O problema é que na experiência religiosa a coexistência no tempo e no espaço destes significantes produz conexões variadas. Eles se interpenetram mutuamente.¹⁰¹ Há processos de desterritorialização e reterritorialização dos indivíduos. Processos de subjetivação que escapam à filiação genealógica, produzindo linhas de fuga, devires que escapam à significação conceitual dominante. Isso tudo de um ponto de vista interno ao movimento pentecostal. Se for considerar os devires com outras religiosidades, ou com outros elementos culturais distintos aos processos de formação dos significantes dominantes, o problema se expande.

Por isso, oriento-me a partir de uma ruptura epistemológica que se estabelece com o modelo histórico arborescente e também com a sua derivação emergente na modernidade, “a raiz fasciculada” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 14). Tanto um modelo quanto o outro, remetem a uma unidade conceitual, classificatória, hierarquizada e reducionista. O rizoma aparece como um modelo de pensamento acêntrico, que supera os binarismos, e se inscreve na contingencialidade dos acontecimentos, captando as

¹⁰⁰ Metáfora que não é sua, mas foi emprestada de David Martin (1978) acerca da dissidência protestante. Isso comprova a reprodução de uma lógica arborescente posta em ação em outras reflexões sobre a evolução histórica do protestantismo.

¹⁰¹ Esta questão já foi apontada por Moraes (2014), que propõe uma nova categoria para descrever o trânsito religioso entre as vertentes pentecostais – *transpentecostalismo*.

indefinidas possibilidades de conexões sem restringir a experiência factual a um significante. Assim, pretendi apreender a experiência pentecostal pelo meio, como evento criativo (narrativo), situação, agenciamento e subjetivação dentro de uma circularidade de estados, ao invés de persegui-la por mecanismos genealógicos de controle do seu início e fim.

Por último, o modelo rizomático não foi teoricamente algo que forçosamente tentei inculcar sobre o meu campo de pesquisa. Como um esquema no qual era necessário “encaixar” os dados de pesquisa. Pelo contrário, foi o campo que me inspirou teoricamente, proporcionando empatia e afinidade com alguns autores, ajudando-me a preservar uma premissa básica da etnografia (a primazia do valor empírico). A imagem do rizoma pareceu muito adequada para as complexas relações da religiosidade pentecostal na periferia urbana. O Pentecostalismo faz rizoma na periferia. Se dispersa por todos os lados, estabelece conexões, gera circularidades. Uma poética do movimento e da mobilidade se destaca, contrapondo-se ao sedentarismo e a fixidez. Posto desta forma, quero dizer que o pentecostalismo na periferia é um rizoma. Uma contínua expansão de si mesmo em direções variadas, dimensões, platôs que se sobrepõe uns aos outros num complexo de relações.

A forma como o pentecostalismo se apresentava para mim, deste modo, colocava em xeque as categorias dadas, as tipologias usuais, os significantes sociológicos, a hierarquia arborescente... De tal forma angustiante que o fenômeno religioso sempre parecia escapar por algum lado. Não fazer sentido de alguma maneira, rompendo com a possibilidade de interpretação em algum nível. Com Deleuze e Guattari aprendi que a interpretação pode ser uma neurose, ou como eles mesmos dizem “nossa maneira moderna de crer e de ser piedoso” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 228) Dei-me de conta lá pelas tantas, de que eu não precisava me tornar crente de alguma interpretação ou corroborar algum método para tal. Mas simplesmente apontar para a desconcertante realidade da fuga, que mexe interiormente com a pretensão racionalista da ciência moderna. Desta maneira entendi que precisava, não interpretar, mas experimentar o pentecostalismo numa relação de entendimento (esquizofrênica e não neurótica)¹⁰² que deixava aberta a

¹⁰² Como no passeio do esquizofrêncio contraposto ao neurótico deitado no divã (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 12), o antropólogo precisa de um pouco de ar livre, uma relação com o fora (de si mesmo). Do contrário o seu gabinete vira um divã onde ele se debate com as suas fixações.

possibilidade para outras conexões, outros sentidos, outras invenções. O rizoma surge então como uma possibilidade de manter o sistema sempre aberto, indicando, sobretudo, a potência criativa da experiência humana na expressão de sua religiosidade.

O que passo a descrever a seguir, portanto, não tem a ver com categorizações – pontos que se ligam uns aos outros dentro de uma lógica hierárquica – e sim, com linhas que produzem encontros e contingencialidades em planos distintos da religiosidade pentecostal. Com isso quero conceber a religiosidade pentecostal a partir do seu fluxo, expansão e conectividades, sem me preocupar com as suas definições arborescentes que estabelecem um *a priori* intelectualista enrijecido de significantes. Trata-se de um exercício de abertura para as linhas de fuga, embora haja sempre a tendência para a reconstituição de um sujeito definido. No entanto, a pergunta que se faz não é pelo (uno) sujeito pentecostal, nem mesmo por sujeitos no plural – “as pseudomultiplicidades arborescentes” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 16) – mas por modos de subjetivação e objetivação, pelo múltiplo enquanto substância (multiplicidade), pelos agenciamentos e as conexões por onde eles operam.

3.3.1 Um olhar sobre os locais de culto

Uma das entradas que encontrei para acessar o rizoma foi por via da arquitetura dos templos. Aliás, a entrada mais fácil. Foi só percorrer as ruas dos bairros e perceber que os locais de culto eram narrativas imagéticas na arquitetura: discursos, memórias inscritas na “pedra” que transformavam o espaço concreto da periferia. Observei diversos templos e, cada um à sua maneira, revelava um pouco do pentecostalismo da periferia. Foi possível distinguir algumas recorrências, como o templo tradicional fixo, com traços característicos e padronizados; e os templos-garagem, os templos-casa e os templos-salão como locais alternativos, de fluxo e caracteristicamente improvisados.

O registro fotográfico das fachadas dos templos facilitou a coleta de dados, dando a possibilidade de uma cobertura maior dos locais de culto no território dos bairros. Portanto, não me detive a registros do interior dos templos, entendendo que as fachadas já fossem material suficiente para um

vislumbre panorâmico da arquitetura do Pentecostalismo. Destaco nessa seção, principalmente o elemento estético, porém, sem deixar de considerar as suas conectividades com os agenciamentos de poder, os modos de sociabilidade, a produção de uma ética, etc. Pretendi assim, um exercício de antropologia visual com o propósito de tornar expressivo, através dos dados visuais, a pluralidade de discursos que se inscrevem nas narrativas imagéticas do pentecostalismo na periferia, dando à mostra uma espécie de polifonia visual.

Para abordar a questão arquitetônica, como já mencionado, inspirei-me nas reflexões de Paul Ricoeur (1998). Segundo o que propõe o autor, há uma analogia entre arquitetura e narratividade que possibilita entender ambas como operações configurantes; uma no espaço e a outra no tempo (RICOUER, 1998, p. 44). O paralelismo entre uma e outra vai se tornando mais tênue ao entender tempo e espaço de forma mista, constituídos simultaneamente de dimensões existenciais da vida e dimensões físicas. Até chegar a vias de um verdadeiro entrecruzamento entre ambas, cruzando espaço e tempo através do *construir* e do *contar*, “a ponto de se tornar legítimo falar de narratividade arquitetural” (RICOUER, 1998, p. 48). Esse paralelismo estreito é o que permitiu conceber o registro visual da obra arquitetônica como o indicativo de uma discursividade no tempo e uma descrição inteligível da memória inscrita na pedra (“condensação do tempo”).

Nos casos de *refiguração* – releitura do espaço construído – onde o paralelismo se torna ainda mais estreito, é onde será possível perceber que a réplica do habitar ao modo de construir se dá de forma criativa e inventiva, por extensões simbólicas (de acordo com a teoria simbólica de Wagner) ou pela produção de novos devires (de acordo com Deleuze e Guattari). Claro que a dinâmica do habitar se desenrolará de um modo diferente, uma vez que o templo simbolicamente remete à casa de Deus e não à moradia humana. A relação de necessidade, porém, é semelhante. O habitar de Deus, ou o habitar da fé, se relaciona dialeticamente com o construir num estágio chamado *prefiguração*.

Assim, explorar o paralelismo e cruzamento de sentidos entre arquitetura e narratividade, mostrou que a arquitetura dos templos pentecostais tem algo a dizer esteticamente de forma plástica como uma imagem do tempo presente,

mas também de maneira poética, como uma intriga colocada em curso numa narrativa. Destaco desta maneira, duas formas de polifonia pentecostal. Uma, já exposta com certa clareza, que diz respeito ao templo pentecostal situado numa situação de pluralidade, constituindo uma leitura num contexto de intertextualidade. E outra, que aparece de forma mais evidente no estágio de *refiguração*, e diz respeito à condição polifônica do templo pentecostal, como uma unidade arquitetônica condensadora do tempo, capaz de remeter a muitas narrativas.

Clara Mafra expressou da seguinte forma o poder de resignificação do templo entre os pentecostais diante de uma lógica tradicional:

Reza uma certa lógica concreta que, na medida que o templo religioso é o lugar do divino entre os homens, este deve guardar certas qualidades de longevidade, durabilidade, permanência, para, no retorno, corroborar seu vínculo com o transcendente. Porém, se apostarmos neste sentido único da lógica concreta, os templos pentecostais ficariam em um “mau-lugar” ou “lugar nenhum” (Abumanssur, 2001). Ligado a uma versão do cristianismo que postula o reavivamento da fé a partir da presença do Espírito, este movimento religioso acentua e valoriza o transitório, o imprevisto, o fugidio. (MAFRA, 2007, p. 145).

O Pentecostalismo se inscreve numa tradição religiosa que assume em sua constituição de grupo, práticas de adaptação, imprevisto e provisoriade. Essa ênfase no movimento e essa dispersão da fé constroem uma poética de mobilidade e criatividade que se reflete nos espaços físicos transformados em templos religiosos. Para os pentecostais o templo religioso se estabelece num devir de possibilidades de acordo com as contingências da vida. Na periferia, talvez se acentue essa característica, ainda mais que a padronização requer normalmente recursos e esforços que o contexto socioeconômico de um bairro pobre de periferia não possui. Na falta de um padrão idealizado, se assume a postura do imprevisto e da criatividade para criar com o que se tem. Daí, muitas coisas podem virar templo: casas, garagens, salões, ou mesmo as construções específicas que tentam estabelecer uma lógica prática mais de acordo para tal propósito.

A partir desse enunciado que marca um discurso específico sobre os templos pentecostais (sobretudo na periferia), e que mostra, de todo modo, a configuração de um padrão, nos permitiremos daqui em frente, a partir do que as imagens nos comunicarem, conceber as variações dentro deste padrão, ou mesmo, certas rupturas com ele.



Figura 7 - Fachada de igreja (Assembleia de Deus Matriz).
 Fonte: do autor, 2017.



Figura 8 - Fachada de igreja (Igreja Pentecostal Ministérios da Fé).

Nas figuras 07, 08 e 09 (respectivamente os pontos 27, 23 e 05 no mapa), as construções são projetadas para identificar a qualidade específica de templo religioso. Não possuem torres, sinos ou cruzes, como os templos católicos e protestantes históricos, seguindo uma tendência mais enfaticamente iconoclasta. Mesmo assim, embora ainda lembre a fachada de uma casa comum, alguns detalhes na arquitetura, como arcos, colunas, portas e janelas arqueadas, mostram um traço intencionalmente diferenciado. Aqui não há indícios de *refiguração*. São templos fixos, planejados, e com algum grau de padronização, que podem constituir lógicas de produção simbólica que se aproximam do modelo sedentário de outras igrejas com templos próprios.

Nas inscrições pintadas na superfície da parede vão os nomes das igrejas com um complemento que sugere uma distinção de ministério (Fig. 07). Na figura 08 há uma informação complementar que remete a igreja a um contexto exterior ao bairro: o endereço da igreja matriz localizada no centro da cidade. Esta informação é recorrente em outros templos, apontando para a constituição de redes de relação que ultrapassam o bairro e que potencializam a formação de trajetos e circuitos pelos participantes destas igrejas. Trajetos e circuitos que podem compreender uma mobilidade entre contextos socioeconômicos distintos.

Na figura 09 temos a foto de um templo da “Assembléia de Deus” em construção. Apesar de inacabado, mostra um grau maior de padronização, destacando-se também pelas dimensões maiores. A *configuração* do espaço neste caso, mostra um processo inacabado, porém, sendo utilizado para os devidos fins. Aponta para a dialética do habitar, revelando um pouco sobre as contingências do lugar e a urgência da necessidade do templo para a habitação da fé. A improvisação neste caso se dá, talvez, em função da inconclusão do prédio, mas não através de uma releitura arquitetônica, já que essa narrativa está em processo de conclusão (como um livro que começamos a ler antes mesmo de sua escrita ter sido concluída).



Figura 9 - Fachada de igreja (Assembleia de Deus).
Fonte: do autor, 2017.



Figura 10 - Fachada de igreja (Igreja Pentecostal Deus é Amor).
Fonte: do autor, 2017.

Nas figuras 10 a 14 acontece o que Ricouer (1998) chama de *refiguração*. É uma releitura do espaço construído onde as construções estendem os seus significados para abrigar uma dinâmica social distinta, incorporando o elemento arquitetônico a um conjunto de associações dentro de um novo contexto simbólico. Observa-se placas de igreja sobre fachadas de garagens e portões de salões. Aqui os templos são prédios adaptados que servem de local de culto. Na figura 10 (ponto 18 no mapa), há uma referência na placa ao fundador da respectiva igreja, bem como o endereço da sede mundial. Existe uma preocupação com um certo padrão de apresentação, limitado nesse caso à placa, onde as referências identificatórias, assim como a arte tem um papel fundamental.



Figura 11 - Fachada de igreja (Igreja do Evangelho Quadrangular).
Fonte: do autor, 2017.

Na figura 11 (ponto 16 no mapa) o nome da igreja vem acompanhado de um logotipo que comunica os fundamentos sobre os quais se articula a doutrina da igreja, e também de uma frase que afirma a sua qualidade enquanto lugar de vida naquele espaço físico: “um lugar para ser feliz”. Aqui fica claro o uso do recurso visual e lingüístico na produção de um espaço que é um misto entre o

plano geométrico cartesiano e a dimensão psicológica humana. A logo também reflete um trabalho de arte bem elaborado e planejado para remeter a identidade da igreja. Uma plaquinha situada mais ao lado com o horário das atividades é algo recorrente também em outras igrejas.



Figura 12 - Fachada de igreja (Igreja Aliança de Salvação).

Fonte: do autor, 2017.

A igreja da figura 12 (ponto 15 no mapa) também segue algumas tendências já expostas. A logo marca é uma tentativa de tradução da ideia do nome. Duas alianças, uma sobreposta à outra com o globo terrestre atrás. As iniciais do nome preenchem o interior da marca. A cor azul e a alusão a nuvens representadas no fundo da placa comunicam ideia de celestialidade presente na mensagem das igrejas. O muro e as grades que cercam a frente mostram algumas evidências de definição do espaço. Embora lembre muito, não parece se tratar de uma garagem, mas sim, de uma estrutura propositalmente construída para ser algum estabelecimento (comercial ou religioso). Se for o caso específico de configuração de uma igreja, vai se tratar de um curioso caso onde a configuração reproduz um modelo de refiguração, o que pode revelar que os “templos-garagens” podem estar se tornando um padrão de

configuração, passando de um processo acidental a formação de uma relação estruturante.



Figura 13 - Fachada de igreja (Igreja do Senhor).
Fonte: do autor, 2017.

No detalhe da figura 13 (ponto 03 no mapa) é possível notar, além do nome da igreja inscrito na parede da garagem, uma faixa logo ao lado na parede lateral com a inscrição: “Aluga-se”. Esse fato elucida o que já disse anteriormente sobre os locais se tornarem um trajeto no circuito de templos pentecostais. A antiga identificação de igreja, ainda pintada na parede, pode inclusive, sugerir a natureza da próxima relação com o locatário (tal mensagem não será sugestiva para uma outra igreja ocupar esse lugar?). Os prédios podem assumir, assim, a característica de pontos de passagem no circuito de deslocamento das igrejas, se constituindo assim, em uma etapa na memória da trajetória do grupo religioso, além de uma etapa na memória do aluguel para o proprietário do local. Nesse caso, a estrutura do prédio vai acumulando reminiscências (no espaço concreto e no espaço vivido) que remetem a várias histórias sobre o lugar.



Figura 14 - Evidência de igreja em fachada de casa.
Fonte: do autor, 2017.

A figura 14 (ponto 20 no mapa) é o detalhe na fachada de uma casa onde hoje residem pessoas, mas que num passado recente foi também o local de culto de alguma denominação pentecostal. As inscrições meio apagadas permitem ainda identificar sem muitas dificuldades as palavras “pentecostal” e “assembléia”. A refiguração do espaço construído aqui retoma significados anteriores. Uma casa que se transformou em templo e agora volta a significar uma casa novamente. Uma obra arquitetônica capaz de condensar muitas narrativas, capaz de contar histórias familiares e religiosas de uma comunidade, resultando num devir casa-templo.

Na figura 15 (ponto 11 no mapa) a igreja se estabelece em uma casa. A placa da igreja, sobre a entrada principal, como em muitos outros casos, é o único detalhe que distingue o templo pentecostal de uma casa (ou garagem) comum. A arquitetura da casa, nesses exemplos, mesmo que adaptada, pode influenciar na expressão religiosa, dando a ela certo aspecto familiar nas relações, ou demasiado informal. A aproximação do contexto simbólico familiar através da extensão do símbolo “casa” pode também se ajustar a outras extensões comuns do contexto simbólico familiar para o contexto religioso,

como os símbolos: “pai”, “irmãos”, etc. Essa é uma relação que talvez, no âmbito da simbologia religiosa, ajude na apropriação da estrutura física da casa para lugar concreto da vida de fé. A bandeira no fundo da placa faz referência direta ao nome da igreja, sendo também um estilo padronizado de identificação.



Figura 15 - Fachada de igreja (Igreja O Brasil para Cristo).
Fonte: do autor, 2017.

A figura 16 (ponto 22 no mapa) mostra um templo um pouco maior em comparação aos outros, situado num salão. A arte da placa dá uma sensação de maior sofisticação e cuidado com a qualidade da mensagem visual. Lembra o empenho do marketing comercial. A placa contém o nome da comunidade juntamente com um símbolo estilizado relacionado à realeza (coroa). A cor dourada dos detalhes também aponta para a mesma temática simbólica. Como na maioria das identificações visuais, esta também parece se relacionar diretamente com o conteúdo da mensagem da igreja. O ministério é identificado a partir da referência direta ao pastor, um certo personalismo recorrente também em outros casos.



Figura 16 - Fachada de igreja (Igreja Graça e Vida).

Fonte: do autor, 2017.

A arquitetura e a estética das fachadas dos templos pentecostais com suas mensagens são maneiras de enunciar um discurso que tem a ver com modos de objetivação, de subjetivação e de estetização da experiência pentecostal. As resignificações das construções e a memória do deslocamento imprimidas no concreto (a condensação do tempo segundo Ricoeur) não deixam de ser narrativas de resistência às contingencialidades específicas do contexto da periferia. A riqueza de conteúdo simbólico nos ícones e símbolos das placas, bem como a elaboração de diferentes nomes para distinguir a denominação (ou o ministério) apontam para os agenciamentos de poder, para os jogos de verdade presentes nas relações de força dentro da dinâmica religiosa. É possível apreender do conteúdo visual exposto que as igrejas pentecostais são uma amostra de discursos e soluções variadas para a constituição do espaço da experiência religiosa na periferia.

3.3.2 Um olhar *entre* os atores religiosos

A seguir procuro relatar um pouco da experiência de minhas caminhadas etnográficas pelos bairros, apontando para os encontros significativos que tive com algumas vidas inseridas na religiosidade pentecostal, e que expressam a face cotidiana de um pentecostalismo que se apresenta com muitos rostos. Trago para a experiência do contato pessoal o mesmo caráter polifônico que encontrei ao observar as fachadas dos locais de culto. Dessa vez, descrevendo o que vi, ouvi e senti em palavras, gestos e atitudes que revelavam a seu modo, a cada encontro, facetas de uma religiosidade que se insere de modos diversificados na vida de pessoas e comunidades, bem como as suas formas de articulação com o contexto específico da periferia.

Na parte anterior explorei a ideia de visão panorâmica como uma forma de criar um contexto de observação mais amplo, para dar conta da pluralidade do pentecostalismo e para situar posteriormente o contexto menor e específico da pesquisa. O fiz, juntamente com as ferramentas da cartografia e da fotografia. Isso, no entanto, não deixou de remeter a uma ruptura específica na relação entre pesquisador-campo. Assim, embora, com algum esforço tenha procurado “não recair nos velhos procedimentos”, admito, juntamente com Deleuze e Guatarri, ser algo bem difícil não o fazer (DELEUZE e GUATARRI, 1995, p. 34). Desta forma, pode-se dizer que até aqui não diferi essencialmente do aspecto de observador “distante”, com as prerrogativas de um sujeito definido, localizando objetos sobre uma superfície, analisando os contrastes e as formas. Construindo, assim, um tipo de relação mediada principalmente pela visão, tal como uma experiência estética diante de uma paisagem¹⁰³. Apesar de cumprir o propósito de uma parte importante deste trabalho de pesquisa, a tendência do olhar distante mirando objetos sobre uma superfície, não ajudou muito a compreender os processos de formação da paisagem. Torna-se uma expressão de como ela se apresenta, mas ainda não dá muitas pistas de como ela veio a se formar, através da intervenção humana e não-humana, naquilo que ela é naquele momento.

¹⁰³ Bem de acordo com o conceito moderno de paisagem (*landscape*) utilizado pela arte modernista. Tim Ingold mostra que a associação de *scape* com *scópico*, que gera essa relação de óptica contemplativa e panorâmica, é fortuita e sem fundamento etimológico. Diferente do sentido medieval de *moldar* a superfície numa relação próxima de contato com a terra, esse sentido carregou o conceito de certo preconceito visualista (INGOLD, 2015, p. 203).

