

O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul

Clara Mafra*

Resumo

Boa parte das metrópoles latino-americanas entrou no século XXI com uma configuração urbana peculiar, o chamado “cinturão pentecostal”: em torno de um núcleo urbano antigo, com infraestrutura consolidada e uma maioria de residentes católicos, formou-se um cinturão periférico, de colonização recente, infraestrutura precária e alta presença de pentecostais. O que teria estabelecido o vínculo entre a transformação da paisagem urbana e a conversão pentecostal? A partir da etnografia realizada na região metropolitana do Rio de Janeiro, argumento que a nova metrópole, ao distanciar territorialmente ricos e pobres, fez ruir o modelo tradicional de relação entre os não iguais. No modelo relacional hierárquico tradicional, os pobres resolvem boa parte dos seus problemas pedindo “favor” às pessoas “conhecidas” e com uma “situação melhorada”, num sistema de prestação e contraprestação de favores que azeita as relações interclasse em uma sociedade desigual e com integração contraditória. Com o distanciamento territorial entre ricos e pobres, as oportunidades de doação e ganho de “favor” se tornaram raras e o catolicismo, que está na base do sistema, entrou em colapso. O pentecostalismo passou a se apresentar como uma alternativa cultural plausível para as populações pobres nas periferias urbanas quando as alternativas culturais conhecidas, boa parte delas oferecidas pelo catolicismo, tornaram-se sinônimo de fracasso.

Palavras-chave

Sistema de “favor”. Humilhação. Mudança cultural. Pentecostalismo.

Abstract

Most Latin American metropolises entered into the 21st century with a peculiar urban configuration, the so-called “Pentecostal belt”: around an old urban nucleus, with a solid infrastructure and a majority of Catholic inhabitants, a peripheral belt was formed, characterized by recent colonization, precarious infrastructure, and the high presence

* Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil), professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e pesquisadora CNPq. E-mail: claramafra@uol.com.br.

of Pentecostal groups. What would have established the link between the change in urban landscape and Pentecostal conversion? Based on an ethnographic study performed in the metropolitan region of Rio de Janeiro, Brazil, I argue that the new metropolis, by driving rich and poor territorially apart, led to the collapse of the traditional model of relationship between unequals. In the traditional hierarchical relational model, the poor solve most of their problems by asking “favors” to people they “know” and who have an “improved situation”, in a system of giving and returning favors that smooths inter-class relationships in an unequal society with a contradictory integration. With the territorial distance between rich and poor, the opportunities of giving and receiving “favors” became rare, and the Catholicism, which is on the basis of the system, entered in collapse. Thus, Pentecostalism began to be considered as a plausible cultural alternative for poor populations in urban peripheries when the known cultural alternatives, most of them provided by Catholicism, became a synonym of failure.

Keywords

System of “favor”. Humiliation. Cultural change. Pentecostalism.

Vou desenvolver o tema da mesa a partir do que o Paul Freston chamou de problema da formação do “cinturão pentecostal” nas metrópoles latino-americanas, mesmo que Ronaldo de Almeida sugira que essa configuração não é pertinente para a metrópole que estudo – o Rio de Janeiro. Se me permitem, vou ler minha comunicação.

Os especialistas da religião, ao debaterem sobre o tema do avanço do pentecostalismo no maior país católico do mundo, reconhecem que, a partir da década de 1980, o crescimento evangélico se revelou vertiginoso (ORO, 1996; PRANDI & PIERUCCI 1996; FERNANDES *et al.* 1998; CAMPOS, 2008), acentuando uma tendência que era um tanto tímida e minoritária nas décadas anteriores. Algo aconteceu de sociologicamente relevante nas três últimas décadas do século XX, realçando um processo social que anteriormente se arrastava.

Em outro campo de especialidade, nos estudos das metrópoles, é de amplo conhecimento que a década de 1980 foi marcada pelo arrefecimento da migração rural-urbana e inter-regional. Rio de Janeiro e São Paulo deixaram de ser os polos de atração populacionais do país, e seus fluxos centrípetos foram substituídos pela intensificação da migração no interior das regiões

metropolitanas. Mais especificamente, ocorreu um incremento das migrações interperiferia (RIBEIRO & LAGO, 1995; CALDEIRA, 2000; LAGO, 2000).

Ao justapor essas informações com outra, produzida por Cesar Jacob e equipe, sobre o mapeamento da distribuição territorial das religiões nas principais metrópoles brasileiras, encontramos uma pista de investigação instigante. Um dos principais resultados do mapeamento foi a constatação de que as metrópoles brasileiras têm sido ocupadas conforme um padrão recorrente. Há “uma presença mais acentuada dos católicos nos bairros centrais ou naqueles em que se verificam melhores níveis de renda e de escolaridade dos seus habitantes”. Em contraposição, os maiores índices de pentecostais, sem exceção, estão nas periferias metropolitanas.

De fato, a concentração dos pentecostais nos bairros periféricos, com os piores níveis de condições de vida, se apresenta como outro aspecto que se repete em todas as capitais estudadas. A forte presença de fiéis desse grupo religioso nas periferias tem levado, inclusive, à formação de verdadeiros *anéis pentecostais* em torno das áreas centrais das capitais. (JACOB, 2006: 237).

Isso significa que, quando as metrópoles brasileiras deixaram de receber migrantes de fora, os seus habitantes tenderam a acomodar suas diferenças e desigualdades em territórios virtualmente distintos. Dessa afirmação ainda um