Por isso, no que segue adiante, pretendi construir um outro tipo de relação com o campo de pesquisa. Algo que deslocasse o sentido da minha presença como espectador, produzido pelo olhar panorâmico, para algo mais próximo, que me identificasse como partícipe de uma experiência em curso. Numa experiência que deslocasse a fixação significativa de um “eu” como sujeito do conhecimento e, conseqüentemente do campo como objeto do conhecimento, para uma relação de continuidade, num fluxo de aproximação onde o foco se estabelecesse sobre as linhas de conexão com o ambiente do campo – um entrar em devir com o pentecostalismo – numa experiência existencial de conhecimento compartilhado. Um modo para explorar o potencial de outros sentidos, criando as condições necessárias, não para a observação de uma paisagem, mas, para uma percepção e uma experiência com os movimentos que a constitui – ou, a imersão em uma atmosfera (INGOLD, 2015, p. 204).

Inspirado por Ingold, num engajamento com os fluxos e movimentos que constituem a vida religiosa na periferia, pretendi perceber o pentecostalismo e sua relação com o espaço urbano a partir das forças e agenciamentos que colocam em devir a experiência religiosa. De forma análoga ao mundo-tempo (INGOLD, 2015, p. 193), poderíamos nos questionar acerca da agência de uma força atmosférica distinta que põe em movimento e conforma o mundo pentecostal – o vento do Espírito Santo – num processo de continuidade entre os atos da imaginação e os processos de formação e transformação da periferia (INGOLD, 2012, p. 28). Bem como, indagar sobre outras forças e materialidades que mobilizam os corpos dos atores religiosos, como a estrutura dos templos e os objetos pertencentes às liturgias das celebrações.

Essa perspectiva possibilita desviar o foco da experiência de conhecimento (dos objetos para os movimentos, da substância para a força), mas também a natureza da experiência estética (de uma experiência contemplativa transcendente para uma experiência transformativa e envolvente na imanência). Algo que necessariamente incorre também no nível ético. Assim, nisto fica evidente também a gradual transferência de analogia que quero realizar para descrever o meu processo de interação com o campo de pesquisa: das artes visuais para as artes performáticas, nesse caso, as artes cênicas.

Os *happenings* de Allan Kaprow¹⁰⁴ oferecem um bom exemplo para o que quero dizer acerca do contexto urbano. Trata-se de uma experiência relacional com um *acontecimento*. Deixar a posição de espectador para tornar-se, juntamente com os atores envolvidos, participante de um jogo urbano de trocas simbólicas, de subjetivação e apropriação do espaço de forma criativa. Participar do processo inventivo da cena pentecostal e deixar-se inventar por ela, pois “a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento” e “toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura” (WAGNER, 2010, p. 238 e 41).

A analogia com o entrar em cena, o participar espontaneamente de um *happening*, é uma aproximação intencional que desejo fazer com a minha inserção de campo, pois combina com o deslocamento dos sentidos que quero enfatizar: de uma percepção paisagística criadora de objetos, para uma experiência atmosférica atravessada por movimentos – *o mundo sem objetos* (INGOLD, 2015, p.200). Também porque a noção de acontecimento assinala, além de uma relação com o devir, uma experiência criativa de produção de sentidos, de subjetivações e objetivações. Nesse caso, não como um espetáculo extraordinário, mas como contingência, acontecimento ordinário que envolve os atores religiosos espontaneamente em movimentos e fluxos produtores de sentidos estéticos e éticos.

Para tanto, utilizei-me da “observação flutuante” (PÉTONNET, 2009), que procurei combinar de forma complementar com a “observação participante”. A observação flutuante consiste em um método de observação etnográfica no qual se suspende aquilo que, sob um ponto de vista corrente, definiria a legitimidade do pesquisador, ou seja, um objetivo específico e o controle rigoroso da inserção em campo. Na observação flutuante a atenção deve ficar disponível, flutuando sem se prender a algum objeto preciso. A disponibilidade dos sentidos e a suspensão do controle em relação a situação permitem captar os movimentos da cidade e o caráter de imprevisibilidade da realidade social. Deste modo, tal método se ajusta muito bem aos espaços públicos da cidade, lugares por excelência do fenômeno urbano da

¹⁰⁴ Foi um artista norte-americano pioneiro na história das artes performáticas, responsável pela criação dos *happenings*, uma forma de expressão artística que combina artes visuais e artes cênicas na elaboração de cenas baseadas em uma dinâmica de improvisações e espontaneidade, sem distinção entre público e espetáculo. Para saber mais sobre a vida e obra de Kaprow, consultar Nardim (2009).

circunstancialidade. Nesse sentido o observador se deixa levar pelas indefinidas possibilidades de apreensão do espaço social, podendo *a posteriori* conjugar sentidos ao ligar pontos que convergem para o entendimento dos fenômenos sociais.

A observação flutuante proporcionou-me seguidamente *insights* que foram desenvolvidos posteriormente no interior da dinâmica de observação mais micrológica, restrita às igrejas escolhidas como situação social específica. Deste modo, utilizei-a no contexto maior dos bairros, enquanto caminhava por aí, tornando-me disponível para uma multifocalidade profícua, à medida que produzia um entendimento expansivo da experiência religiosa, assim como conexões imediatas com o universo etnográfico mais restrito. Com isso quis deixar claro a diversidade do fenômeno religioso pentecostal nos bairros, além de corroborar para a especificidade dos grupos que escolhi no meio dessa pluralidade. Reservei, portanto, a observação participante para o contexto delimitado das duas igrejas escolhidas, estabelecendo-as como ponto de partida para compreender as dinâmicas internas e as relações deste pentecostalismo que emerge na periferia, enquanto que a observação flutuante cumpria um papel metodológico importante dentro desta parte mais macrológica do estudo.

Organizei os relatos de forma breve e fragmentária, como um recorte preciso de experiências que se ligam a quadros maiores de entendimento. Cada fragmento é o resultado da minha experiência enquanto pesquisador em relação ao contato com a vivência dos atores pentecostais. Forma em certo sentido uma colcha de retalhos, uma bricolagem, que compus para dar uma ideia geral das redes de relações produzidas pelas forças e materialidades envolvidas no fluxo da vida religiosa nos bairros. A partir dela pretendo expor um pouco da riqueza e pluralidade do devir pentecostal na periferia e o quanto me vi absorvido pelos movimentos que a produzem.

Cena 1

Quando a encontrei, estava colocando a placa da congregação da Assembléia de Deus na fachada da sua casa. Senhora de uns cinqüenta anos, negra, usava óculos – os mesmos que serviram para expressar um inconfundível gesto de desconfiança inicial: Aquela “olhadinha” por cima dos

óculos, analisando-me dos pés à cabeça, feito um scanner, um raio x. Fui-me aproximando, falando e buscando contato, à medida que ela, por sua vez, ia se afastando em direção ao interior de sua casa, pela porta, de onde voltou o rosto para mim sem dar sinais de interesse pela minha presença. Dona Maria¹⁰⁵ só deixou a desconfiança de lado quando dei a entender no meio da minha fala, que além de pesquisador eu também “era de igreja”. Daí então sua expressão mudou e as portas se abriram para uma conversa amigável, temperada com a doçura característica dos que “são de Jesus”. Falei que era luterano, apontei em direção a Avenida Fernando Osório, fazendo menção a torre e o sino da igreja da qual eu fazia parte. Ela disse de conhecia e trocou algumas palavras de elogio em relação ao trabalho da igreja luterana nos hospitais – um grupo de visitação do qual já havia testemunhado as atividades certa vez. Perguntei-lhe sobre a placa, se estava abrindo alguma igreja em sua casa. Sem apartar-se da simpatia que havia me deixado mais à vontade para formular outras perguntas, ela gastou um bom tempo me explicando a diferença entre “congregação” e “igreja”, mencionando quais eram os pastores responsáveis pelo trabalho e onde se localizava a sede da igreja. Em sua casa estava sendo preparado o local para uma congregação [...]

Com dona Maria percebi que a forma como a interlocução se desenvolve varia muito de acordo com a abordagem e as tentativas de aproximação, e com as imagens que elas suscitam. A figura do pesquisador pareceu acionar mecanismos de defesa na fala e na postura corporal. Em outros casos já havia notado que a minha presença deixava as pessoas inibidas como se eu estivesse fiscalizando alguma coisa. Outras vezes, a imagem de pesquisador mobilizava o senso missionário dos atores, definindo a conversa através de um apelo proselitista implícito – como em outra ocasião onde alguém se referiu a mim dizendo: “ele não está aqui só para estudar a igreja, ele está aqui por que está sentindo Deus falar com ele”. Já quando mencionava o meu vínculo com a igreja, as reações mudavam. Assim foi com dona Maria. Quanto mais próximo de uma auto-descrição compatível com os aspectos religiosos definidores de sua identidade, tanto mais empatia foi gerada nos movimentos da conversa, transformando a natureza da comunicação e os mecanismos que a produz.

¹⁰⁵ Todos os nomes dos sujeitos da pesquisa mencionados neste texto são fictícios.

Em parte as relações são organizadas através dos referenciais de identidade, produzindo movimentos distintos de interação entre os corpos – ora de distanciamento, ora de aproximação e, às vezes, de uma tentativa de englobar o outro ao seu campo de relações (conversão). Porém, os referenciais identitários não são dados, mas construídos e agenciados na relação de interação. Só depois de construir, juntamente com a minha interlocutora, um clima de identificação, é que fui descobrir que dona Maria também se definia como pastora, estando ligada a um contexto familiar onde havia outros pastores (como por exemplo, o seu filho). As suas explicações sobre o trabalho da igreja e a forma como se organizaria a congregação em sua casa só foram possíveis depois de uma mudança no fluxo da conversa, através de uma forma diferente com que mobilizei a minha presença. Mesmo que estivéssemos na frente de sua casa, em um lugar (a rua) comumente associado à relações casualmente distanciadas (o que pode ter sido um dos fatores que deu o tom inicial da interação), percebi que o rumo da conversa já tinha ido para algo mais parecido com uma cena típica de conhecidos – ou mesmo vizinhos, que conversam por cima da cerca do pátio da casa.

Notei também, enquanto observava aquela senhora colocar a placa sobre a fachada da sua casa, no quanto se torna simples, por um gesto como este, mudar o sentido das relações no interior daquele local. A placa é um material que se presta a um agenciamento de poder mobilizador das relações. Confere poder simbólico-religioso e ajuda a transformar o fluxo e a interação de outras materialidades. Contribui para transformar dona Maria, mãe e dona de casa, em pastora e ministra da Palavra de Deus, e os cômodos de sua casa em um templo. Potencializa o surgimento de uma atmosfera pentecostal, por onde sopra o Espírito Santo.

A distinção entre “congregação”, “ministério” e “igreja” são símbolos que interferem no grau de condensação dos sentidos de comunidade e experiência religiosa, estabelecendo uma certa hierarquia num processo de gerenciamento e ampliação da atividade pentecostal. Assim, “ministério” é um termo que define uma unidade de ação religiosa, geralmente referenciada na figura do pastor-fundador da igreja. “Igreja” define uma unidade comunitária com todas as prerrogativas institucionais relacionadas a esta noção: templo, organização de atividades, cargos de diretoria... e um pastor que, não necessariamente, é o

pastor-fundador. Ou seja, um ministério pode ter várias igrejas espalhadas por uma região onde cada uma delas atua um pastor. O pastor-fundador geralmente lidera a igreja sede do ministério. Já as congregações são apenas locais de culto que se estabelecem na casa de membros e que podem ou não virem a se tornar outra igreja. No caso de dona Maria, a igreja sede se localizava em outro bairro e um pastor de fora também ministrava as reuniões regularmente durante a semana. Deste modo, a periferia vai se tornando, através de núcleos de sentido implantados por igrejas e ministérios, em uma área urbana potencialmente geradora de novas comunidades pentecostais.

Cena 2

Era uma tarde quente. Passo na frente de uma garagem de madeira com uma faixa na lateral identificando o nome da igreja, o nome do pastor e os dias e horários de culto. Ouço som de instrumentos musicais. Aproximo-me para olhar e encontro alguns jovens ensaiando para o culto da noite. Um deles é filho do pastor. Depois de trocar algumas palavras com eles, percebo um homem de chapéu vindo em minha direção. Este se apresenta como pastor fundador da igreja. Um senhor de origem alemã, cabelos louros, vestia um chapéu de abas grandes, estilo homem do campo. Seu nome era Valdemar. Demonstrou uma grande disponibilidade de tempo para me receber, falou bastante sobre o trabalho da igreja, sua trajetória pessoal como pastor, as cidades por onde já havia vivido, os conhecimentos bíblicos que tinha... Entre outros tantos assuntos, mostrou-se contra a “Teologia da Prosperidade” fazendo questão de exemplificar com versículos bíblicos tudo o que dizia. Ele mesmo fundara a sua igreja. Tudo registrado, com CNPJ, diretoria, representação jurídica, etc. Fiquei uns quarenta minutos, mais ouvindo do que falando, debaixo de um sol castigante. Quando lhe falei um pouco mais a respeito da minha pesquisa com as igrejas do bairro, disse que conhecia muitos pastores por ali, podendo inclusive me recomendar alguns para entrar em contato. Não deixou de notar a câmera que eu carregava pendurada no pescoço e, antes de eu partir, fez questão que o fotografasse à frente do novo templo em construção ao lado de sua casa.

O encontro com Valdemar reservou-me de início três sensações curiosas. Primeiro acerca de sua ascendência étnica, que desmonta algumas

referências estereotipadas do pastor pentecostal. Segundo, porque mostrou uma postura confortável com a exposição de sua imagem e de seu trabalho, conduzindo ativamente o rumo da conversa. Não demonstrou nenhum receio para compartilhar as informações, parecendo mesmo que queria “aproveitar” a oportunidade para dar algum tipo de visibilidade para a sua igreja (através da minha pesquisa, suponho). Em terceiro lugar, o seu discurso enfático ao atacar a “teologia da prosperidade”, uma corrente teológica amplamente difundida entre as igrejas pentecostais (principalmente entre as ditas neopentecostais), dando a conhecer uma crítica teológica interna ao movimento.

Embora pareça apenas fruto de uma imagem cultural bastante imprimida na minha consciência (afinal, venho de um contexto religioso popularmente conhecido nos bairros como “a igreja dos alemães”), o fato de encontrar um pastor “alemão” que não fosse luterano, mas sim pentecostal, ainda não deixava de ser uma constatação fascinante. Evidência que aponta para uma distribuição cultural-religiosa que rompe com as fronteiras étnicas (BARTH, 2000). Talvez aqui, o elemento religioso surja como quesito preponderante na questão da diferenciação social, articulando um senso de pertença que supera outras categorias, tais como classe e etnia.

Embora as igrejas cristãs sejam consideradas religiões de caráter universal, como apontam a classificação funcionalista de Camargo (1973), também é verdade que certas expressões cristãs vincularam à sua forma de organização religiosa a tendência para a preservação cultural e étnica, por diversas razões. É o que acontece com o luteranismo dos imigrantes alemães aqui no Brasil (FREESTON, 1998). Já o pentecostalismo parece assumir com maior qualidade a característica universal de sua missão, podendo ser um fator ativo nos processos de hibridização, reunindo e transformando variados padrões culturais sob o signo pentecostal, aspecto de um dualismo que reforça as relações concretas orientadas por um sentido metafísico de comunidade (o povo de Deus). Sendo assim, a vivência religiosa de Valdemar traz à tona a articulação de padrões culturais e religiosos distintos, muito próprio da realidade das “sociedades complexas” (BARTH, 2000). A religião, nesse sentido, pode tanto remeter aos próprios fluxos culturais, de maneira substancial, como ser o próprio movimento que orienta esses fluxos. Acredito que o pentecostalismo assume a forma dos dois.

Cena 3

Encontrei-me de novo com Dona Berta. Estava chegando em casa com sua filha. Esta logo me reconheceu: “o rapaz das igrejas!”. As duas estavam tentando abrir o cadeado da porta do pátio da casa. Tinham perdido a chave. Quando as vi com um martelo nas mãos ofereci-me para ajudar. Algumas marteladas depois, consegui abrir o cadeado e Dona Berta me convidou para entrar. Conversamos um pouco. Ao comentar sobre uma das igrejas que eu estava observando, a sua filha disse que conhecia o pastor Carlos e já havia freqüentado a igreja Nova Aliança. Conversa vai conversa vem... quando perguntei se podia tirar alguma foto Berta explicou-me que tinha que pedir permissão ao pastor. Esse assunto direcionou minha atenção para a questão dos papéis de gênero na igreja. Após perguntar sobre o papel das mulheres, Dona Berta explicou-me que a mulher não podia ocupar o cargo de pastor. “A mulher não pode estar acima do homem”, dizia ela. Quando perguntei se ela não gostaria de ser pastora, replicou-me: “Deus me livre! É muita responsabilidade!”. Berta disponibiliza parte de sua casa, sem cobrar aluguel, para a realização de cultos da “Igreja Pentecostal das Missões”. A sua casa é bem simples, de madeira. Quando chove “molha tudo por dentro”, conta, indicando os locais de infiltração no telhado. Sua tarefa é limpar e organizar o local para as reuniões todas quartas e sábados às 20h. É a forma que encontrou para trabalhar para Deus. Separada, comenta que já se incomodou muito com o antigo marido e que agora, com os filhos já criados, se dedica somente à igreja.

O papel religioso assumido por Berta, na sua prática reflete a permanência de um modelo hegemônico na divisão social das identidades de gênero no pentecostalismo, muito próprio dos valores oriundos do tradicional patriarcado religioso de origem judaica, que estabelece dentro do sistema de crenças uma hierarquia clara no que se refere a distribuição das funções de liderança na comunidade. Embora o pentecostalismo, nos limites de sua manifestação plural, continue reservando espaço para essa configuração, mantendo uma continuidade com certa tradição opressiva das mulheres, também é verdade que este tem manifestado mudanças significativas em suas representações de gênero, mantendo inclusive uma tensão com o mundo social mais amplo (MACHADO, 2005, p. 388). Essas mudanças também

podem ser consideradas como resultantes de processos de igualitarização entre os papéis de gênero, atentando para os limites de reconfiguração das subjetividades femininas e masculinas no interior das comunidades.

O que me chamou a atenção em Berta é que ela não depende de marido. Com os filhos já adultos, vive em sua casa própria sozinha e, ao que parece, toma decisões de forma autônoma sem depender da opinião dos familiares. Até aqui muito próxima de uma configuração moderna da identidade feminina, que insere mesmo na escolha religiosa uma motivação pessoal não relacionada a outrem (o contexto das relações familiares), mostra um processo de individuação menos dependente das associações com o contexto doméstico. Porém, essa aparente liberdade encontra limites dentro da organização religiosa. Parece haver aí uma transferência, ou melhor dizendo, um retorno a uma lógica tradicional, onde a figura do pastor encarna a paternalidade ausente do marido, fazendo ressurgir de forma ressignificada as atribuições domésticas de outrora.

O pentecostalismo assim assume uma capacidade criativa de equacionar tradição e modernidade em arranjos que tensionam os processos de subjetivação dos atores. Em outros casos, como o exemplo anterior de dona Maria (cena 1), estabelece uma tensão maior no que se refere ao papel de liderança dentro da comunidade religiosa, através do sacerdócio feminino. Nos dois exemplos, no entanto, a casa como local de culto pode ser mais um referente compositor da multiplicidade da experiência religiosa.

Cena 4

Poderia até ser confundida com uma crise de ciúmes comum entre casais. Gesto passional acompanhado de excessos na fala e nas atitudes. Mas não. Vanessa reclamava de seu marido em outro sentido. Com uma expressão de indignação ela ia me contando o quanto a incomodava a postura de seu marido em relação ao pastor da igreja que freqüentavam: “Ele fica lá sentado na frente do altar admirando o pastor e obedecendo tudo o que ele manda”. Ao longo de sua fala foi ficando mais claros os motivos de sua chateação. Vanessa contou que na sua igreja o pastor não permite que as mulheres usem calças (além de outras restrições). Disse que a “doutrina” da igreja era muito pesada e que não se sentia livre. O marido, pelo jeito, não a compreendia. A

isso se seguiu uma série de perguntas sobre a minha igreja, de como eram “as coisas”, como que era a “doutrina”, o que podia e o que não podia. [...]

Achei muito interessante a forma como os afetos se ligam a experiência religiosa, gerando questionamentos e dilemas que circulam entre a religiosidade e a relação íntima do casal. A diferenciação entre os modos de subjetivação masculina e feminina na experiência pentecostal implicaram numa “crise” da relação conjugal, e podem estar ligadas à formas distintas de individuação religiosa que se misturam dentro do movimento pentecostal. Vanessa sente-se desconfortável com as regras da igreja que, ao que tudo indica, mantém um sistema de crenças e costumes mais tradicional, enquanto que o marido parece estar mais confortável, inclusive mantendo uma relação de admiração com a figura do pastor, que em tese, é aquele que geralmente faz cumprir a moral religiosa. Nesse caso parece haver uma disposição maior da mulher para uma experiência pentecostal mais contemporânea postulada por uma flexibilização maior da experiência, a ponto de questioná-la e demonstrar-se interessada por outros modos de articulação da religião.

A flexibilização e circulação da experiência religiosa são características apontadas por Almeida (2006) como elementos que estruturam a expansão do pentecostalismo contemporâneo entre os evangélicos. Segundo este autor, existe uma circulação de ideias e práticas religiosas para além das fronteiras institucionais e flexibilidade no vínculo institucional (ALMEIDA, 2006, p. 112). Disto podemos compreender que, também o trânsito religioso interno ao movimento pentecostal apresenta-se como uma característica contemporânea do pentecostalismo, configurando um padrão religioso que pode disputar espaço com outros padrões (mais sedentários e tradicionais, por exemplo). Vanessa e seu marido parecem manifestar na prática indícios dessas negociações entre os modos de subjetivação pautados por padrões distintos de individuação do religioso, e temperados de forma especial pelos afetos inerentes a relação conjugal.

Deste contato também intui que não há um objeto religioso separado na experiência dos atores, mas tão somente um movimento que vai constituindo a experiência religiosa, juntamente com a relação do casal e a individuação através de afetos direcionados que produzem confluência e/ou rupturas no curso da vida.

Cena 5

O lugar é muito improvisado. Não há iluminação adequada, nem forro cobrindo os caibros e as telhas. Pelas paredes de reboco chapiscado existem alguns cartazes em folha de ofício comum com frases contendo mensagens religiosas, por vezes com alguns erros ortográficos. Posicionado a frente do púlpito há uma “caixinha” (espécie de urna) com a inscrição: “envelopes dos votos”. Sobre o mini palco, o pastor fala da legitimidade de seu ministério, da verdade da Bíblia e das coisas que Deus tem feito a partir do seu trabalho. Caminhando de um lado ao outro do altar, entre uma balinha e outra que dava a um menino pequeno que brincava por ali, ele interage o tempo todo com as pessoas, enquanto toca ao fundo, músicas evangélicas na caixa de som amplificada. Algumas pessoas que chegam, antes de se assentarem em uma das cadeiras, vão diretamente ao altar e colocam objetos pessoais junto com uma porção de outros objetos já ali postos (fotos, documentos, celulares, etc). O momento de culto propriamente dito começa com cinco minutos de oração enfatizando as necessidades das pessoas, intercalando com aplausos a Jesus. Estão presentes em torno de vinte e três pessoas, maioria mulheres, algumas crianças, três homens. Na oração o pastor intercede por problemas de saúde, problemas financeiros, problemas de relacionamentos, “causas no INSS”, jovens no mundo das drogas, etc. Depois disso ele pergunta a quem se dirigia os aspectos específicos de sua oração, ao passo que muitos levantam a mão. Quando as pessoas levantam a mão ele diz: “recebe a bênção!”. E isto parece confortar a todos. [...]

Além da simplicidade do local e da performance irreverente do pastor, o que mais chamou-me a atenção nesta cena, foi sem dúvida a atmosfera mágica colocada em ação pela “oração forte” do pastor e pelos objetos dispostos perante o altar, como se fossem, numa livre associação com os seus portadores, encantar a vida destes, produzindo um benefício pessoal esperado. A característica encantada do pentecostalismo é amplamente difundida na literatura sócio-antropológica e divide tendências de análise entre cientistas da religião, sociólogos e antropólogos (MARIZ, 1999). A figura do sacerdote e profeta pentecostal lutando contra a manifestação do mal na vida das pessoas (a Teologia da Batalha Espiritual) também não me era desconhecida como teólogo, mas sempre me espantava a eficácia simbólica dos seus

procedimentos. Como o pastor pentecostal manipula o mito social proveniente da tradição, garantindo a eficácia simbólica do ritual através da confiança de uma rede comunitária de crentes? (LÉVI-STRAUSS, 1975). Pelo que observei, um dos mecanismos postos em operação tem a ver com a aderência ao mito do “homem de Deus” ou “o ungido do Senhor”, que, entre outras coisas, afirma o caráter personalista desse tipo de expressão, deslocando à associação do sentido de sagrado dos objetos e lugares para a pessoa, numa tendência evidentemente iconoclasta. Assim, não importa o lugar e os “objetos” de culto, conquanto que o homem de Deus esteja ali, a bênção de Deus também estará. Embora haja a utilização de objetos, estes parecem ser utilizados numa associação bastante livre, sendo apenas intermediários de uma mediação efetivada mesmo pela presença do pastor. O ambiente simples e o teor informal da reunião vão sendo combinados com uma postura e discursos triunfalistas através do carisma e poder das palavras do pastor, que coloca em movimento a fé dos crentes.

Essa característica mágica na espiritualidade pentecostal, porém, não deixa de produzir uma eticização da experiência religiosa (MARIZ, 1999), uma vez que o que direciona a busca dos crentes também se baseia nos valores morais do Deus que o sacerdote diz representar, ainda mais num sistema de crenças que também aceita o Diabo como realizador de prodígios. Segundo Mafra (2012), inspirada nas reflexões de Ingold, o dualismo pentecostal não é do tipo classificatório que categoriza e mapeia o mundo, mas se dá de maneira processual no interior das histórias de vida dos crentes e na dinâmica de compartilhamento dessas histórias. Neste sentido, seria possível perceber gradações na experiência religiosa por meio da relação entre magia e ética, produzindo um conhecimento experiencial e um comprometimento ético em continuidade com as histórias pessoais, elaboradas sempre com imaginação e criatividade. Esse dualismo poderia ser processado também através de diferentes níveis de racionalização, efetuados, às vezes, no interior do movimento pentecostal por meio dos embates teológicos. Um exemplo disto é o combate a outra teologia triunfalista empreendido dentro do pentecostalismo, a Teologia da Prosperidade, feito por pastores como Valdemar (cena 2), que afirmam que para prosperar é preciso trabalhar duro na vida ao invés de confiar cegamente nas campanhas religiosas de igrejas com este viés. Deste modo, a

característica mágica se expressa de modos criativos, tensionando a ética pentecostal e produzindo mecanismos de auto-regulação internos.

Cena 6

[...] a mulher que ministra o louvor parece estar em êxtase, tal é a forma fervorosa com que canta e ora com o microfone no altar. Chega ao ponto de manifestar o “dom de línguas”, enquanto canta e anda de um lado ao outro do altar profetizando cura e libertação. Em certo momento, subitamente ela desce do altar e se dirige até uma das pessoas sentadas para impor-lhe as mãos e “decretar-lhe a cura”. Sua ministração parece comover toda a comunidade, que ao som de “glórias” e “aleluias”, contribuem ativamente para transformar a atmosfera do local num lugar de grande exaltação emocional. Palavras intensas em voz alta, energia e movimentos fortes marcaram a performance da mulher. Parecia em transe, rodopiava e transpirava “movida pelo Espírito Santo”.

Cena 7

[...] voltei ao Pestano e entrei em um culto da igreja “Graça e Vida”, que já estava pela metade. Fiquei ali alguns minutos, até acabar. A igreja é num prédio maior, fica numa espécie de garagem-salão. Uma mulher pregava no púlpito com grande entusiasmo e energia. Havia poucas pessoas. A pregadora falava com muita desenvoltura e animava a comunidade em relação às “provações da vida”. Quando acabou, uma das “diáconas” veio falar comigo esbanjando simpatia, dizendo que Jesus me amava. Conversei um pouco com ela e fiquei sabendo que a igreja “Santa Missão” que ficava ali naquele prédio anteriormente, apenas mudara de nome, agora para “Graça e Vida”. A atual igreja se separara da Santa Missão, desenvolvendo um ministério independente [...]

Resolvi agrupar num mesmo comentário as cenas 6 e 7 por trazerem à tona uma mesma temática recorrente no modo de experienciar a religiosidade pentecostal: o papel da emoção como componente ativo nas diferentes formas de por em movimento a experiência. Ambas são exemplos de como a emoção

se relaciona com as técnicas do corpo¹⁰⁶ que instrumentalizam a prática pentecostal em diversas situações – na ministração do louvor à Deus, na ministração de curas, ministração da palavra de Deus e no evangelismo.

A mulher ministrando o louvor e a cura na cena 6 no meio de um culto, inflamando toda a igreja com a sua performance, faz pensar sobre como a emoção embala os movimentos corporais do indivíduo e, ao mesmo tempo, como as técnicas do corpo, apreendidas no conjunto de uma tradição pentecostal, são também a forma socialmente construída de expressar os sentimentos religiosos. Parece haver aí uma relação cíclica entre emoção e técnicas do corpo – uma retroalimentando a outra.

A outra mulher (cena 7) “pregando a palavra” com uma desenvoltura corporal e entonação vocal intensas, também mostram que a experiência religiosa articulada nessa relação entre corpo e emoção, dão uma singular característica instrumental para a prática pentecostal que realiza através de suas performances os efeitos desejados. Um tipo de sociabilidade movida e reproduzida pela emoção. A diácona que me abordou ao final do culto, a seu modo, também apelou para a emoção na hora da palavra evangelística. Um sorriso luminoso acompanhado de um tradicional “Jesus te ama”, também mostra o peso do aspecto emocional que rodeia toda iminente experiência de conversão.

Barrera Rivera (2001) demonstrou que uma das características do pentecostalismo contemporâneo na América Latina é a substituição da *tradição* pela *emoção* como legitimadora da transmissão religiosa. Isso faz um grande sentido às cenas destacadas, uma vez que ambas, recorreram pouco a leitura da Bíblia e às narrativas tradicionais, dando ênfase às histórias pessoais de “livramento” e “provação”. Assim, a experiência religiosa é construída através de uma memória pessoal ligada a afetos particulares que ganham forma em técnicas corporais socialmente apreendidas, conectando-se a outras histórias individuais dentro da comunidade – gente que se identifica pessoalmente com as experiências da pregadora e que potencializa através da emoção, experiências semelhantes em sua própria trajetória de vida, ressaltando a característica da igreja como comunidade de ajuda num contexto socioeconômico carente.

¹⁰⁶ No sentido da formulação de Marcel Mauss: “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seus corpos.” (MAUSS, p. 401).

Quando o encontrei estava fazendo uma visita pastoral a um casal de conhecidos da minha igreja. Ele estava junto na casa, era genro do senhor que eu estava visitando. Aos poucos foi se inserindo na conversa. Felipe, vinte e seis anos, falou-me sem rodeios, em poucos minutos de toda a sua trajetória religiosa. Segundo ele, “poderia ficar um mês inteiro” dando o seu testemunho de vida. Desde jovem freqüentou a igreja, um ano e meio na Igreja Universal e dez anos na Igreja Quadrangular. Foi batizado nas águas e com o Espírito Santo. Depois disso teve uma passagem de oito anos pela “religião”, experimentando de tudo. Foi de “Nação”, “Batuque”, “Terreira”, segundo as suas palavras, indo a fundo em cada experiência religiosa. Sua mãe evangélica sempre orava e esperava que ele voltasse para a igreja. Na época em que saiu da igreja por causa de um desentendimento com o pastor, disse que aprontou muito por aí. Nunca roubou nem foi preso, mas andava de arma na mão pelas ruas e cheirava muita cocaína. Atualmente, saiu da “religião”, como conta, e tem procurado uma igreja para freqüentar, indicando que Deus sempre esteve com ele.

Fiquei bastante surpreso com o relato de Felipe. A maneira dramática como me contou a sua vida deixa evidente a influência do valor que a prática do testemunho assume no universo pentecostal. Ele encarna no curso de sua vida religiosa de forma mais profunda a flexibilização dos vínculos institucionais (ALMEIDA, 2006) circulando entre matrizes religiosas totalmente distintas. Remete a um tipo de migração religiosa distinta, não identificada, por exemplo, nos padrões de migração entre religiões no estudo de Almeida e Montero (2001): a migração de pentecostais para religiões afro-brasileiras.

Embora a migração ocorra nesse sentido, do pentecostalismo para as religiões afro-brasileiras, há um sentido moral vago, porém, amplo que permanece orientando o ator religioso, remetendo este a uma imagem de deus ao estilo cristão, sempre presente. Tanto é assim, que depois de um período de tempo há um retorno para a religiosidade pentecostal. A sua narrativa pessoal estabelece uma espécie de continuidade ética entre uma experiência religiosa e outra. Não há, de todo modo, rupturas significativas no aspecto moral, mas uma releitura simbólica numa experiência sincrética. Um ator pentecostal que entra em devir com as religiões afro-brasileiras, produzindo uma nova

configuração religiosa. A história de Felipe remete um pouco a imagem do nômade, ou do peregrino (HERVIEU-LÉGER, 2008) que percorre uma trajetória individualizada, fazendo bricolagens entre uma experiência e outra. Tudo isso temperado com um pouco de rebeldia juvenil, levando a efeito algumas temáticas sociais associadas com a criminalidade e o uso de drogas na periferia.

Termino com esta cena esta parte em que dei atenção aos atores e suas vivências religiosas. Nestes fragmentos relato um pouco da experiência pessoal de agenciar a minha presença, atuando de forma intencional para interagir com meus interlocutores e também de como fui afetado pelas situações, ajudando e sendo ajudado na construção de uma plataforma de conhecimento, através de uma experiência de empatia. Procurei traçar linhas de fuga da experiência pentecostal, apontar para possibilidades de entendimento e abrir caminhos para uma possível revisitação oportuna.

4 Etnografia de duas igrejas pentecostais

Depois de uma perspectiva panorâmica, desejo agora situar o foco da experiência de entendimento sobre duas igrejas pentecostais, dando à esta parte do trabalho, um vislumbre mais condensado da experiência das comunidades de fé, produzindo uma narrativa mais situada, com contribuições heurísticas diferentes. Portanto, uma perspectiva distinta da dispersão e fragmentação dos sentidos do capítulo anterior. Passo a considerar mais as regularidades e formações de padrões de uma situação social específica: o desenvolvimento de igrejas pentecostais fundadas por moradores dos bairros pesquisados. Procuro manter a perspectiva não-substancialista dos autores já citados¹⁰⁷ buscando descrever os movimentos que constroem a experiência religiosa no contexto da periferia. Torna-se indispensável perguntar, não “o que é?”, mas sim “o que faz?” a religiosidade pentecostal constituir-se desta ou daquela maneira.

Oriento-me a partir de ações de campo inspiradas nos fundamentos do método etnográfico lançados por Malinowski (1986) e da observação participante em contexto urbano realizada de modo exemplar por Foote-Whyte (2005). Segundo Malinowski é possível agrupar os princípios metodológicos da pesquisa etnográfica em três tópicos: 1 Objetivos verdadeiramente científicos; 2 Criação de condições adequadas para o trabalho de campo; 3 Aplicação de métodos especiais de coleta, manipulação e registro de dados (MALINOWSKI, 1986, p. 29). Estes tópicos me acompanharam, juntamente com algumas reflexões surgidas a partir da leitura da experiência de campo de Foote-Whyte, que fizeram questionar-me sobre a minha postura em campo em relação a alguns pontos. Entre elas: 1 Como justificar a minha presença em campo? (FOOTE-WHYTE, 2005, p. 301); 2 Como conseguir um informante como “Doc” que servisse de intermediário?; 3 Como saber o melhor momento para registrar os dados?

Formular objetivos científicos teve a ver com uma mudança de atitude em relação a um campo de trabalho que num primeiro momento configurava-se a partir de objetivos pastorais e missionários. Assim, pensar em “objetivos verdadeiramente científicos” equivaleu à uma suspensão epistemológica e

¹⁰⁷ Como Agier (2011, 2015) no caso do fenômeno urbano e Ingold (2015; 2012) e Wagner (2010) como uma orientação epistemológica geral não objetualizante e a-sintética.

metodológica dos objetivos pastorais e pragmáticos da missão cristã que desempenhava. Assumi essa mudança sem qualquer pretensão de neutralidade científica (como se essa fosse possível) entendendo a partir da crítica antropológica que a subjetividade e os condicionamentos culturais do pesquisador eram parte indispensável para a produção de um conhecimento antropológicamente orientado.

A inspiração teórica, no entanto, não emergiu apenas como um processo anterior ao campo empírico, ainda mais em se tratando de uma etnografia inspirada nos moldes do método etnográfico de Malinowski, onde o campo torna-se um fator determinante para a desconstrução e reelaboração teórica do pesquisador (MALINOWSKI, 1986, p. 32). Entendendo o método etnográfico como uma unificação entre teoria e metodologia, engendrando um processo de simultaneidade entre ambos, procurei colocar em movimento as ações direcionadas pelo método, mantendo-me aberto para a primazia empírica de sua orientação. Durante a observação participante, redirecionei muitas vezes a minha atenção sobre distintas perspectivas teóricas, sendo inspirado por reflexões advindas do campo empírico.

Entendi algumas implicações do meu trabalho na igreja luterana como aspectos importantes na criação das condições adequadas para o trabalho de campo, como por exemplo: o fato de residir próximo aos bairros pesquisados; algumas redes de relação já constituídas com os moradores; e o tempo de contato com o campo. Deste modo, não foi muito complicado justificar a minha presença em campo, uma vez que já estava ali trabalhando como pastor. Agora eu era, além disso, também um pesquisador e estudante de antropologia. Minha presença no bairro já estava justificada como pastor. Quando me inseri mais intimamente na dinâmica das comunidades pentecostais, passei a justificar a minha presença como pesquisador, voltando a minha identidade de pastor-missionário sempre que sentia nisso uma oportunidade de aproximação no âmbito da pesquisa.

Não era preciso gastar tempo me deslocando para os bairros. Eu ia à pé, de casa. Combinava com as minhas atividades pastorais de visitas a membros. Não foi difícil estabelecer uma rotina. Eu já tinha uma. Apenas incorporei a ela outras atividades direcionadas à pesquisa. Também senti que não precisava exatamente de um “Doc”, já que fui me apropriando da minha

rede de relações já construída, dando a ela outras finalidades e expandindo-a de acordo com os objetivos do estudo. De certo modo, muitos outros informantes fizeram um papel intermediário fundamental para a pesquisa. Porém, não deixei de ter a sensação de que eu mesmo, em algum sentido, também intermediara a mim próprio na relação com o campo – o pastor Thiago apresentando ao bairro o pesquisador Thiago.

O tempo em que já estava residindo e trabalhando no Pestano (desde março de 2012) também ajudou a criar as condições para a pesquisa. Era um contexto local onde já havia imergido em boa medida a minha experiência de vida. Somando com o período da pesquisa, pode ser considerado um tempo de longa duração. Desta forma, não tive muitas crises com o tempo que despendi para o trabalho de campo, compreendendo que o período de inserção como pastor-missionário nos bairros, havia cumprido um importante papel de aproximação inicial e reconhecimento do campo.

Talvez, por outro lado, todas essas condições criadas pelo meu trabalho anterior à pesquisa, poderiam também ter se convertido em obstáculos, dependendo da forma como seriam administradas. Assim, não deixei de me ver ocupado com questões metodológicas e éticas no que se refere às distinções no agenciamento da minha identidade. O caráter ambíguo da minha presença não deixou de reservar-me desafios peculiares. Quando as pessoas que eu atendia no trabalho missionário me viam freqüentando outras igrejas do bairro, acabava gerando alguma confusão e suspeitas em relação a minha identidade de pastor: “o pastor Thiago mudou de igreja?” Sendo assim, tive que justificar a minha presença enquanto pesquisador em antropologia, também para com as pessoas em que me relacionava no contexto do trabalho da igreja luterana.

Para registrar os dados utilizei caderneta de campo, máquina fotográfica e entrevistas semi-estruturadas. Mantive um diário de campo onde procurei organizar as informações coletadas. A disposição para o registro dos dados e o conjunto de procedimentos implicados na coleta, por si só, porém, não definem o empreendimento etnográfico. Como ressaltou Geertz, ele vem acompanhado por um “esforço intelectual [...] um risco elaborado para uma descrição densa” (GEERTZ, 2008, p. 4). Na prática isso levou-me, como principiante, a situações de dúvidas sobre como escolher o momento certo para anotar, fotografar e interpelar os sujeitos da pesquisa – quando perguntar e quando não perguntar

(FOOTE-WHYTE, 2005, p. 303). Os momentos pontuais e mais formalizados de registro, como as entrevistas, implicitamente já prescreviam uma postura corporal definida. Nesses momentos sabia o que fazer, a situação do registro estava formalizada. Mas em relação aos fenômenos que deviam ser registrados nos momentos de sua realização – o que Malinowski chamou de *“imponderabilia da vida real”* (MALINOWSKI, 1986, p. 42) – que caracterizam mais singularmente o escopo da observação participante, para mim, tornava-se mais complicado. Por mais que estivesse intelectualmente orientado para não realizar anotações superficiais, ao ato de registrar, por vezes, somava-se uma estranha dificuldade prática em fazê-lo. Percebi que a caderneta e a máquina fotográfica, enquanto materiais, precisavam ser manipuladas com eficiência, habilidade e discrição. Exigiam uma postura corporal em cena, talvez mais difícil do que a disposição mental que eu seguia. Assim, estranhamente senti mais dificuldade para acomodar o corpo e os movimentos com os instrumentos de coleta, do que o esforço para acomodar-me intelectualmente no foco do trabalho de campo.

A observação participante, portanto, se deu a partir de instrumentos de coleta de dados, pondo em prática de modo antropológicamente disciplinado, aquilo que Cardoso de Oliveira (2006) mencionou como sendo os dois atos cognitivos preliminares no trabalho de campo: o “olhar” e o “ouvir”; bem como, segundo o mesmo autor, o ato da escrita, como sendo a atividade em que o antropólogo, na configuração final do seu trabalho, trata da questão do conhecimento de forma “tanto ou mais crítica”. Esses atos cognitivos tornam-se marcos na realização do empreendimento antropológico. Obviamente não são os únicos sentidos dispensados para a tarefa do conhecimento, mas dão uma certa estrutura para a organização das ações em campo. Olhar e ouvir primeiro, escrever depois. Esse movimento foi repetido, sobreposto e conjugado com outros sentidos num esforço regular para a construção dos dados.

Objetivei construir (inventar) um conhecimento parcial da realidade cultural assumindo criticamente a posição de autoria do pesquisador. Sobre uma presença crítica do pesquisador, Caldeira o expressa assim, ao ponderar a crítica pós-moderna:

[...] a crítica pós-moderna à antropologia terá sentido se, ao questionar a autoridade monológica do antropólogo, ao quebrar a sua

condição de única voz ou voz totalmente dominante, criar condições para que sua presença se transforme em uma outra coisa, mas sem desaparecer. Essa outra coisa é, a meu ver, uma presença crítica [...] (CALDEIRA, 1988, p. 151).

Pretendi entender essa presença crítica, diferentemente da pesquisa clássica em antropologia, situada em um contexto de familiaridade cultural, o que interfere significativamente nas noções de autoridade etnográfica. Não é possível recorrer, nesse sentido, à retórica do “eu estive lá” referido a um contexto exótico distante, uma vez que “estamos todos aqui”, na familiaridade urbana de nossa sociedade ocidental. Por isso, foi interessante dar atenção aos conceitos de “familiaridade e exotismo” apresentados por Da Matta (1987) bem como a Velho (2008), que problematiza um pouco essas duas dimensões de distanciamento cultural.

Procurei também compreender a crítica da autoria monológica da antropóloga, a partir do processo de construção cultural intrínseco à relação que o pesquisador desenvolve com a realidade cultural estudada, conforme Wagner (2010). O foco na relacionalidade possibilita desenvolver um tipo de reflexão em torno do pesquisador, e não apenas a respeito da cultura estudada, que gera aprendizados acerca da própria cultura do pesquisador e, por sua vez, acerca da própria natureza da relação de conhecimento que se constitui – sob o paradigma da invenção ela é uma relação criativa. Advogando em prol de uma objetividade relativa, Wagner contribui para uma relação mais horizontalizada entre pesquisador e campo de estudo, apontando caminhos para uma autocrítica que ajuda a desmascarar as naturalizações da própria cultura.

Nessa linha, a noção de “autoridade” perde um pouco o seu poder de significação dentro de uma lógica hierárquica ao deslocar a sua associação imediata com a noção de ciência para uma associação singular com a ideia de criatividade (pelo menos assim tenho compreendido). Esse tipo de reflexão ajuda a desmascarar a mediação dialética operada pela noção de ciência que, dentro de um referente motivacional coletivizante que autoinventa a totalidade da sociedade, se torna apenas um modo específico de entendimento criativo. Isso ajudaria a situar a ciência dentro de uma tradição cultural específica, desmascarando a sua tendência ideológica.

A mediação da dialética simplesmente torna sua expressão e operação dependentes de meios não dialéticos. Uma tradição cultural que medeia a dialética por meio de relações e expressões

coletivizantes aprende a criar e a compreender um mundo fundamentalmente dialético em termos lineares e racionais. Ela constrói um mundo ideológico a partir de conexões causais de "mão única", denegando e desenfaticando os aspectos contraditórios, paradoxais e recíprocos do pensamento e da cultura humanos. (WAGNER, 2010, p. 193).

Autoridade etnográfica seria assim, um equivalente imediato ao sentido de "autoridade criativa", antes mesmo do que científica num sentido absoluto, sendo este (o científico) nada mais do que o termo correspondente as normas de validação do conhecimento em nossa cultura ocidental, e que aponta para a motivação simbólica coletivizante de nossa sociedade. Reconhecendo a criatividade nativa, o antropólogo pode afirmar a sua própria criatividade com propriedade (específica), num ato livre de expressão dentro das convenções científicas do campo antropológico, e doravante, estendendo-as de acordo com o constante fluxo transformativo da invenção cultural. Indo além, juntamente com Wagner, ao mencionar o potencial da dialética estável dos povos não ocidentais, tudo isso poderia ser entendido também como um esforço de tornar a motivação criativa do pesquisador mais diferenciante e dialética, para não cair no perigo de mediar as relações com os povos pesquisados apenas como parte da invenção cultural da sua própria realidade (WAGNER, 2010, p. 202). Deste modo, gostaria de articular uma autocrítica da presença etnográfica com uma autocrítica da motivação criativa no experimento relacional de entendimento com o outro.

Como esse projeto de "inversão" parece ousado demais para a minha capacidade cognitiva no momento, que opera através de controles convencionalizados bastante específicos, num modo criativo racionalizante de entender a realidade cultural. E porque também o contexto de pesquisa está situado dentro de uma dinâmica com uma mesma ênfase simbólica (coletivizante), me dei por satisfeito por hora, na prática, a conceber a ideia de autoridade etnográfica vinculada ao reconhecimento da invenção cultural numa dinâmica de extensão cultural do discurso, no qual me autorizo (etnograficamente) a inserir-me como mais uma voz criativa e inventiva, ao lado das muitas outras vozes (incluindo, evidentemente, a dos sujeitos da pesquisa) pretendendo coletivizar sentidos a um contexto simbólico particular: comunicar entendimento à convenção antropológica. E isso já me parece, a rigor, muito diferente do sentido de "autoridade etnográfica" pressuposto

apenas como controle da realidade cultural, articulando-o igualmente a dispositivos de controle das motivações da experiência de entendimento.

Ao discorrer brevemente sobre a minha experiência com o método etnográfico, quero destacar de modo singular, no que segue adiante, a utilização da observação participante como exercício metodológico fundamental nesta parte do percurso da pesquisa. Deste modo, ficará evidente que nesse momento distancio-me metodologicamente em algum nível da parte panorâmica que delinee na seção anterior (inspirada na observação flutuante). Vistas a partir de um processo gradual de relação com o campo de pesquisa, ambas constituem um mesmo movimento de aproximação dos sentidos em direção ao campo de pesquisa. Posso dizer que a esta altura pretendi estabelecer um nível de interação mais íntimo, objetivando não mais captar a pluralidade da experiência religiosa pentecostal e suas linhas de fuga, mas ter uma experiência etnográfica mais condensada numa relação de entendimento situada e específica, aberta para a configuração de regularidades e padrões, que espero conseguir delinear algumas características no que tange a sua relação com o espaço urbano da periferia.

Uma vez mencionada, situando-me novamente dentro da alegoria do teatro, desta vez, em vez de compor fragmentos de cenas como na seção anterior, a partir de uma tendência sincrônica, o objetivo agora seria perceber o fenômeno da religiosidade pentecostal dentro de uma perspectiva diacrônica, estando mais próximo da construção de uma peça inteira, do início ao fim (mesmo que esta peça seja um recorte de uma trama maior, ligada ao conteúdo signifiicante do Pentecostalismo(s) com “P” maiúsculo). Numa construção narrativa integral, composta de certa linearidade e lógica na maneira de descrever os seus processos de expressão e desenvolvimento, procuro criar uma descrição que não deixa de guardar algumas semelhanças com um roteiro para um romance clássico (diferente do romance moderno que funde a ordem cronológica dos eventos). Vejo-me envolvido, como personagem, de forma participativa dentro do conjunto de práticas e discursos referentes a duas igrejas pentecostais, numa trama amarrada por certa condensação significativa e por uma poética específica (ressaltadas por mim). Uma *poética do movimento* que permitirá, além de entender os eventos descritos dentro de uma linearidade de acontecimentos, compreendê-los

também como geradores de um sentido de circularidade, numa dinâmica de produção e reprodução criativa do fenômeno religioso no espaço urbano da periferia.

4.1 Pentecostalismo periférico-emergente

Estabeleci dois critérios para a delimitação empírica dos grupos escolhidos. O primeiro deles refere-se à quantidade dos grupos observados e se relaciona diretamente com a proposta metodológica situacional; o segundo critério tem a ver com a qualidade específica do fenômeno que se pretendeu conhecer e remete aos percursos mais coerentes acerca dos objetivos desta parte do trabalho.

Em decorrência do viés qualitativo da pesquisa antropológica e da escala microssocial¹⁰⁸ a que esta, via de regra, se refere, busquei localizar e intensificar a observação participante apenas no contexto das relações de duas igrejas de vertente pentecostal, ambas situadas no bairro Getúlio Vargas na região periférica de Pelotas. A orientação metodológica se inspira na perspectiva situacional desenvolvida pela Escola de Manchester¹⁰⁹ e preconizada por Gluckman (1987), que prevê uma análise do fenômeno cultural a partir de situações sociais específicas, permitindo um entendimento do contexto cultural mais amplo através das redes de relações que se constituem entre os atores sociais nessas situações.

O deslocamento metodológico operado pela noção de situação cumpriu um papel fundamental para a articulação de uma etnografia pós-malinowski, sendo também um importante passo no posterior desenvolvimento de uma crítica pós-moderna que pôs definitivamente em xeque muitos postulados metodológicos, atualmente obsoletos. A situação etnográfica muda os postulados, como mostrou o texto referência de Gluckmann (1987). Em meu campo de pesquisa não tive como cercear meus “trobriandeses” como se

¹⁰⁸ Embora deva se dizer aqui que o trabalho do antropólogo não se limita estritamente a uma escala local. A complexidade do local na modernidade, ainda mais evidente no contexto urbano, requer uma abertura dialética para o global. De acordo com Agier (2001) essa complexidade crescente das realidades locais justifica ainda mais a necessidade de uma abordagem situacional da cultura.

¹⁰⁹ Que inclui nomes como Mitchell, Barnes, Mayer e Epstein (MITCHELL, 1969) que juntos contribuíram para o desenvolvimento do conceito de “rede” para os estudos urbanos dos sistemas de interação social.

fossem um fato social isolado, numa pretensão holística de sua apreensão. O campo empírico de minha etnografia também fez emergir a situacionalidade da experiência humana como um fator indiscutivelmente implicado na compreensão da realidade social. A perspectiva situacional cumpre assim, uma função importante para a articulação de minha postura em campo, além de combinar com a abordagem epistemológica relacional que pretendi adotar nesse trabalho – o objeto de análise na situação social é eminentemente relacional.

Considerar a vida comunitária das igrejas e os seus processos de formação como situação social, abriu-me possibilidades para compreender a dinâmica interna desta situação e, a partir dela, as extensões relacionais que vão se formando com outros aspectos da cultura dentro de um quadro social mais amplo. Esses caminhos da pesquisa, que não deixam de ser também caminhos discursivos, vão constituindo as nuances e matizes da religiosidade pentecostal no espaço social da periferia, no que se refere à sua potência como processo cultural. Meu trabalho em campo se resume a certa organização dessas conexões entre as comunidades religiosas e o espaço social e urbano, ressaltando a produção de práticas e discursos numa dinâmica simbólica criativa e extensiva.

Portanto, com a proposta situacional pretendi estudar as comunidades religiosas em relação com o seu contexto local, perseguindo essas redes de relações que para mim iam se constituindo a partir de uma posição estrategicamente localizada, e que, num primeiro momento, se deu no interior da dinâmica de culto dessas igrejas, passando então, para as demais atividades comunitárias e trajetórias individuais dos atores sociais membros dessas igrejas, com ênfase no papel dos pastores.

Definir o número de duas igrejas para tal empreendimento, seguindo a lógica do método situacional, permitiu-me levar a sério a intenção de expandir a compreensão do fenômeno religioso para além da dinâmica interna dos grupos, estudando-o em relação com outros aspectos, bem como garantir uma reserva mínima que seja de variação antropológica. Escolher apenas uma igreja me proporcionaria pouca riqueza e variação de dados etnográficos, ao passo que a partir de três igrejas, a escolha comprometeria as possibilidades físicas de

concluir esse trabalho, considerando que se trata de uma pesquisa de mestrado, restrita a um período bem limitado.

Como se vê, o número de grupos concedeu um ajuste preciso com o método e com o contexto amplo da pesquisa. Para prosseguir com um ajuste coerente também no que se refere à característica da dinâmica dos grupos pentecostais escolhidos, levei em conta um segundo critério. Depois de definir numericamente os grupos religiosos focos da observação, entendendo o fator quantitativo como um correspondente metodológico adequado, passo a delinear qualitativamente os grupos escolhidos, apresentando uma justificativa que constituirá esse segundo critério de escolha.

De acordo com o que foi exposto acerca do Pentecostalismo até aqui, e mais precisamente do pentecostalismo inserido em contexto de periferia urbana, podemos chegar realmente a uma ideia bastante multifacetada de tal fenômeno religioso. Não há razões empíricas para definir de forma estanque ou harmoniosamente orgânica um fenômeno composto por não poucas contradições internas e linhas de fuga. Deveríamos falar em “pentecostalismos”, para sermos precisos e flexíveis ao mesmo tempo. Segundo uma visão panorâmica do pentecostalismo nos bairros pesquisados, é possível identificar tradições variadas do mesmo fenômeno. Se usássemos a tipologia usual da sociologia, diríamos que na polifonia do pentecostalismo na periferia de Pelotas, do ponto de vista histórico-institucional, incluem-se igrejas pertencentes ao pentecostalismo clássico, ao pentecostalismo dito de segunda onda, ao neo-pentecostalismo e, aquilo que parece ser uma mistura de tudo isso e mais um pouco, e que fundamenta a ideia de transpentecostalismo (MORAES, 2010)¹¹⁰.

Também há indicações de práticas distintas envolvendo a gênese, formação e reprodução religiosa no espaço da periferia. Existem igrejas frutos de missão externa ao contexto dos bairros, geralmente empreendidas por um agente externo – pastor ou missionário de outra cidade ou bairro que passa a

¹¹⁰ Moraes (2010) usa a ideia de transpentecostalismo mais como uma categoria crítica à noção de neopentecostalismo. Quero aproveitá-la de um modo diferente, não como mais uma categoria classificatória, mas como uma noção que ajuda a compreender os processos de mobilidade religiosa (ideias e práticas) dentro do pentecostalismo. Assim, daquilo que venho observado como “pentecostalismo periférico-emergente”, grande parte dos dados tem apontado para essa ideia de circularidade intrapentecostal. Não se pode dizer ao certo em que tradição pentecostal elas se situam, uma vez que a experiência religiosa destas comunidades são configuradas a partir do trânsito simbólico entre as tradições.

morar no local ou se desloca regularmente para as atividades de liderança comunitária. Geralmente as igrejas pentecostais de maior tradição são as que se encaixam nesse padrão, mas também há igrejas mais novas (emergentes) que fazem uso dessa prática. Entre essas, há aquelas que começaram com o modelo de “congregação”, articulando redes de relações com moradores dos bairros que disponibilizaram suas casas para o “ministério”. Dentro desse modelo de missão ainda estão boa parte das igrejas que alugam garagens e salões para servirem de templo para os cultos, além daquelas com templos próprios, instaladas já há algum tempo nos bairros.

Outras igrejas são formadas a partir de situações de dissensões internas envolvendo disputas de poder entre a liderança de uma comunidade. Essas são formadas em processos de divisão – onde o conflito resulta na formação de duas igrejas diferentes – ou em processos de conversão – onde a igreja é renomeada e passa por uma mudança de liderança, assumindo outra identidade ministerial de acordo com o novo pastor. Via de regra essas situações se dão com igrejas que alugam algum prédio para a realização dos cultos, não tendo que assumir as dificuldades inerentes a um processo de litúrgico envolvendo bens da comunidade como o templo próprio.

Há ainda as igrejas que surgiram a partir da iniciativa de moradores dos bairros. São comunidades formadas a partir de líderes locais. Pastores e missionários que fundaram uma comunidade religiosa adaptando a estrutura física da própria casa até construir mais definitivamente um templo separado da residência. Essas igrejas não são fruto de uma missão externa, não são “plantadas” em determinado lugar, descoladas dos processos mais imediatos de configuração do espaço. Elas “nascem” nos bairros articulando-se intimamente com os modos de habitar dos atores. Esse padrão de gênese, combinado com a característica “transpentecostal” das práticas e discursos, configura o que provisoriamente tenho chamado de “pentecostalismo periférico-emergente”.

Os bairros do Pestano e do Getúlio Vargas na periferia de Pelotas, como já foi dito anteriormente em outras palavras, parecem um verdadeiro caldeirão pentecostal. Se for para manter a metáfora dentro de uma alegoria alimentícia ao gosto do pesquisador, poderíamos nos perguntar então, como selecionar, dentro de uma diversidade de sabores, aquele que melhor daria indícios de um

tempero genuinamente local? Quê movimentos específicos temperam um pentecostalismo como fenômeno religioso característico da periferia? E quais igrejas, nesse sentido, poderiam ser instrumentalizadas para alcançar os objetivos dessa pesquisa?

Não se trata de sugerir a criação de alguma arbitrariedade classificatória em relação a um “pentecostalismo de periferia” *stricto sensu*, como se fosse mais uma caracterização estanque e um elemento a mais na tipologia sociológica da religião. Ao contrário, minha intenção é ressaltar, dentro do contexto da periferia, as contingências sociais e culturais pelas quais as práticas e os discursos pentecostais estão produzindo novas formas de articulação e, nesse ínterim, constituindo-se numa matriz discursiva que dialeticamente acaba moldando também o próprio contexto da periferia urbana. Pretendo garantir a compreensão dos fluxos e das variações sem cair num enrijecimento formal do fenômeno.

Para tanto, intui mais ou menos desde o início dos contornos mais visíveis desta pesquisa, que os grupos que selecionaria, não seriam equivalentes às classificações usuais de referência para o estudo do pentecostalismo. Deveriam ser grupos localizados num entre-lugar¹¹¹, emergindo na liminaridade dos pentecostanismos já bem conhecidos. Isso me pareceu extremamente consonante com o contexto, já que a periferia urbana traz em si, enquanto categoria, aproximações com as mesmas ideias de fronteira, marginalidade e liminaridade.

Essas igrejas, localizadas na fronteira social da periferia e nos interstícios identitários das tradições pentecostais, inseridas num processo híbrido de constituição de si mesmas, foram aquelas que defini para o estudo a partir de alguns indícios: escolhi igrejas pouco conhecidas, fundadas nos próprios bairros por moradores locais, sem uma rede institucional de relações externas bem definida, sem pertencimento formal a alguma instituição ou denominação e sem estrutura física padronizada. “Igrejas de garagem”, como também as chamei no início. Igrejas situadas no limite das definições sócio-históricas: igrejas *transpentecostais*. Um pentecostalismo emergindo às margens do tecido urbano, engendrando processos de gênese peculiares: pentecostalismo *periférico-emergente*.

¹¹¹ Para pensar o entre-lugar como uma posição epistemológica emergente, me baseio nas reflexões de Bhabha (1998).

Após estabelecer uma orientação acerca do fenômeno específico a ser estudado, ainda restou uma questão para ser decidida: Como colocarei em evidência os achados da pesquisa? Por contraste ou por recorrência? A opção por dois grupos para a etnografia proporcionaria uma análise comparativa, aproximando fenômenos distintos ou semelhantes, destacando variações ou recorrências, dependendo das igrejas escolhidas. Primeiramente cogitei priorizar uma relação de contraponto entre os grupos, escolhendo uma igreja segundo as características já mencionadas e outra que se encaixasse em uma das classificações tradicionais. Desta maneira poderia ressaltar a especificidade de um pentecostalismo em contraste com o outro. Seria como considerar, no nível etnográfico, o objeto de pesquisa em relação a um quadro de referência tradicional (pentecostal ou neopentecostal, por exemplo, dependendo da escolha). Porém, esta opção não me possibilitaria construir relações de recorrência interna sobre o fenômeno específico que estou perseguindo, o tal “pentecostalismo periférico-emergente”. E considerar as recorrências me pareceu importante para entendê-lo em relação com o contexto amplo da periferia, por isso abandonei essa hipótese de trabalho.

Por outro lado, optar por duas igrejas semelhantes (de acordo com as indicações já mencionadas), me proporcionaria analisar as recorrências internas dessa tendência religiosa pentecostal e, não obstante, também as suas variações internas. Deixei, portanto, o contraste mais amplo com o quadro de referência usual para o nível conceitual. Apesar disso, esse contraponto também já havia sido contemplado de certa maneira quando abordei aspectos da polifonia narrativa da arquitetura e estética pentecostal nos bairros – sem dúvida um elemento fundamental para situar as bases da minha etnografia.

Meus critérios de escolha, portanto, dizem respeito à possibilidade de estabelecer correlações, aproximações e distanciamentos, nas maneiras de experimentar a religiosidade pentecostal entre as duas igrejas escolhidas e, com isso, compreender e ressaltar os aspectos criativos de um pentecostalismo que surge na periferia urbana.

4.2 Igreja Pentecostal Nova Aliança

A Igreja Pentecostal Nova Aliança, fundada no bairro Getúlio Vargas completou quatro anos em junho de 2016. Ela surge de um processo de desmembramento de outra denominação pentecostal que havia no bairro, envolvendo problemas com a liderança do pastor. Essa outra igreja acabou fechando e o grupo remanescente, liderados por Carlos, se organizou para fundar outra comunidade de fé: A Igreja Pentecostal Nova Aliança. Carlos assume o papel de pastor e se torna uma referência para o projeto comunitário de igreja do grupo.

Segundo informações de Gilnei, evangelista e membro fundador da comunidade, o começo foi difícil, não havia recursos e muitas pessoas desencorajavam a iniciativa do grupo dizendo que se tratava de “fogo de palha”. Outros diziam: “Porque não se vincular a um ministério grande?” Gilnei afirma que a igreja “surgiu na coragem e na fé”, “surgiu do amor à obra de Deus, amor pelas almas”, sendo este, segundo as suas palavras “o marco fundador da igreja”. Nota-se nas suas palavras uma convicção muito profunda em relação ao propósito da igreja. A sua fé está ali, sem dúvida, interpretando os sinais que acompanham o desenvolvimento da comunidade, inclusive os aparentemente adversos. Curiosamente isso acontece com o dito popular que Gilnei atribui à fala dos que não acreditavam no projeto de igreja que se esboçava ali. Segundo ele o “fogo de palha” se transformou em uma “sarça ardente”. A referência bíblica inconfundível¹¹² relacionada à expressão popular, marca bem o momento da extensão do símbolo na produção de sentido (WAGNER, 2010). Essa ação, além de aproveitar as correlações semânticas das duas expressões (a bíblica e a popular), insere também a conjugação de ambas numa poética cristã amplamente expressiva, e que se desenvolve também de forma muito particular na periferia: é o Deus que transforma a água em vinho, a morte em vida, o velho em novo, o pouco em muito, a dificuldade em bênção, a descrença e o ceticismo humanos em manifestação santa da sua presença. Desta forma, o processo de fundação, assim como a dinâmica de formação e estruturação da comunidade, vai estar incorporada profundamente com a noção de milagre e intervenção divinas.

¹¹² A menção refere-se ao relato de Êxodo 3. 1-5, onde Deus fala a Moisés no deserto de Midiã, nas proximidades do monte Horebe, por meio de uma sarça que queimava mas não se consumia.

As palavras de Gilnei que acompanham a reação ao outro questionamento remetido aos remanescentes da antiga igreja – o porquê deles não se vincularem a um “ministério grande” – parece revelar um sentido forte de apropriação e identificação com a igreja que surge, claramente referenciada na personalidade do líder, o pastor Carlos. Gilnei acredita na liderança de Carlos e faz constantes menções, durante a sua fala, sobre o caráter, a capacidade e as qualificações espirituais do seu pastor.

Ao falar da mudança do nome da igreja, Gilnei relata que da antiga igreja eles não levaram nada (“nem o nome”), muito embora pudessem reivindicar por direito uma parte dos bens materiais. Esse desapego à antiga igreja, além de dar o tom da dramaticidade do começo (“começamos do nada”) parece remeter novamente àquela poética cristã do Deus que transforma algo velho em novo e que também dá um novo nome (o nome da igreja faz uma grande alusão a isso). O “começar do nada” como condição não apenas contingencial, mas em boa medida também intencional, revela de qualquer modo uma espécie de orgulho do grupo remanescente, mas não apenas. Começar do nada significa também estar imergido no universo simbólico do Deus da *creatio ex nihilo*.

O começo difícil da igreja traduziu-se de forma bem prática na problemática do local de culto. Após o desmembramento, havia um pequeno grupo de pessoas e um líder que conquistava o reconhecimento de todos como novo pastor. Havia uma demanda religiosa perceptível, não havendo templo para suprir essa necessidade. Os primeiros cultos começaram a ser realizados na garagem do pastor Carlos. Mais tarde, com muito custo, fizeram uma reforma e ampliaram a garagem, deslocando a casa de Carlos para um segundo piso, um sobrado. Segundo Gilnei, até hoje estão pagando as contas da obra.

O local de culto vai se configurando e tomando forma, desta maneira, envolvido num processo de urgência que implica na sobrevivência da vida da comunidade de fé. Nesse processo, a funcionalidade aparece como um fator preponderante na constituição do templo, vindo antes de qualquer outro planejamento com vistas a considerar esteticamente ou ergonomicamente o local. Por isso a garagem aparece primeiramente, como um dos meios disponíveis para abrigar o culto. Ela é, geralmente, o local da casa mais amplo e adaptável para reunir num mesmo ambiente um número maior de pessoas.

Hoje, ao se aproximar do prédio, é possível notar a placa de identificação com o nome da igreja localizada na fachada do sobrado. Na parte de cima reside o pastor e embaixo pode-se perceber uma garagem já adaptada para adquirir a função de templo religioso. Tem portas de vidro a partir dos quais se pode ver o acesso dos banheiros masculino e feminino, logo nas laterais da entrada. Existe espaço para duas seções de cadeiras com a capacidade média de sessenta lugares no total, dispostas em cada lado do templo, deixando um corredor de acesso até o altar. Ao fundo, no interior do prédio, está um altar elevado a três degraus, com púlpito, instrumentos musicais, repositório para ofertas e uma imagem com versículo bíblico que cobre toda a superfície da parede do fundo da peça.

Quem chega para participar do culto da Igreja Pentecostal Nova Aliança é logo recebido por muitos sorrisos e cumprimentos de “a paz do Senhor”. Todos são cumprimentados, sem exceção – até as crianças recebem o “cumprimento formal”. Na porta sempre há um recepcionista para desejar as boas vindas que continua se fazendo valer através do carisma e da hospitalidade dos demais membros da comunidade. A primeira impressão que tive causou-me uma sensação de grande empatia. Senti-me muito bem recebido.

O culto começa geralmente com uma palavra de saudação que dá início a um tempo de louvor bastante animado e participativo. Muitas pessoas se deslocam até a frente para ministrarem o louvor. Esse momento é bastante valorizado, ocupando grande parte do tempo do culto. Os grupos da igreja (grupo de homens, grupo de mulheres, de jovens, de crianças) também são chamados nessa hora para cantar alguma música. Os que vão chegando à frente do público costumam “saudar a igreja com a paz do Senhor” e logo depois da música agradecem a oportunidade de poder ministrar o louvor. Alguns ainda compartilham versículos da Bíblia e trazem alguma “palavra de fortalecimento” para a igreja.

O momento de louvor parece criar uma atmosfera de alegria e contentamento. As pessoas agradecem por estar ali. Parece estar relacionada também a um tipo de valor pessoal de quem está conduzindo o louvor. É uma oportunidade de contribuir com a vida da comunidade numa tarefa que requer

um momento de exposição, e que implica num certo reconhecimento e prestígio perante a comunidade.

A igreja tem cultos duas vezes por semana. Nas quintas-feiras às 20h e aos domingos no mesmo horário. Nas quintas a pregação fica à cargo do presbítero Sandro, enquanto que aos domingos essa tarefa é realizada pelo pastor Carlos. A tarefa da pregação também está associada, talvez mais ainda, a um sentido de afirmação e reconhecimento pessoais. O presbítero Sandro faz “discipulado” com o pastor. Em suas pregações, não raras vezes, faz menção a este fato, dando também outros exemplos referenciados em Carlos. “O pastor Carlos dá oportunidade para todo mundo crescer” diz ele. O pastor parece se tornar uma referência pela qual se mede o crescimento espiritual dos membros. Isso é especialmente visível ao se observar a fala e o comportamento de Sandro durante as pregações. A transmissão religiosa, num sentido mais efetivo de continuidade ministerial, é realizada aqui através de uma relação de mentoria, classificada internamente como “discipulado”.

Nos primeiros cultos que freqüentei na Igreja Pentecostal Nova Aliança, pude perceber já alguns contornos acerca da *persona*¹¹³ pastor Carlos. Em primeiro lugar por sua posição de pastor lhe conferir um status de convergência na dinâmica das práticas e discursos da comunidade. A liturgia do culto, de acordo com a organização dos seus rituais e a disposição dos seus elementos (incluindo a participação humana), pendia, mesmo nos cultos de quinta feira onde o pregador era Sandro, a valorizar a presença do pastor no púlpito, ou seja, aquele momento em que ele toma o microfone e “ministra” a palavra, a libertação ou a cura. As etapas que antecedem este momento no culto não vão se desenrolando sem deixar no horizonte esta expectativa. No contexto geral das igrejas é comum pessoas procurarem o culto pentecostal para buscar alguma bênção através da “oração forte” do pastor¹¹⁴. A indicação discursiva da confluência em torno da representatividade do pastor está presente nas falas dos participantes, de um modo especial, na de Sandro, que se apresenta constantemente como discípulo de Carlos, apontando-o como exemplo a ser

¹¹³ Utilizo o conceito da psicologia de Jung para remeter justamente a esta figura pública que o pastor representa diante da comunidade e que, não raro, assume posturas extremamente performáticas na realização de seu papel.

¹¹⁴ Como pude observar no primeiro culto em que participei nessa igreja, onde uma pessoa cadeirante, acompanhada por um familiar, estava visitando a igreja com a esperança de ser curada.

seguido. Em conversas com o missionário Gilnei pude perceber que a fala deste também segue essa mesma direção.

Em segundo lugar, minhas primeiras impressões ficaram à cargo daquilo que pude depreender da própria postura e falas do pastor. Nesse sentido, a partir da expressão corporal e da retórica, bem como através do conteúdo mesmo de sua fala. Carlos sem dúvida tem uma presença forte no púlpito, boa entonação e articulação verbal impecável. É expressivo, move-se com desenvoltura ao redor do altar e produz um grande efeito de correspondência na comunidade¹¹⁵. Sua presença inspira confiança, assim como as suas palavras marcadas pela fé. Esse estado de convergência em torno de sua personalidade, de uma forma geral poderia ser entendido como o efeito comum que um líder causa sobre sua comunidade, especialmente um líder religioso.

Até aí, então, a minha faculdade cognitiva se prestara a um trabalho leve, deslizando sobre uma superfície de entendimento aparentemente familiar. Ora, o pastor pentecostal carismático erguendo a voz com autoridade e inflamando o seu público, era uma imagem já constituída na minha mente de teólogo. E, ao que parecia, Carlos, de um modo ou de outro, reforçava esses limites de minha concepção. Porém a aproximação antropológicamente orientada me faria vê-lo para além desta estereotipagem comum.

O pastor Carlos, 37 anos, é casado, tem dois filhos e é um homem muito ocupado, dividindo o seu tempo entre um emprego fixo e a comunidade religiosa, sendo que o trabalho que desenvolve na igreja não é remunerado. Trabalha como encarregado em uma firma de armazenamento de grãos. Segundo relata, seu trabalho habitualmente é de segunda à sexta, e na época de safra é de segunda a segunda. Por causa disso tive que esperar o período da safra acabar para conseguir marcar uma entrevista com ele. No mais, as vezes em que ele chegava um pouco atrasado para o início do culto de quinta feira, já indicavam para mim o quanto o seu emprego lhe ocupava. Carlos vive no bairro Getúlio Vargas desde os seus três anos de idade, quando seus pais vieram de sua cidade natal.

Em virtude de sua rotina estar sempre cheia de atividades, tive um pouco de dificuldade de conversar com ele. Seria difícil dispor de alguma atenção sua depois do culto ou entre a dinâmica de atividades da comunidade.

¹¹⁵ Talvez Carlos constitua um bom exemplo que aponta para a arquetipia do pastor pentecostal muito bem dotado das técnicas corporais (MAUSS, 2003) relacionadas ao papel coletivo de sua função.

Então, percebi que precisaria marcar uma entrevista pontual, encontrando alguma brecha em sua agenda. Tentei por alguns dias, ligando para marcar uma conversa, até que conseguimos nos reunir à noite, no templo da igreja, antes de um outro compromisso que ele tinha para aquela mesma noite.

Conversamos durante mais ou menos uma hora. Carlos me contou como surgiu a igreja, como se tornou pastor, entre outras coisas. Foi uma conversa agradável. Gentilmente se dispôs a esclarecer minhas dúvidas e confiou a mim um testemunho emocionado da sua experiência pessoal com Deus e, posteriormente, como pastor de uma igreja recém fundada.

Antes de fundar a Igreja Pentecostal Nova Aliança, ele e sua família congregavam em outra igreja, já fazia oito anos. Essa igreja onde participavam se localizava logo em frente a sua casa. Era a “Igreja Jesus Cristo tem Poder”. Nela ele foi consagrado pastor depois de participar de um seminário, se tornando logo em seguida o segundo pastor daquela comunidade. Esta igreja acabou fechando, segundo relato de Carlos, porque o pastor adulterou com outra mulher da comunidade e depois foi embora, abandonando a igreja. Carlos conta que foi até Guaíba falar com o presidente da “Igreja Jesus Cristo tem Poder” sobre a igreja que fechara em Pelotas, ao que este lhe respondeu que não podia fazer nada, pois a referida igreja não era registrada e, portanto, não era reconhecida.

Este problema gerou muitos questionamentos e inseguranças com relação às pessoas da igreja que acabavam de ficar sem o pastor da comunidade. Elas haviam investido tempo e dinheiro, além de colocar a sua fé e confiança naquele “ministério”. Assim foram surgindo questões sobre os bens da igreja e o direito dos membros acerca disso. A posição da presidência da igreja não proporcionou auxílio nem lhes deu qualquer possibilidade de reivindicar algo, ficando esta questão à mercê do processo irregular de estabelecimento da igreja. A questão maior acerca da vida de fé daquelas pessoas acabou se apresentando para Carlos como uma demanda que lhe invocava uma responsabilidade: perguntavam-lhe, pois, se este também iria abandoná-las.

A primeira coisa que fizeram Carlos e sua família, sendo também a orientação que este passou para os outros “irmãos”, foi procurar outro ministério para congregar. Depois de visitar várias igrejas sem ter certeza sobre

qual ministério aderir, Carlos e sua esposa resolvem buscar uma resposta de Deus fazendo um propósito de oração “no monte” durante o período de janeiro a junho de 2012. Durante esse período realizaram reuniões na sala de sua casa. Carlos conta que nesse tempo Deus revelou para ele que todas as promessas que havia feito sobre a sua vida iriam se cumprir naquele momento. Segundo ele, até então, sete pessoas (pastores e pastoras) diferentes já haviam profetizado que Deus daria a ele um povo para cuidar, uma igreja para administrar. O momento da revelação de Deus é contado por ele assim

Depois que já fazia três ou quatro meses que a gente estava indo no monte, Deus falou com a minha esposa no monte e disse, era uma sexta-feira, no sábado eu vou enviar alguém para falar com vocês aqui. E no sábado realmente Deus enviou uma pessoa que a gente nunca viu, só viu uma vez. Ele foi lá, chegou perto de mim e disse que a hora era agora, que era para nós abrímos um ministério (Entrevista Pastor Carlos, 16/07/2016).

Ele ainda conta que nesse tempo duas igrejas apareceram para lhe ajudar. Pastores que ele conhecia ofereceram-lhe a placa de suas igrejas para ele trabalhar, sendo um deles de Florianópolis. Este inclusive garantia a compra de cadeiras, equipamentos de som e seis meses de aluguel até a igreja conseguir se sustentar. Diante dessas propostas, Deus deixou claro que o seu ministério deveria “começar do zero”.

As reuniões que aconteciam na sua casa, aos poucos foram transferidas para a sua garagem, que na verdade era uma área aberta com uma aba. Um dos irmãos sugeriu de fechar aquele espaço com madeira de forro, ao passo que Carlos lhe replicou dizendo que era muito frio para fazer culto ali (era inverno). De qualquer modo, assim o fizeram. Posteriormente aquele espaço foi se transformando, sendo ampliado e ajustado para se tornar o que hoje é o templo da comunidade. As obras de construção e reforma do espaço, inclusive a transposição da casa de Carlos para a parte de cima do templo, foram feitos com dinheiro de empréstimos, os quais Carlos conta que ainda estão pagando.

Quando entramos no assunto de sua vocação como pastor, ele explica que estudou a Bíblia, fez seminário, compreende a teologia, mas que nada disso vale se não houver um chamado de Deus. Faz uma distinção entre coisas de Deus e coisas “do homem”. A sabedoria de Deus vem de Deus, pelo Espírito Santo. A sabedoria do homem vem da ciência, do estudo. Situa ainda o seu chamado pessoal dentro de uma outra categorização – a do sacerdócio, contrapondo funcionalmente à do profetismo: “o sacerdote é o pastor, aquela

pessoa que ouve a voz do povo e leva para Deus” e “o profeta é aquele que ouve a voz de Deus e leva para o povo”. Carlos conta que Deus revelou o seu nome no culto de outra igreja na mesma noite em que foi separado para ser pastor. Esse episódio serviu de confirmação, para que não duvidasse de que Deus estava com ele.

Observei que a família de Carlos também se envolvia bastante nas atividades da igreja. Seus filhos com o grupo de jovens e crianças e a sua esposa como missionária, trabalhando especialmente com o “círculo de oração das irmãs”. Com suas palavras ele mesmo conta um pouco sobre a relação de sua família com a igreja:

A gente tem a igreja como família mesmo e a igreja como um compromisso nos dado por Deus. A gente acredita na nossa fé, a gente tem certeza do nosso chamado e a gente sabe que, embora alguns não creiam, quem sabe até as pessoas de fora [...] mas eu creio que os daqui todos creiam que a gente foi escolhido por Deus para direcionar eles, dar uma direção [...] Eu creio muito que Deus tem nos aperfeiçoado, nos ensinado. Eu creio num ensinamento de Deus pra que a gente possa saber ouvir eles, porque eu mesmo sou pastor vinte e quatro horas por dia [...] às vezes é meia noite, uma hora, duas horas, três horas da madrugada “pastor vem cá, vamos orar”, “pastor leva o meu filho no médico” [...] Então a gente é bem envolvido com a igreja, tanto eu como ela, ela é meu braço direito, e os meus filhos já nasceram dentro da igreja, então a nossa família mesmo é a igreja. Embora a gente tenha família, geralmente os mais próximos é a igreja. Então eu creio que a igreja é a nossa família. E todos creem que nós somos uma verdadeira família. (Entrevista Pastor Carlos, 16/07/2016).

É possível notar que a compreensão da relação de sua família com a igreja, expressado por Carlos, está totalmente imergida num sentido cristão de família da fé, onde todos estão sob uma mesma filiação perante o Deus Pai. A aproximação das relações entre a família biológica e a família da fé são operadas de dentro do sistema simbólico da fé religiosa, produzindo práticas e discursos (nesse caso também de realização vocacional) que articulam uma lógica de continuidade entre ambas. A fé produz uma extensão do sentido de família que se torna determinante para regular, mesmo as relações no âmbito da família biológica, desenvolvendo mecanismos de continuidade entre os irmãos da fé, e de ruptura com os descrentes, mesmo se estes forem da família biológica. A proximidade relacional que distingue o familiar está sujeita ao sentido religioso: “os mais próximos é a igreja”.

Quando falamos acerca da missão da igreja, pastor Carlos conta que o principal objetivo de sua igreja é aproximar as pessoas de Deus. Tirá-las dos

vícios, das drogas, do jogo, etc. Menciona que sua comunidade tem um trabalho de assistência social de arrecadação e distribuição de alimentos e roupas. Quando fala das ações de sua igreja, acaba fazendo também a partir de uma contraposição com um discurso muito difundido popularmente a respeito de algumas igrejas que “só querem o dinheiro dos fiéis” (ligadas geralmente ao movimento neopentecostal e à teologia da prosperidade). Na sua igreja ele garante que ninguém pede nada às pessoas, nem prega que Deus promete dar dinheiro, carro e casa para elas. Explica que biblicamente essas coisas não tem sentido e que Deus abençoa quem oferta e dá o dízimo, porém, isso acontece por meio do trabalho que Deus não deixa faltar para quem tem fé. Por ser oriundo de família simples que sempre teve que trabalhar muito para ter as coisas, pastor Carlos entende os dilemas econômicos que passam os membros de sua comunidade. Pareceu-me haver aí uma sensibilidade apreendida com a convivência social no espaço do bairro, que lhe permite ser uma voz do povo diante de Deus, como ele mesmo referiu sendo a característica do sacerdote, papel entendido como atribuição divina para si.

[...] mas eu prego para os irmãos da igreja aqui que Deus dá condições de nós termos as coisas, mas com o teu sacrifício. [...] tudo tem um preço. O preço às vezes é tu sair às seis horas da manhã e voltar à uma hora da noite. É que nem eu. Eu sou pastor de igreja, mas não vivo da igreja, eu trabalho sábado, trabalho domingo... E graças à Deus, Deus tem me dado bastante coisa. E todo dia eu louvo e agradeço a Deus por tudo o que ele tem me dado. E peço me dá saúde para trabalhar, nunca me deixe faltar o emprego [...] (Entrevista Pastor Carlos, 16/07/2016).

A igreja Nova Aliança foi fundada por Carlos no bairro onde mora, o Getúlio Vargas. É a igreja sede de seu ministério. Porém, nessa conversa com ele fiquei sabendo de uma vigília da sua igreja da qual ele havia participado há alguns dias em Florianópolis. Ele explicou-me que isso se tratava de uma tentativa de implantar uma outra igreja do seu ministério naquela cidade, no bairro Rio Vermelho, um bairro de periferia como o Getúlio Vargas, mas muito mais bem estruturado, segundo conta Carlos. Alguns primos de sua esposa que moram por lá, no qual um deles era pastor da Assembléia de Deus, mas que agora estava sem ministério, estavam tentando “abrir” uma igreja com a “placa” da igreja de Carlos. Esse pastor primo de sua esposa era o mesmo que quatro anos atrás havia oferecido à Carlos a placa de seu ministério para abrir uma igreja no Getúlio Vargas. A situação agora se invertia. A igreja começou

de maneira semelhante à do Getúlio Vargas, tendo cultos realizados no espaço da casa (a garagem) de um dos fundadores (o irmão desse pastor).

Sobre os planos de expansão do ministério, Carlos comenta também sobre o registro legal de sua igreja. Vinculado aos objetivos de expansão do seu ministério está o cuidado de fazer tudo conforme requer a lei:

[...] A gente resolveu acreditar em Deus e Deus disse que ia abrir a igreja, que ia fazer a igreja crescer. [...] como a igreja é legalizada, é certinha... Por exemplo “eu quero abrir igreja no Rio de Janeiro”, pode abrir um ministério lá, levar a placa da igreja que não vai dar problema nenhum, pois a igreja é registrada. (Entrevista Pastor Carlos, 16/07/2016).

A especulação em torno da abertura de outras igrejas em outros locais também se dá através do acionamento de redes de relações entre familiares e conhecidos que se situam dentro do mesmo universo amplo do pentecostalismo. A implantação de igrejas não acontece através de um projeto definido de missão, nem é direcionada para locais sem nenhum vínculo relacional. Pelo contrário, ela vai se articulando através das relações e das oportunidades que vão surgindo e sendo moldadas de acordo com as aspirações individuais e coletivas dos atores religiosos. A motivação parece ser orientada muito mais experiencialmente, através de associações criativas dos eventos com os movimentos da ação de Deus, do que embalada por ações deliberadamente racionais e planejadas.

Essa rede que vai se constituindo e configurando oportunidades de missão, se articula dentro de um contexto religioso amplo, que ultrapassa as fronteiras denominacionais dentro do campo pentecostal, embora pareça haver algumas restrições com um setor neopentecostal bem específico ligado à Teologia da Prosperidade. A igreja de Carlos é bem conhecida no bairro. Pessoalmente já encontrei muitas pessoas que o conhecem e que já freqüentaram os cultos de sua igreja, dando um testemunho positivo do seu ministério. A “Nova Aliança” integra uma rede de reconhecimento mútuo entre igrejas que se relacionam e compartilham padrões de sentido no plano conceitual e discursivo, mas também no nível prático, através da divulgação e participação recíproca em atividades abertas ao bairro como as “cruzadas evangelísticas”. Essa rede adquire consistência também através das relações que os líderes desenvolvem entre si. Carlos parece ter um bom relacionamento

com os pastores dos bairros, o que não se torna uma regra, necessariamente, já que existem igualmente relações conflituosas entre os pastores pentecostais.

Em um dos cultos da Nova Aliança tive uma experiência bastante empática com os efeitos da religiosidade pentecostal. Como de costume, um culto envolto numa atmosfera bastante emocional onde me senti “afetado” (FAVRET-SAADA, 2005)¹¹⁶ pelas forças “dinamogênicas” (DURKHEIM, 1986) da experiência sagrada no culto pentecostal. O Deus no pentecostalismo, apesar da metafísica constituinte na ideia do Deus cristão pela teologia tradicional, é um ser presente, imanente, sensível ao mundo concreto do crente. Isso se dá de forma especial com a figura do Espírito Santo, o elemento da trindade cristã que mais representa a ação divina na vida prática das pessoas. Ele comunica aos afetos dos crentes numa experiência atravessada por intensidades verbalmente inexprimíveis. Sendo assim, é uma experiência indescritível. Está para além da intencionalidade comunicativa dos códigos

lingüísticos. Um exemplo disso são os momentos de êxtase onde o Espírito Santo se manifesta através de “gemidos inexprimíveis”¹¹⁷.

Numa dessas noites de culto, ao final de um dia ruim, senti-me bastante confortado com a ministração do pastor. Mas não foram as suas palavras exatamente que me comunicaram algo. Havia captado uma sensação, de maneira involuntária, que me preencheria num nível mais profundo da experiência, a tal ponto de me perceber contendo as lágrimas instantes depois. Para o meu protestantismo habituado a vincular o Espírito Santo como um agente iluminador do entendimento (quase um agente iluminista) numa experiência intelectual, o modo como o Espírito Santo move a sensibilidade das pessoas no Pentecostalismo é, num aspecto preciso, muito diferente. Ali é valorizado “sentir a presença de Deus” de maneiras inexplicáveis. Eu, como ser humano (nesse momento, antes mesmo de etnógrafo) passível de ser atravessado por intensidades, apesar de acostumado com o ceticismo racionalista que ronda meu mundo intelectual, senti algo, algo bom, e apenas isso. Algo para além de uma descrição analítica. Essa experiência de “ser afetado”, apesar de não caracterizar exatamente uma situação de empatia,

¹¹⁶ Talvez não seja tão preciso assim definir a experiência que tive como “empática”, uma vez que me senti intensamente envolvido com os meus sentimentos e não com os dos outros.

¹¹⁷ Essa expressão é retirada da Bíblia (Romanos 8. 26) e compõe versos de canções ministradas nos cultos.

nem de observação participante, como também entende Favret-Saada (2005), entretanto, posteriormente qualifiquei minha observação participante gerando mais empatia com os sujeitos da pesquisa. Foi possível, daquele momento em diante, estar mais aberto para a importância das relações mediadas pela presença do Espírito Santo e para a autêntica sensibilidade posta em movimento na experiência dos crentes.

Nos cultos da igreja Nova Aliança, como de costume, o elemento do testemunho pessoal como prática constitutiva do ritual, é realizada entre os membros desde a ação do próprio pastor. Carlos compartilha em momentos de ministração de cura nos cultos a sua experiência milagrosa com Deus. Seu filho nasceu “desenganado pela medicina”. A recuperação “milagrosa” da criança é um evento associado constantemente com o destino pessoal de Carlos e sua família como instrumentos da ação divina na comunidade. Este, em especial, como marco existencial, se une a outras experiências com Deus que apontam para a aprovação do ministério religioso que iniciara e sua responsabilidade para com ele. Sobre isso, Carlos dá um relato emocionado de sua fé:

[...] dentro do hospital eu dobrei o joelho e disse pra Deus que se ele não deixasse o meu filho morrer eu faria o possível e o impossível para estar nos caminhos dele, e tudo o que ele tivesse pra minha vida eu nunca ia dizer não. Mas que Deus não deixasse ele morrer, e Deus ouviu a minha oração dentro daquele hospital [...] Então por causa disso aí eu faço tudo isso aí pra Deus... Primeiro por amor à Deus e segundo por amor à vida do meu filho. (Entrevista Pastor Carlos, 16/07/2016).

O pastor Carlos durante os cultos aponta para seu filho, diz que ele é o melhor da classe, que não ficou com seqüela nenhuma, leva-o até o altar, rememora esta história para a comunidade e louva a Deus pelo milagre na sua família. Sua experiência pessoal mostra a sua fé e é um meio pelo qual anima a comunidade a crer no Deus que faz milagres. A Nova Aliança é um lugar onde se projeta muita esperança, onde os crentes, especialmente o pastor Carlos, deseja estender o sentido e os efeitos práticos da experiência de fé na vida de outras pessoas. Como ele mesmo diz “aproximar as pessoas de Deus”.

4.3 Igreja Evangélica Adorar-te

Conheci a “Igreja Evangélica Adorar-te” em uma de minhas caminhadas etnográficas pelo bairro, enquanto flutuava circunstancialmente entre uma cena e outra da periferia, entre um encontro e outro pelas ruas de chão batido numa tarde ensolarada. O tecido azul estendido sobre uma das janelas da casa com o nome da igreja pintado, juntamente com os dias e horários de culto, chamou-me a atenção, uma vez que já havia mapeado aquela rua sem, no entanto, identificar aquela igreja¹¹⁸. A porta da frente estava aberta e uma música evangélica tocava alto. Letícia, a esposa do pastor, me atendeu e disse que a igreja estava inaugurando naquele mesmo dia! O pastor não estava em casa, pois estava trabalhando. A música alta e o pano azul chamativo na frente da casa, parecia mesmo criar um evento fora da rotina daquela rua, materializando um anúncio, um convite, um chamamento para a inauguração da nova igreja.

Quais as chances de participar de um processo de desenvolvimento tão inaugural como esse? Que outra oportunidade eu teria para acompanhar a gênese de uma igreja pentecostal como aquela? Se de fato a pesquisa de campo reserva alguma semelhança com o ato de garimpar, poderia dizer que esta situação surgira como um achado precioso. Faltava-lhe polir e torná-la em artefato de valor para o conjunto de experiências que formavam os dados da pesquisa. Passei então, a freqüentar os primeiros cultos da igreja, observando os primeiros passos da organização coletiva da experiência religiosa, bem como a formação do local de culto.

No sábado daquela mesma semana voltei para conversar com Alex, o pastor da igreja. Apresentei-me como pesquisador e esclareci os objetivos da minha pesquisa. Alex foi muito solícito e achou que seria bom mesmo para o meu estudo acompanhar o começo de uma igreja. Identifiquei já nesse momento inicial o desenvolvimento de uma “antropologia reversa” (WAGNER, 2010) que foi se articulando posteriormente com as diferenciações entre conhecimento humano e carisma divino que serviam de base para o entendimento do papel do pastor e que foram estendidas para a compreensão de meu papel como antropólogo.

¹¹⁸ A igreja está localizada na Rua Dezoito, no Getúlio Vargas, onde existe também outras duas igrejas na mesma quadra.

Porém, quando perguntei se poderia tirar uma foto da fachada da casa, onde tinha a faixa com o nome da igreja, ele ficou um pouco receoso. Disse que ainda estava resolvendo as questões do registro da igreja, não sabia se podia permitir que eu fotografasse. Até ligou para a sua advogada e me pôs no telefone com ela para me explicar a situação. Ela, por sua vez, endossou as suspeitas de Alex e o recomendou que aguardasse o processo de legalização do registro. Respeitei a decisão deles e entramos na casa para conversar.

O pastor Alex tem trinta e nove anos, nasceu em Canguçu/RS (cidade vizinha), mas “se criou” no Pestano, vindo a morar no Getúlio Vargas depois dos vinte e cinco anos. Estudou até a sétima série e trabalha com serviços gerais. Ele e sua esposa Letícia, de vinte e nove anos, têm um filho de oito anos. Ambos fundaram a “Igreja Evangélica Adorar-te” no bairro Getúlio Vargas, organizando temporariamente o espaço de sua casa, a sala de estar, como local para os cultos. O espaço improvisado de culto é bastante simples. A casa é de alvenaria, mas também dá sinais de inacabamento. Não existe forro, sendo possível observar os caibros de sustentação do telhado. A sala é um espaço pequeno (aproximadamente 3m x 4m) ligada à cozinha por uma abertura de livre acesso. É possível notar a partir dela, as modificações feitas nos dois ambientes para a hora do culto. Um dos sofás da sala é movido para a cozinha e as cadeiras da mesa da cozinha vão para a sala, para servirem de assentos para os participantes do culto. Na sala ficam apenas um dos sofás no fundo da peça, servindo também de assento para as pessoas, as cadeiras deslocadas da cozinha, uma estante e um rack que serve de suporte para um notebook e caixinhas de som, utilizadas também no culto. Depois da reorganização do espaço, o elemento mais estranho à finalidade contingencial do culto é a estante, que continua ali ao lado das pessoas sem sofrer nenhuma alteração, nem resignificação de sua função. Continua ali comportando objetos pessoais como porta-retratos de família, livros, chaves, correspondências, etc.

No primeiro culto que participei, uma semana depois da inauguração numa quinta-feira à noite, havia sete pessoas presentes. O pastor Alex não estava presente. Letícia, a sua esposa, foi quem conduziu o culto. Alex ministra principalmente nos cultos de domingo por causa dos seus horários de serviço. O culto segue um padrão de organização característico: momentos de louvor e

testemunhos pessoais com bastante participação do público, às vezes conduzidos de forma bastante insistente pelo condutor do culto. Num destes, Letícia insistia muito com algumas pessoas para que trouxessem “um louvor” para a comunidade, ficando evidente um sentido de obrigação moral na realização da tarefa, afinal de contas, “é Deus quem está chamando para servi-lo”. O louvor é intercalado com testemunhos pessoais envolvendo dilemas familiares. Pessoas contam sobre as “provações” que passam em casa, com doenças, dificuldades financeiras, etc. Testemunham as bênçãos e livramentos de Deus, inclusive sobre assuntos corriqueiros do dia a dia. O cotidiano familiar e pessoal, no discurso do testemunho, realiza uma organização da memória com livres associações do agir de Deus na vida das pessoas. Nada, por banal que possa parecer, deixa de ser compreendido como uma experiência de contato com Deus. Após o momento de louvor, acontece o recolhimento das ofertas, simultaneamente ao rito da unção, onde o pastor unge com óleo as mãos dos participantes. O momento da pregação é conduzido com bastante apelo emocional e orações pela vida das pessoas.

Antes de o culto começar, as pessoas conversam normalmente sobre assuntos corriqueiros, como se estivessem mesmo numa sala de estar durante uma visita. Quando a pessoa que conduz o culto pega o microfone, parece acionar um *modus operandi* que modela as interações no ambiente de outra maneira. A utilização de um microfone com caixa de som amplificada é bastante questionável do ponto de vista estritamente funcional, por se tratar de um espaço pequeno, onde tal recurso é certamente dispensável. Por isso, o caráter simbólico do microfone, torna-se num primeiro plano a justificativa para o uso. Ele evoca uma atmosfera de culto, sendo um instrumento que media o comportamento e a postura corporal das pessoas. Quando o pastor anuncia: “Quero saudar a igreja com a graça e a paz do Senhor Jesus”, o culto propriamente dito inicia, e todos aderem a uma postura coletiva de correspondência, reagindo ao longo da dinâmica de culto com “aleluias”, “améns” e “glórias a Deus”.

Outro aspecto que ressalta a atmosfera familiar é a participação do filho de Alex e Letícia. Murilo, um menino de oito anos, participa ativamente do culto, cantando louvores e dando testemunhos diante da comunidade. Enquanto fala do que Deus fez em sua vida, não muito distante do

enquadramento da comunidade espectadora, ao lado, fica um porta-retratos com uma foto sua vestindo toga (uma foto de formatura da pré-escola). Isso parece gerar um certo contraponto relacionado à identidade do menino. Quando fala diante da comunidade, parece suspender os “modos” habituais de criança em processo de formação, para expressar-se em um outro contexto simbólico onde é considerado de forma igualitária, numa dinâmica religiosa de subjetivação e afirmação da identidade. Com o microfone na mão, Murilo, apesar da idade, se insere numa dinâmica de reconhecimento individual semelhante a dos adultos que usam da palavra durante o culto. O processo de individuação da criança segue a lógica do mundo adulto. A criança é um indivíduo, de modo igualitário aos adultos, com legitimidade para falar da ação de Deus em sua vida.

Fui percebendo ao longo de minhas participações nos cultos, que o pastor Alex convidava outras pessoas para pregar ou ministrar o louvor em sua igreja, como a pastora Núbia (que no caso, era a sua mãe). Núbia, assim como também outras “irmãs” e “irmãos” participavam dos cultos afirmando o ministério de Alex, profetizando bênçãos para o futuro da comunidade. Em uma dessas ocasiões, um dos “irmãos” foi dar testemunho dizendo o quanto acreditava no chamado do ministério de Alex e no quanto Deus haveria de realizar por meio daquela igreja. Pessoas conhecidas, vizinhos, amigos pastores, participam dos cultos e parecem dar um apoio legitimador para o empreendimento religioso.

Durante os cultos sempre há um espaço para a saudação dos visitantes. Nesse momento a minha presença é lembrada pelo condutor do culto que ressalta o meu objetivo como pesquisador. Alex faz questão de mencionar o curso que represento, ressaltando que minha pesquisa tem a ver com o estudo das igrejas do bairro e que estou ali para estudar como funciona o começo de uma igreja, já que a comunidade ali está dando os primeiros passos. Nas conversas com Alex, essa questão também sempre aparece: a de que o processo inicial de desenvolvimento da sua igreja é uma grande oportunidade para o meu estudo. Isso ele demonstra compreender bem, de fato, como eu. Sua igreja tornou-se uma ótima oportunidade de pesquisa. Nesse sentido ele participa do processo inventivo de minha pesquisa aproximando o seu olhar do

meu. Ao passo que simultaneamente diferencia seu entendimento ao recorrer às categorias de sua religião.

Ele também contra-inventa a minha tarefa em campo com base no dualismo religioso característico de sua fé. Para ele eu manipulo um conhecimento “do homem”, enquanto entende-se a si mesmo como alguém que tem um chamado que “vem de Deus”. Assim ele usa categorias do seu contexto simbólico para controlar o entendimento que constrói sobre mim. Isso me torna inofensivo num sentido subversivo do entendimento, pois lido com um conhecimento entendido pelo pastor Alex como válido, porém sujeito a algo maior: sua teologia e seu chamado. Deste modo ele ordena uma escala de valores: o mais importante é o chamado de Deus, depois a teologia e depois o “conhecimento do homem” (a antropologia). Nessa escala eu sou admitido como legítimo em minha presença como pesquisador, estando sujeito também às chamadas divinas operadas pelo ministério da igreja. Acabo sendo contra-inventado também como um potencial converso.

Num espaço de tempo de quatro meses, desde a fundação da igreja, acompanhei algumas mudanças significativas no processo de formação da comunidade: O número de participantes foi aumentando, chegando às vezes em torno de vinte pessoas por culto, havendo também uma significativa variação de participantes; Algumas modificações bem pontuais no espaço improvisado, como a construção de um púlpito de madeira feito por um dos membros da igreja, a confecção de uma plaquinha de “Sejam bem vindos a este lugar”, uma folha de avisos com os horários de outras atividades na parede e a utilização de mais cadeiras para compor o local dos assentos; Também observei ações relacionadas à organização interna das atividades como a formação de um grupo de mulheres (grupo de células) realizado em outro dia da semana, a formação de atividades para crianças durante o culto em outra peça da casa (um dos quartos) e a definição do culto da “santa ceia” realizado sempre nos primeiros domingos de cada mês; Também acompanhei o início da obra de construção do templo, juntamente com uma campanha de arrecadação de fundos para a construção, uma “ação entre amigos”, que ajudou a comprar material para o estabelecimento do alicerce e a colocação dos primeiros tijolos.

Alex, seu sogro, que estava desempregado, e outro membro da igreja, começaram a construção trabalhando aos poucos naquilo que já toma os contornos do novo templo da igreja. O templo está sendo construído sobre uma parte da casa, na parte da frente do terreno. Ocupará uma área maior, deslocando a casa de Alex para a parte de trás do terreno. Ele conta que tem tirado dinheiro do próprio bolso para investir na obra, além das doações e contribuições das pessoas. A ideia é que consigam inaugurar o templo no mês de setembro (2017).

O pastor Alex já passou por diversas igrejas. Em sua trajetória pessoal construiu muitas relações no âmbito da experiência religiosa pentecostal no contexto dos dois bairros, principalmente através da música. Ele conta como foi esse começo, marcado por experiências de ruptura e aprendizados:

Com uns dezoito anos comecei a regressar para as coisas de Deus [...] então eu me batizei na Quadrangular. Daí certas coisas aconteceram comigo, porque tem isso também, das pessoas te humilhar, tentar te barrar. E aí eu fui aprendendo com isso aí e não fazia certas coisas [...] tava tocando com o conjunto e aí o líder se achar melhor que todos e me humilhar... eu passei por isso aí , acontece [...] a minha solução foi aprender e ficar em cima [...] Nesse meio tempo eu comecei a tocar nas igrejas... e saía de uma por um motivo, saía de outra por outro motivo, e sempre culpava alguém, ou era o pastor ou outra pessoa [...] comecei na “Quadrangular”, depois fui pra “Cordeiro de Deus” do bispo José Correia. Foi uma igreja muito boa, mas depois voltando pra trás, olhando assim, sabe... compreendendo as coisas, a gente aprendeu bastante coisa com esse pastor, mas a gente viu que ele tava copiando a igreja Plenitude do Agenor Duque [...] Depois saí dali, porque o pastor nunca nos visitou, depois foi até para o centro, depois teve até na rádio pelotense fazendo uns cultos ali, e abandonou todos os da vila, os que apoiaram ele [...] Depois da Cordeiro eu fui pra uma igreja, “Deus de Israel”, lá do Dunas, também tive numa outra quadrangular [...] depois casei com a minha esposa e tive aqui na Assembléia de Deus aqui do Pestano. E tive em muitas outras mais por aí. Mas vou dizer pra ti, foi uma experiência muito boa assim, porque eu vi tanta coisa errada, tanto nos pastores... assim, por mais que fui rebelde... mas eu vi tantas coisas assim, maneiras de agir com as outras pessoas, no altar [...] daí eu lembro de tudo isso aí, e me serviu como preparo... porque eu lembro e não faço isso aí com as pessoas [...] outra igreja que eu estive foi na “Igreja Missionária Canaã” do pastor Jeziel Gomes [...] esse pastor saiu da Assembléia de Deus e abriu a igreja dele [...] e as pessoas que freqüentam a Igreja Missionária Canaã [...] as vestimentas são meio misturadas... quem gosta da Assembléia e que seguiu com ele e se acostumou a andar de saia, vão de saia, e quem quer ir com a calça jeans pra igreja, vai com a calça jeans [...] eles pregam a palavra de Deus e as pessoas da mesma forma buscam a Deus. (Entrevista Pastor Alex, 31/03/2017).

Ao dar um relato geral de sua trajetória religiosa, Alex destaca as experiências frustrantes e decepcionantes, principalmente com os líderes das

igrejas, mostrando como cada uma delas esteve relacionada aos deslocamentos que empreendeu entre um ministério e outro. Percebi, no entanto, através do conteúdo de suas palavras e também de sua expressão, que o que dizia, não o fazia com ressentimento, mas com uma postura de reconhecimento acerca dos aprendizados que as experiências lhe proporcionaram. Notei que seu testemunho adquiria o ponto de vista do “pastor Alex”, fazendo uma releitura dos episódios de sua história pessoal que contribuíram para a sua formação enquanto líder religioso. Alex dá a entender que muitas coisas o ensinaram sobre “o que não fazer”, ajudando-o atualmente na forma como conduz e organiza o trabalho de sua igreja.

Alex e sua esposa foram consagrados pastores na Igreja do Evangelho Pleno. Ele conta que é preciso pelo menos três pastores presentes para que a consagração seja válida. Na ocasião de sua consagração havia sete. Isso fortalece o seu testemunho sem deixar suspeitas acerca do seu processo pessoal de individuação como pastor. O que qualifica alguém como pastor, de acordo com o discurso pentecostal, é o chamado divino. Na prática isso se dá através do reconhecimento da comunidade, principalmente de outros pastores, por intermédio de uma noção de autoridade evocada pelo contexto simbólico da doutrina. Mesmo assim, Alex me mostra os livros de teologia que está lendo, referente a um curso de teologia informal à distância, oferecido por outro ministério pentecostal. Ele diz que o que importa em primeiro lugar é o chamado de Deus, mas tem procurado estudar a Bíblia para ensinar melhor a Palavra de Deus para as pessoas. Há um reconhecimento do esforço próprio que envolve a atividade de estudar na formação pastoral, mas que se encaixa de forma secundária (e às vezes desnecessária) naquilo que realmente fundamenta a compreensão da identidade pastoral: a ação eletiva de Deus, confirmada pelas autoridades comunitárias.

Antes de se tornar pastor, Alex conta um pouco como que foi esse processo de reconhecimento do seu trabalho na igreja como músico e obreiro, que acabou mais tarde na sua consagração pastoral, juntamente com Letícia:

[...] eu estava cuidando um trabalho em uma outra igreja. Várias situações acontecem de pessoas abrirem outras igrejas. E pra ficar bem claro, eu não queria abrir igreja, não queria mesmo. Por que eu sempre fui músico [...] Eu tava cuidando uma igreja pelo motivo de um pastor não querer continuar com o trabalho. Esse pastor era de Rio Grande. E o pastor que me colocou era também de Rio Grande. Então ele disse pra mim “Alex, o fulano não vai mais querer vir,

porque ele tem que sair lá de Rio Grande pra vir pra cá... tá achando muito longe, tava dando muita despesa..." E aí ele disse assim: "Tu te anima, já que tu tá tocando o trabalho?" [...] Então eu respondi a ele "sim, me animo, mas só até chegar outro pastor credenciado [...] eu te dou uma ajuda e depois entrego o trabalho." Aí o pastor credenciado veio, só que esse pastor chegou dizendo que tinha que mudar algumas coisas da maneira como eu estava trabalhando. Só que tudo o que eu fazia o pastor lá de Rio Grande sabia. Aí esse pastor que chegou fez uma reunião e disse que quem quisesse ficar teria que se adequar [...] ele queria impor o jeito dele na igreja [...] Resumindo, eu disse assim "bom, eu não vou ficar então." (Entrevista Pastor Alex, 31/03/2017).

Alex e Letícia "tocavam a obra" na igreja e, segundo eles, as pessoas se identificavam com o trabalho e a igreja estava crescendo. A inserção do novo pastor causou mudanças na organização da comunidade, com uma clara disposição de reivindicação de autoridade, "impondo" o que era legítimo e não legítimo referente à organização e doutrina da igreja. Esse fato acabou causando a saída de Letícia e Alex da igreja, causando conflitos e dilemas característicos nas relações da comunidade. Algumas pessoas também saíram, outras mais tarde, ficando na expectativa de André abrir uma igreja, e outras, evidentemente, permanecendo na comunidade e se adequando às normas. "Várias situações acontecem de pessoas abrirem outras igrejas", relata Alex. Essa evidência percebida pelos atores religiosos no contexto dos bairros, não deixa de ser um elemento a mais na preparação da motivação das pessoas no que tange às suas escolhas e deslocamentos entre uma denominação e outra. Configura um certo padrão de reprodução religiosa a saída de um membro ativo com liderança forte dentro de uma comunidade. Geralmente se espera que talvez este venha a abrir a sua própria igreja, e aqueles que se identificavam com ele, via de regra, são os primeiros a formar o corpo da nova comunidade.

Depois que foram consagrados pastores, tendo saído desta igreja onde trabalhavam (Igreja do Evangelho Pleno), Letícia e Alex ficaram um tempo cogitando a possibilidade de "abrir" uma igreja. Alex parecia sempre mais relutante, dizendo que não queria. Por outro lado, Letícia foi quem fomentou mais a ideia.

Aí a minha esposa disse "quem sabe vamos ver um advogado e vamos fazer nós mesmos uma igreja". Aí eu disse: "Olha Letícia, não é o meu interesse, eu por mim vamos pra uma outra igreja e ficar congregando lá... e eu já tava na música, tinha o dom da música. Aí um dia tudo se concretizou. Nós fomos na casa de um tio da minha mãe e lá tinha uma guria que cuidava dele, e aí ela perguntou: "E a igreja?" "Não estamos mais, mas vamos ver aí se de repente a gente

abre uma igreja, mas não é pra agora .” Aí ela disse que sabia de alguém que trabalhava só com igrejas, uma advogada [...] Daí pegamos o número dela e guardamos. Passou mais ou menos um mês [...] e a minha esposa disse “Alex, vamos conversar com a advogada pra ver o que precisa, vamos abrir uma igreja, vamos trabalhar, as pessoas estão só nos procurando e vem na gente [...] E agente foi. Chegando lá ela disse que a gente podia abrir igreja, se a gente tinha chamado, pode. Só tinha algumas coisas que precisava pra exercer certinho [...] então teve um custo pra registrar, pra ter CNPJ, tudo direitinho... (Entrevista Pastor Alex, 31/03/2017).

Muitas pessoas procuravam Letícia e Alex porque simpatizavam com eles, desde o tempo em que trabalhavam como obreiros na “Igreja Evangelho Pleno”. É possível perceber que Letícia foi fundamental para a decisão de formar uma nova igreja. Embora ela, sendo também pastora e tendo sido importante na fundação e manutenção do ministério, é a figura de Alex que socialmente configura um valor próprio de pastor-líder da comunidade. Nada diferente das configurações relacionais entre homens e mulheres dentro do universo de sentido pentecostal. Porém, o que as práticas evidenciam aqui é uma agência em certo aspecto mais forte, por parte da mulher-esposa-pastora, do que da do homem na formação da comunidade de fé. Muito embora isso aconteça, mostrando o quanto a mulher pentecostal é determinante no interior do empreendimento religioso, a figura do homem, simbolicamente, a despeito das práticas, continua a configurar uma realidade discursiva dotada de um status singular quanto à liderança da igreja. Independente do que uma percepção aguçada das práticas iria revelar, a fala de Letícia mantém uma mesma direção de convergência em torno de Alex, se adequando dentro dos limites de sentido do contexto simbólico do grupo. Ela, por diversas vezes, referencia Alex como o pastor da igreja, deixando de se apresentar como pastora.

Este aspecto endossa um padrão personalista, herdeiro de um tradicional patriarcalismo religioso judaico-cristão, que no pentecostalismo também aparece como uma tendência a projetar no gênero masculino, e apenas neste, um referencial comunitário. Como se vê, no caso pentecostal, a afetividade e a confiança direcionadas ao líder dependem muito do seu contexto de relações, da simpatia que nutre entre as pessoas e do seu carisma. Alex testemunha sua experiência mais ou menos nesse sentido, ressaltando a importância do aspecto pessoal na formação da igreja.

Vou dizer pra ti assim, bem sincero, quando tu tem um povo, quando tu lidera alguma coisa, tem aqueles que simpatizam contigo e

acabam indo porque sabem... [...] porque confiam na tua pessoa e no que tu tá dizendo ali [...] (Entrevista Pastor Alex, 31/03/2017).

O que se pode depreender não só da fala de Alex, mas também da prática dos outros atores religiosos, é que os vínculos afetivos gerados por uma empatia ao líder, corroborada por um contexto simbólico propício, são uma parte fundamental na condensação do grupo e de sua organização coletiva da experiência religiosa. Alex é conhecido no bairro, tem muitas relações e é reconhecido como pastor dentro de uma comunidade discursiva mais ampla, envolvendo ligações com diversas outras igrejas pentecostais. Estes aspectos ressaltam uma dinâmica de (re)produção da experiência comunitária da fé ligada a uma grande mobilidade de status individual engendrada no interior das relações dos atores pentecostais. Afinal, não é necessário educação formal ou diploma para ascender à obreiro ou pastor, pois Deus chama quem ele quer. Esse chamado, porém, se dá mediante os ajustes necessários para o reconhecimento social da “consagração”, tendo a ver com os jogos de poder internos e as respectivas doses de moralização e afetividade que movem as relações.

Alex demonstra aplicar na sua igreja um entendimento de sua missão construído através dos aprendizados que teve nas suas experiências com outros ministérios pentecostais, como o do pastor Jeziel Gomes, acerca dos usos e costumes tradicionais da fé pentecostal:

A gente não prega costumes, a gente quer pregar a palavra de Deus. A gente quer que famílias venham pra igreja. Se vieram de um jeito que saiam melhor ainda. Se chegarem tristes que saiam felizes. (Entrevista Pastor Alex, 31/03/2017).

Se em algum momento de sua caminhada não havia uma distinção tão definida assim entre usos e costumes e palavra de Deus, como acontece em algumas vertentes do pentecostalismo, agora Alex mostra que diferencia muito bem uma coisa da outra, a partir do seu contato com uma igreja “mais liberal” nesse sentido. Nota-se que há uma preocupação na hora de compor a prática coletiva da fé ao considerar aspectos que “afastam” as pessoas das igrejas, nesse caso, uma “doutrina muito rígida”. Alex aprendeu que o que importa é a palavra de Deus e os benefícios que ela proporciona. Portanto, a igreja “Adorar-te” tem o objetivo de pregar a palavra de Deus às pessoas, numa acolhida que leva em conta o percurso religioso de deslocamentos e rupturas

que marca a trajetória pessoal de muita gente que, ao exemplo do próprio Alex, deseja encontrar o seu caminho com Deus e ser feliz.

4.4 Gênese, estrutura e dinâmica de (re)produção das comunidades pentecostais: uma poética do movimento

A partir de agora passo a descrever mais efetivamente a forma como inventei o pentecostalismo “da periferia”. Segundo um viés deleuze-guattariano, como dito anteriormente, o pentecostalismo faz rizoma na periferia – uma periferia entendida para além dos determinismos sociais e econômicos, ressaltando o seu aspecto de “lugar de criação” como mote para a compreensão de seus processos. Assim, o pentecostalismo engendra processos de desterritorialização e reterritorialização com outros elementos do contexto, dentro de um espaço socioeconômico característico, numa dinâmica tênue que articula a potência criativa do habitar com a religiosidade. Ressaltei o devir-templo nas casas dos atores religiosos e, conseqüentemente o devir-pastor na vida de homens e mulheres, trabalhadoras e donas de casa que “souberam mover-se entre as coisas” (DELEUZE-GUATTARI, 1995, p. 37) numa experiência de aliança que adquire velocidade e valência através das conexões que estabelece, criando linhas de fuga e de segmentaridade.

Ao nomear provisoriamente a realidade fenomênica específica que escolhi de “Pentecostalismo Periférico-Emergente” (PPE), assumo o risco significativo de perder com isso, um pouco da velocidade da experiência expansiva da religiosidade pentecostal com suas linhas de desterritorialização, passando a considerar suas linhas de reterritorialização e a forma como é reorganizado numa dinâmica de agenciamentos específicos, relacionado ao contexto familiar, individual, sociocultural e econômico dos atores envolvidos. Preocupo-me aqui com agenciamentos precisos da estrutura familiar (incluindo a casa), das características individuais dos atores, e de elementos socioculturais e econômicos que influem sobre a criação religiosa.

Em algum sentido, controlo a velocidade do devir para dar a ele alguns contornos significantes, situando-o dentro de segmentos de linhas verificáveis. Ação metodológica que não deixa de ser compartilhada, em boa medida, como fluxo e contenção inventiva, pela própria agência dos atores religiosos que com suas práticas e discursos, igualmente produzem segmentos de linha

significantes, produtores de sentidos e sujeitos definidos dentro do rizoma. Os atores também diminuem, em algum momento, a velocidade de suas experiências para a produção de sentidos. Do meu lado da criação, entendi que uma contenção relativa também era necessária para produzir algum entendimento, numa dinâmica de conhecimento (invenção) motivada por um mesmo tipo de simbolização específica, dada à coletivização dos significados. Os atores religiosos condensam a sua experiência de forma criativa para o compartilhamento de sentidos dentro de um fluxo comunicativo produtor de um contexto convencional, que por sua vez, estabelece dispositivos de controle da experiência. O que pretendi, de forma paralela, foi condensar minha experiência etnográfica com o intuito de produzir sentido, de forma criativa, para um outro tipo de comunidade que compartilha dos mesmos rituais que procurei exercer em campo: a comunidade antropológica.

Apenas espero que os dispositivos que inventei para controlar o meu entendimento não sejam tomados de forma rígida para a cristalização de uma unidade de difícil dissolução à moda tipológica. Portanto, o PPE surge como mais uma muleta para escorar momentaneamente a nossa compreensão, sendo antes de mais nada, mais uma evidência ineficiente de conter toda a potencialidade da vida humana, porém, sem deixar de ser um esforço modesto e autêntico de entendimento.

Busquei controlar a velocidade da experiência não ao ponto de situá-la cartesianamente numa linearidade hierárquica de entendimento, mas para poder descrever alguns dos seus movimentos que vão dando forma à coletivização da religiosidade pentecostal na periferia. Assim, o que tenho chamado de PPE diz respeito mais a uma disposição de compreender o fenômeno religioso através das motivações que o faz movimentar-se (emergir) e dispersar-se num plano periférico do contexto urbano, do que entendê-lo de forma substancialista. Não pretendo dizer o que ele é, mas perseguir os movimentos que o produz dando movimento a linhas segmentares que se conectam com outras linhas num contexto amplo e dispersivo da manifestação religiosa pentecostal, e que dialeticamente acaba produzindo também o espaço social da periferia.

Comparando os dados etnográficos das duas igrejas – “Nova Aliança” e “Adorar-te” – podemos destacar a formação de regularidades e variações,

estando aquelas relacionadas a um nível mais estrutural e estas a fatores específicos como tempo e perfil individual dos atores religiosos. Sendo assim, as regularidades contribuem para a formação de padrões especialmente referentes ao processo de gênese, desenvolvimento, produção e reprodução da experiência coletiva pentecostal na periferia. As variações que encontrei ficam a mercê do tempo como uma variável do processo diacrônico de formação, e do perfil individual dos atores que ressaltam características pessoais na estruturação coletiva de um imaginário personalista.

A igreja “Nova Aliança” e a igreja “Adorar-te”, ambas foram fundadas no contexto urbano de periferia por moradores locais que articularam o contexto pessoal e familiar na elaboração da experiência religiosa coletiva, num engajamento que envolve a ação direta das famílias nas atividades da igreja e a disposição física das moradias para a acomodação do local das atividades religiosas. Assim, as duas encaixam-se num padrão de gênese específico, distinguindo-se dos modelos de missão pentecostal externos, “plantados” por agentes de fora do contexto local. Adquirem também uma sutil distinção com os processos de cisão interna que originam comunidades religiosas dissidentes. As duas tiveram um começo parecido. Foram formadas pela iniciativa de atores (um casal) incentivados por um pequeno grupo de pessoas que os viam como referência. Ambos os pastores já tinham um histórico de liderança em outras igrejas que haviam participado, tornando-se agentes em potencial para a fundação de novas igrejas num contexto de grande liberdade religiosa para o exercício de tais práticas.

As duas igrejas também mantêm um mesmo padrão de dinâmica interna, articulando o contexto familiar, desde a moradia e outros recursos pessoais, na produção e manutenção das comunidades religiosas. Distinguem-se, deste modo, das igrejas sem vínculo imediato (físico e participativo) do contexto familiar do líder da comunidade, como as igrejas que alugam ou constroem seus templos distanciados da residência do pastor e/ou aquelas em que a família do líder não se envolve com as atividades religiosas. Nas duas, as esposas e os filhos dos pastores se envolvem nas atividades da igreja através de atuações pontuais nos cultos e na liderança de outros grupos dentro da comunidade, como grupo de mulheres e grupo de crianças e jovens.

Elas desenvolvem também formas semelhantes de produção de sentido que vão se articulando com a experiência religiosa individual dos líderes numa (pré)organização do tempo que vai da adaptação e improvisação à especialização e solidificação da experiência. Isso se mostra de forma bastante visível no processo de formação do templo, que começa com a adaptação de um dos cômodos da casa e depois assume outras proporções dentro de uma obra que remodela o espaço, interferindo juntamente no projeto da residência pastoral, mas também aparece no processo de busca por regularização legal do empreendimento religioso, na organização das atividades comunitárias, bem como no processo de formação pastoral dos líderes.

Os pastores foram consagrados através do mesmo modelo de reconhecimento vocacional e ambos efetuam uma mesma distinção fundamental entre “chamado” e capacitação pelo estudo teológico. Também demonstram compartilhar padrões de sentido específicos relativos a uma compreensão mais liberal no que tange a “usos e costumes” (aproximando-os de um pentecostalismo de segunda e terceira onda), e a uma compreensão mais crítica e rígida relacionada ao uso do dinheiro na igreja (aproximando-os de um pentecostalismo mais clássico e afastando-os do neopentecostalismo). As histórias pessoais dos pastores e suas famílias se conectam com o projeto de igreja da mesma forma que suas casas. Isso acontece na prática através da aproximação/compartilhamento estrutural-físico do local das atividades com a casa da família pastoral e por causa da atuação efetiva da mesma no trabalho da igreja. Mas acontece também discursivamente através das falas dos pastores, que relacionam as suas experiências pessoais na dinâmica de concretização do trabalho nas igrejas, gerando uma narrativa “familiar” no interior da comunidade que os reconhecem como parte fundamental e referência do ministério.

Essas regularidades percebidas numa aproximação comparativa das duas igrejas, entretanto, não deixa-nos inaptos para captar algumas variações. Tais variações estão conectadas ao fator do tempo de desenvolvimento de ambas, que é distinto e encontra-se em “fases” de elaboração diferentes – a igreja “Adorar-te” tem cinco meses de existência aproximadamente, a igreja “Nova Aliança”, quatro anos. Contando com este fator de tempo, é possível perceber que uma articula ações de expansão do ministério, enquanto a outra

ainda está angariando recursos para a construção do seu próprio templo. Há uma variação do raio de atuação nesse sentido, circunscrito no local dos bairros Pestano e Getúlio Vargas para uma e expandindo-se no âmbito interestadual para a outra. O aspecto temporal também interfere na dinâmica de culto, proporcionando uma variabilidade do sentido formal do rito religioso, por uma estar experimentando mais intensamente a fase de improvisação do local de culto, enquanto a outra já dispõe de um espaço construído especialmente para esta finalidade.

Existem outras variações que se projetam na dinâmica das atividades religiosas ligadas ao perfil individual dos pastores e suas famílias. O pastor Carlos apresenta uma maior articulação de fala e carisma no púlpito, com uma postura intensa na pregação e ministração de curas. Já o pastor Alex tem uma postura mais comedida, dedicando-se especialmente ao louvor e à pregação, com uma retórica menos carregada de apelo sentimental. A comunidade Nova Aliança parece, desta forma, se sustentar numa figura de líder mais auto-afirmativa, enquanto que a comunidade Adorar-te demonstra necessitar de ações voltadas para afirmar-se na relação com outras figuras representativas da autoridade pentecostal no bairro, como pastores de outras igrejas. A presença da esposa de Carlos é menos sentida nos cultos, enquanto a esposa de Alex divide com este o púlpito e as conduções dos cultos. Há uma variação aí na distribuição da agência entre os casais, embora não haja variação no reconhecimento coletivo da figura masculina como referência comunitária.

Voltando aos padrões regulares de surgimento e formação das comunidades, podemos observar que estas regularidades, entendidas num sentido mais estrutural, dão movimento a um processo linear, verificado diacronicamente, que adquire velocidade e valência através de conexões muito específicas com a trajetória pessoal e familiar dos atores fundadores do projeto coletivo da fé pentecostal. Este é o primeiro movimento que identifico na dinâmica da experiência destas comunidades, e que possibilita traçar uma narrativa do desenvolvimento das igrejas. É o modo como elas se configuram (RICOUER, 1998) e se condensam. Refere-se às linhas de segmentaridade do rizoma pentecostal “segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.” (DELEUZE-GUATTARI, 1995, p. 18)

numa experiência coletiva de produção, compartilhamento de sentidos e formação de sujeitos.

O segundo movimento que identifico refere-se a um processo anterior, de prefiguração (pré-narrativo) que adquire formas de circularidade na vivência individual dos fundadores das igrejas, onde estes passam por experiências religiosas num constante fluxo de alianças, de deslocamento e troca entre variadas igrejas pentecostais que, mais tarde, tornam-se a base experiencial para a formação dos padrões que identifiquei. Identifico também um terceiro processo que compõe a poética do movimento pentecostal, relacionado à dispersão da experiência coletiva, através de redes de relações entre familiares e amigos. Este processo refere-se a continuidade e expansão das igrejas através de outras dinâmicas de formação de comunidades. Deste modo, respectivamente, os movimentos mencionados estruturam o desenvolvimento, gênese e reprodução das comunidades pentecostais através de processos movidos pela criatividade dos atores.

Para compreender a motivação criativa que põe em movimento esses processos, detive minha atenção sobre os pastores e suas famílias, por entender que estes são os atores especialmente determinantes para a fundação das comunidades. Também por perceber a característica personalista do contexto religioso que apresenta um sentido de identidade comunitária necessariamente implicado na imagem do líder. Deste modo, tentei descrever o significado da experiência pentecostal a partir destes atores, compreendendo que o significado é sempre uma relação com a cultura (BARTH, 2000, p. 128). O que é notável, entretanto, é que nos processos, digamos, embrionários (de prefiguração), da formação de uma nova coletivização da experiência, os atores que selecionei, acabam fazendo parte de um outro tipo de relação com a cultura pentecostal. Antes de serem pastores, eles eram membros e, como tais, configuravam práticas religiosas e sentidos distintos dos que agora articulam enquanto pastores. Isso pode ser observado com maior nitidez na trajetória do pastor Alex.

Na sua trajetória religiosa Alex, como participante, e mesmo como obreiro¹¹⁹ pentecostal, demonstrou uma grande mobilidade intrapentecostal, transitando entre diferentes denominações. Sua relação com o pentecostalismo

¹¹⁹ “Obreiro” é outra categoria êmica que atribui um sentido distinto às formas de participação, elaboração e manutenção da experiência coletiva da fé, estando subordinada a liderança do pastor.

se estabelecia através do fluxo, numa experiência móvel de significação. Poderia ser identificado com um *bricoleur* pentecostal, ou, como acho mais adequado metaforicamente: um *butinador* pentecostal.¹²⁰ Sua história pessoal mostra que a formação de um líder se dá através de uma experiência multireferencial, evidenciando que a formação da individuação pastoral e, conseqüentemente a formação da comunidade, é gerada através de um movimento que cria as condições para a sedimentação de um novo referente, personalizado na figura do pastor e coletivizado na comunidade que este lidera. Assim, o movimento, que é sempre movimento em relação a referenciais fixos (no caso as igrejas como unidades de sentido) acaba produzindo uma dinâmica de intenso fluxo entre atores, ideias e práticas religiosas, mas também produz em algum momento a potência para a fixação de um novo referencial (moldado pelo fluxo) que, por sua vez, vai se inserir posteriormente na dinâmica de movimento pentecostal como mais um referente para a mobilidade dos atores, ideias e práticas religiosas.

Desta forma, o crente pentecostal que é apenas freqüentador, membro ou participante de igrejas, encarna mais precisamente a tendência para o movimento, incorporando um tipo de mobilidade que pode ser relativa a identidade de grupo (movendo-se entre as igrejas) ou à identidade individual (movendo-se entre status religiosos, de membro à pastor). Por outro lado, quando o crente torna-se pastor de uma comunidade, o sentido da experiência e sua relação com o contexto religioso muda, adquirindo uma tendência para a fixação – o crente deixou de ser fluxo para se tornar um referencial, e como referencial busca fixar-se. Essa mudança de papel na configuração da experiência pentecostal marca a passagem do nomadismo para o sedentarismo. Esse sedentarismo, porém, é relativo, pois o é apenas para alguns membros fiéis e para o líder que amarra a identidade comunitária a si mesmo. Para outra parte do público pentecostal continuará sendo apenas mais uma etapa do seu nomadismo religioso.

¹²⁰ Para uma visão crítica da noção de “bricolagem religiosa” seguida da proposta da metáfora da “butinagem religiosa” ver Soares, Droz e Gez (2012). No caso de Alex a butinagem seria do tipo monofloral e diacrônica. Limitada ao jardim religioso pentecostal e entendida enquanto processo de construção das práticas religiosas segundo a sua trajetória de vida.

Ao situar o ator religioso móvel (freqüentador de igrejas - butinador) como um estágio anterior à narrativa (prefiguração) e o ator religioso fixo¹²¹ (pastor fundador de igreja) como o início e desenvolvimento da narrativa (configuração), estabeleço uma correspondência temporal com a poética do habitar, onde a circulação e o deslocamento do indivíduo precede o habitar da sua fé.

Esse movimento de circulação do ator-frequentador entre igrejas, ideias e práticas religiosas pode abrigar o potencial criativo para explodir em linhas de fuga. Quando este torna-se ator-pastor (fundador de igreja), as linhas de fuga vão se segmentando, adquirindo uma velocidade controlada da experiência, afirmando o surgimento de um sujeito definido e apontando para uma finalidade teleológica da circulação inicial, organizando todo o curso da vida religiosa com um sentido definido, num exercício de reorganização da memória pessoal. É dessa forma que Alex, por exemplo, se reporta a sua experiência de trânsito entre as igrejas. Tudo serviu de aprendizado para que ele pudesse hoje formar a sua própria igreja.

A perspectiva dos pastores revela que a motivação para estes fundarem outras igrejas tem a ver com um sentido forte de afirmação da individuação pastoral como chamado divino, que é aspirado individualmente e incentivado coletivamente pelo contexto religioso. Esse desejo de ser “usado por Deus” é posto em movimento numa dinâmica de mobilidade religiosa experimentada pelos atores através de uma grande liberdade prática e simbólica.

Quando as igrejas adquirem um nível de coletivização reconhecidamente sólido – o reconhecimento do ministério do pastor – estas se tornam mais aptas para pôr em movimento outro processo, que constitui uma motivação institucionalizada de expansão e dispersão da atividade religiosa. Refere-se à abertura de outras unidades de sentido referenciadas na comunidade de origem. Engendram através de redes de relacionamento, uma lógica arborescente de continuidade, tencionando a formação de ramificações a partir de uma mesma matriz fundadora. Colocam em operação um processo de continuidade controlado, por meio de um modelo missional distinto do qual

¹²¹ Existe também a circulação de pastores entre as igrejas no pentecostalismo, mas via de regra, o pastor que funda a sua igreja não torna-se pastor de outra. É nesse sentido que direciono a reflexão com base no recorte fenomênico específico da experiência pentecostal que escolhi.

veio a se formar. A igreja que “nasce” no habitar na periferia, agora “planta” comunidades religiosas em outras áreas urbanas.

A comunidade Nova Aliança do pastor Carlos exemplifica bem este processo de dispersão. Sua igreja foi fundada no bairro Getúlio Vargas há aproximadamente quatro anos e, atualmente, fundou uma igreja representante do ministério em Florianópolis/SC. O empreendimento religioso se expandiu através de redes de relações com familiares de Carlos que moram na capital catarinense. Lá a igreja foi “plantada” como uma iniciativa externa do ministério de Pelotas liderado por Carlos. Porém, ela não se apresenta apenas como uma prática missional externa. Em boa medida, a iniciativa para a formação de uma nova igreja do ministério, foi dos próprios moradores do bairro de Florianópolis. O primo da esposa de Carlos já havia há algum tempo planejado abrir uma igreja por lá. Na prática a igreja também se origina como uma iniciativa interna ao contexto local (também um bairro de periferia). Parece haver aí uma certa ambigüidade no sentido de reprodução das comunidades pentecostais, que por um lado encarna um modelo missional institucionalizado que visa estabelecer uma unidade ministerial e uma cadeia de comando e autoridade simbólicas e, por outro lado, configura uma experiência singular de imanência com o contexto local e as potenciais conectividades geradoras de linhas de fuga.

Esse movimento de dispersão que acompanha no plano representacional-simbólico a identidade de um ministério definido (o de Carlos), e que através dos vínculos relacionais se projeta e expande, também adquire velocidade e potência através da agência dos atores locais que na prática participam da formação da nova comunidade. Nesse caso, o contexto da experiência religiosa dos primos da esposa de Carlos assume muitas semelhanças com o processo de desenvolvimento da igreja de Pelotas, principalmente no que tange a estrutura do culto pentecostal que começa sendo realizado em lugares improvisados como a garagem da casa do líder. A igreja que começa na periferia se expande para outras periferias, pondo em movimento processos semelhantes de desenvolvimento.

O “movimento” é estrutural no PPE, gerador de fluxo e de contenções. Movimento de atores, instituições, símbolos, ideias e práticas religiosas. Se dispersa através de motivações distintas e adquire consistência na trajetória individual e coletiva da fé. Com isso a religiosidade pentecostal se expressa

através de uma poética do movimento que revela a criatividade dos atores ao articular o contexto doutrinário através de variadas referências e ao articular-se no contexto urbano de periferia participando das contingências características do local e da dinâmica peculiar do habitar na periferia. O Pentecostalismo inventa uma periferia na qual sopra o Espírito Santo, gerador de movimentos produtores de discursos e práticas religiosas que modelam a paisagem urbana, interferem diretamente na sociabilidade local e constroem dinâmicas de apropriação do espaço vinculados a objetivos religiosos. Para os atores das igrejas pesquisadas, a fé conjuga-se no curso da vida como um elemento totalizante que conecta tudo e todos num fluxo criativo de invenção cultural. Em contrapartida, dialeticamente, a periferia enquanto espaço social e lugar de criação, inventa parte de um pentecostalismo pluralizado, numa dinâmica própria de constituição do habitar em contexto urbano periférico. O PPE participa de movimentos próprios da periferia – movimentos *autopoiéticos* – enquanto movimenta dentro desta os seus próprios movimentos práticos e discursivos de produção de sentido, conjugando-se em mais um elemento constituidor do sentido de espaço na periferia.

Assim, o ponto de vista ou a orientação coletiva de uma cultura, o modo como seus membros aprendem a experienciar a ação e o mundo da ação, é sempre uma questão de convenção. Ele persiste ao ser constantemente reinventado sob a forma de contextos convencionais. Mas o meio pelo qual esse ponto de vista é estendido e reinventado é aquele da diferenciação e particularização em termos de contextos não convencionalizados. Os atos de expressão que necessariamente devem articular um tipo de contexto com o outro para que ambos sejam comunicáveis e significativos asseguram a contínua reinvenção de um a partir do outro. (WAGNER, 2010, p. 95-96).

Assim, a relação dialética entre pentecostalismo e periferia pode ser entendida na produção de uma dialogia entre contextos que se constituem um a partir do outro. Segundo a orientação geral de nossa cultura que define a motivação simbólica convencional num sentido de coletivização, as características do contexto controlador é assumido pelo contexto controlado e vice e versa, num processo contínuo de invenção cultural. Esse processo aponta para um modo específico de simbolização que opera de dentro da dialética cultural fundamental (convenção x invenção) como uma motivação convencional coletivizante – o uso da dialética para convencionalizar. O contexto da religião convencionaliza no contexto urbano periférico e vice e

versa. Talvez mais do que uma operação simbólica apenas, nesse sentido, o pentecostalismo convencionaliza práticas urbano-periféricas, enquanto que a periferia convencionaliza práticas religiosas. Nisso consistiria os “atos de expressão” que articulariam um contexto com o outro, aproximando a poética do habitar com a poética da fé numa relação dialética de constituição do espaço social e religioso na periferia.

5 Considerações finais

Convencionalizou-se em certa medida, uma prática acadêmica ao final da escrita das dissertações que procura atenuar o “peso” decisivo da palavra “conclusão”. Preferindo “considerar” ao invés de “concluir”, assumimos com isso um certo compromisso existencial com o texto que parece negar-lhe um fechamento que não queremos dar para as nossas próprias reflexões. Um texto nunca está pronto porque nossas ideias nunca estão, definitivamente, prontas. O texto como extensão de si mesmo gera desse modo certa ansiedade, como obra que reflete o estado inacabado do próprio autor. Confesso que a ligação que desenvolvo com as coisas que escrevo, por vezes, mantém essa característica que, vez ou outra, invariavelmente, produz uma sensação de insatisfação com os resultados. Porém, desviando-me um pouco dessa obsessão particular, com alguma segurança, desejo estabelecer aqui uma distinção entre texto e autor, de modo que minha escrita nesse momento chega a conclusões (invenções) relativas a um momento específico. E este momento, para não fazer ecoar um clichê, chega a um final que precisa ser considerado como tal, e como tal, de certa forma concluído.

Concluo que a pesquisa etnográfica que desenvolvi nos bairros Pestano e Getúlio Vargas sobre o pentecostalismo, configurou-se numa tentativa genuína de articular algum entendimento sobre a relação complexa entre religião e urbanidade num contexto sociocultural específico. A partir disso, verifiquei que a experiência pentecostal, de acordo com a forma como a inventei, estabelece conexões profícuas com os movimentos do habitar na periferia. Nisso tem-se em vista o jogo dialético de diferenciação e convencionalização dos contextos simbólicos que articulam os elementos religiosos com os do espaço social mais amplo e particular.

Construí os resultados de minha pesquisa seguindo uma orientação dialética na constituição simbólica e material dos fenômenos culturais. Acredito ter perseguido um caminho diferente, nesse sentido, em relação à abordagens que privilegiaram o coletivo sobre o individual ou vice e versa, gerando um determinismo macroestrutural ou uma agência religiosa independente de processos sociais mais amplos. O pentecostalismo se individualiza e se coletiviza na periferia numa dinâmica dialética que envolve todo um conjunto específico de fatores formadores da territorialidade nos bairros – aspectos

socioeconômicos, culturais, étnicos, históricos... Mais do que dizer que a religiosidade pentecostal seria um refúgio para a classe pobre ou um elemento que correspondesse aos interesses sociais desta classe, cheguei à conclusão, através dos dados empíricos, que o pentecostalismo na periferia aponta para um fazer criativo que dialoga com aspectos individuais e coletivos da vivência dos atores religiosos. Ele é a expressão de um fazer-religioso situado dentro de processos maiores, porém, cuja fundamentalidade está ligada à capacidade criativa e simbólica dos atores. Essa motivação simbólica refere-se ao desejo de se constituir como ser que habita o espaço social religiosamente. O que define a religião e a cidade, antes de mais nada, é a invenção cultural e a potência criativa do ser humano.

Os atores correlacionam os movimentos do habitar com os movimentos criativos produtores das práticas e dos sentidos religiosos. A vida vai se organizando num processo que funde a experiência do habitar com o da fé, de tal forma que estabelece um paralelismo estreito numa dinâmica dialética de construção da realidade. A casa é construída juntamente com o templo religioso numa relação de interferência mútua dos espaços em um processo dialético entre o habitar e a fé. A família vai se constituindo paralelamente à comunidade de fé estabelecendo conexões entre o sagrado e o profano. As identidades são construídas nesse mesmo movimento. O pastor, trabalhador, pai e líder comunitário agencia a sua identidade num processo de vida concomitante entre os contextos de sua prática. Ele vai se tornando pastor no curso da vida, entre as experiências que vivencia no contexto da família, do bairro e do emprego. A vida religiosa comunitária, por sua vez, vai sendo construída sobre as experiências pessoais dos líderes que se conectam com o modo característico de vida na periferia, estendendo o sentido de suas experiências para os outros num ambiente cultural de grande mobilidade das manifestações religiosas.

O PPE inventa uma periferia que articula na gênese dos movimentos do habitar, a busca pela manifestação religiosa como aspiração e direito a ser experimentado pela vida humana na cidade. Ali, onde emergencialmente o habitar se constitui como necessidade e direito, a religião nasce como expressão simbólica autêntica deste habitar em busca de realização e significado. Com sua mobilidade e adaptabilidade, o PPE inventa uma periferia

como espaço social religiosamente criativo, engendrando processos de subjetivação e objetivação ligados ao protagonismo popular nas margens da cidade. O pentecostalismo inventa uma periferia marcada pelo discurso e pelas práticas religiosas. Discursos que se constituem como componentes marcadores de sentidos no modo de vida da periferia e práticas que movimentam esses sentidos num jogo relacional que envolve apropriação-recriação do espaço e o desenvolvimento de sociabilidades influenciadas pela religião.

Por outro lado, a periferia inventa um pentecostalismo que assume nas suas expressões, características específicas. O pentecostalismo de massas, televisivo, da grande oferta de bens religiosos, das celebridades gospeis e dos templos enormes, é inventado nas centralidades da cidade; abrange outros recortes de classe e adquire um sentido de estabilidade mais definido; talvez, com uma poética sedentária mais evidente. Entretanto, é na periferia que se inventa um pentecostalismo estritamente implicado na gênese dos processos humanos mais elementares, como a configuração do habitar. As contingências socioeconômicas e culturais da periferia compõem um conjunto de elementos que contribuem para a formação de um pentecostalismo com traços culturais e socioeconômicos específicos. A agência do contexto urbano da periferia sobre a religiosidade pentecostal é ainda uma evidência que aponta para a pluralidade religiosa que resulta da multiplicidade implicada nos processos dialógicos do devir humano. O devir pentecostal nos bairros multiplica a experiência religiosa através de conexões com o contexto local, diferenciando-se de outros contextos periféricos e estabelecendo distinções mais marcadas com contextos urbanos centrais.

Termino esta escrita concluindo que, além de inventar o pentecostalismo e a periferia, inventei também alguma parte de mim. Uma parte menos identitariamente fixada, mas que aprendeu a desestabilizar o lugar da fala, inventando outros contextos dos quais se atreveu a comunicar. Pessoalmente, este estudo marca para mim o início de uma caminhada que acaba de dar os primeiros passos. Não deixa de ter um sentido de ensaio e experimento. Como numa sucessão de estudos estéticos onde o artista esboça suas técnicas treinando o movimento do pincel e a composição das cores, quero entender-me

aqui como alguém que iniciou um processo de treinamento dos sentidos e técnicas próprias do antropólogo-inventor.

Referências Bibliográficas

AGIER, M. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

_____. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **MANA** 21(3): 483-498, 2015.

_____. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **MANA** 7(2):7-33, 2001.

ALMEIDA, R. de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA e MENEZES (org.). **As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ALMEIDA, R; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, p. 92-101. 15(3) 2001.

ALTIZER, T. & HAMILTON, W. **Radical Theology and the Death of God**. Paperback, 1966.

ALVES, R. **O que é religião**. [9ª edição]. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

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

BARRERA RIVERA, P. Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**. março / 2010 / pp. 50-76.

_____. **Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo na América Latina**. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, K. **Carta aos romanos**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BATESON, Gregory. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENEDETTI, L. R. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA e MENEZES (org.). **As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

BENEDICT, R. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo horizonte: Editora UFMG, 1998.

BITTENCOURT, J. F. “Remédio amargo”. In: ANTONIAZZI, A. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOSCH, D. **Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão**. São Leopoldo: Est, Sinodal, 2002.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, P; PASSERON, J. C. **A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 21, pp. 133-157, julho de 1988.

_____. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Edusp: Ed. 34, 2011.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DA MATTA, R. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. V. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

D'EPINAY, C. L. **O refúgio das massas**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DROOGERS, A., “Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile”, São Bernardo do Campo: **IMS-Edims**, Estudos de Religião 8 (1992) 61-83

DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos de valor na sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, nº 26, pp. 69-84, julho/Dezembro de 2014.

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 1992.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 13, nº 22, pp. 27-61. Jul/Dez de 2012.

ERIKSEN, T. H. e NIELSEN, F. S. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”. **Cadernos de campo**, n. 13, pp. 155-161, 2005.

FERREIRA, F. T. Rizoma: um método para as redes? **Liinc em Revista**, v.4, n.1, março 2008, Rio de Janeiro, p.28-40.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOOTE WHITE, W. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a igreja luterana no Brasil. **Revista de Ciências Humanas** Florianópolis v.16 n .24 p. 61-73. Out de 1998.

FREUD, S. “Autobiografia”. In: **Sigmund Freud: obras completas**, volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. História de uma neurose infantil. In: **Sigmund Freud: obras completas**, volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. O mal-estar na civilização. In: **Sigmund Freud: obras completas**, volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 49ª Ed. São Paulo: Global, 2004.

FRIGERIO, A. O paradigma da escolha racional: Mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, 2008.

FRÚGOLI JÚNIOR, H. **Centralidade em São Paulo: Trajetórias, conflitos e negociações na metrópole**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBELLINI, R. **Teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GRAZIANO DA SILVA, José; DEL GROSSI, Mauro Eduardo. **A evolução da agricultura familiar e do agribusiness nos anos 90**. Campinas: Unicamp, Projeto Rurbano, 2000.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1979.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

_____. **Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

JACOB, C. R. **Religião e sociedade em capitais brasileiras**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

KOWARICK, L. Viver em risco: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil. São Paulo: Ed. 34, 2009.

KREEFT, P. e TACELLI, R. K. **Manual de defesa da fé: apologética cristã**. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2008.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. **Direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13 (2), pp. 387-396, maio-agosto/2005.

MAFRA, C. Casa dos homens, casa de Deus. **Análise Social**, vol. XLII (182), 2007, 145-161.

_____. Como o Espírito Santo educa a atenção. In: **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, J. G. C. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, E. **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, Jan/Abr 2011.

MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? **Civitas**, Porto Alegre, PP. 169-186, v. 3, nº 1, jun. 2003.

_____. A teologia da batalha espiritual: uma revisão bibliográfica. In: **Revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais**. Rio de Janeiro, n. 47, 1 de semestre de 1999, p. 33-48.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. [2.ed revista]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATURANA, H; VARELA, F. J. **Autopoiesis and cognition; the organization of the living**. Boston: Reidel, 1980.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MITCHELL, J. C. **Social Network in Urban Situations**. Manchester University: Press, 1969.

MORAES, G. L. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de estudos da religião – REVER**. São Paulo, pp. 1-19, 2010. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf (acessado em 21 de julho de 2014).

NARDIM, T. L. **Allan Kaprow, performance e colaboração: estratégias para abraçar a vida como potência criativa**. Campinas. Instituto de artes da UNICAMP, 2009. Dissertação de mestrado.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **O crepúsculo dos ídolos: ou a filosofia a golpes de martelo**. Curitiba: Hemus, 2004.

ORO, A. P. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Ilha**. Florianópolis, v. 3, nº 1, p. 71-85, 2001.

PADILLA, C. R. **Missão Integral: o Reino de Deus e a Igreja**. Viçosa: Ultimato, 2014.

PASSOS, P. Neopentecostalismo na mentalidade do povo brasileiro: um deslocamento da fé para o mercado. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 7, nº 15, p. 167-177, 2009.

PELOTAS. Lei 5.502, de 11 de setembro de 2008. **III Plano Diretor Municipal Integrado**. Câmara Municipal, Pelotas, 2008.

PÉTONNET, Colette. Observação Flutuante: O exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia** — (n. 25, 2º sem. 2008, n. 1, 2. sem. 1995). Niterói: EdUFF, 2009

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PINTO, C. V. S; SALAMONI, G. Urbanização e ruralidade: concepções teóricas e estudo empírico em Pelotas-RS. XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária. Territórios em disputa: os desafios da Geografia Agrária nas contradições de desenvolvimento brasileiro. Uberlândia, outubro, 2012.

PRADO FILHO, K; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n.38, p.<45-59>, jan./jun. 2013.

RIBEIRO, C. O. & SOUZA, D. S. **A Teologia das Religiões em foco: um guia para visionários**. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICOUER, P. Arquitetura e narratividade. in: **Urbanisme**, n.303, nov/dez 1998, pp. 44-51.

ROLNIK, R.; BONDUKI, N. Periferia da grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. In: MARICATO, E. **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo, 1982.

ROLIM, F.C., **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, D. E. Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 7, nº 13, p. 19-38, 2009.

_____. Neopentecostalismo, dinheiro, dívida e representação social do divino. **Interações – Cultura e Comunidade**. v. 3, nº 3, p. 169-188, 2008.

SILVA, V. G. da. Transes em trânsito – Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In TEIXEIRA e MENEZES (org.). **As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SOARES, E.; DROZ, Y. e GEZ, Y. “Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso”. In: A. Oro, et. al. (orgs.). **A religião no espaço público. Atores e objetos**. Porto Alegre: Terceiro nome, 2012.

SOUZA, J. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. **Revista brasileira de ciências sociais** - vol. 13 nº38, outubro/1998.

_____. Max Weber e o “Racismo Científico” da Sociologia Moderna. **Ideias. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**. V. 1, nº 1. Campinas: Unicamp/IFCH, 1994.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995.

TORRES, R. O neopentecostalismo e o novo espírito do capitalismo na modernidade periférica. Perspectivas: **Revista de Ciências Sociais** (UNESP. Araraquara. Impresso), v. 32, p. 85-125, 2007.

TOTARO, P. O Misticismo do cálculo e a ascese consumista – razão e fé no “crer sem pertencer” e no Neopentecostalismo. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 30 (1), p. 81-100, 2010.

VELHO, G. Observando o familiar. In: **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da Sociedade Contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. **Novos Estudos Cebrap**, vol. 77, 2007, pp. 91-126.

WACQUANT, L. **Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

_____. **Os condenados da cidade: estudos sobre marginalidade avançada**. Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2005.

WAGNER, R. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WILLEMS, E. **Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.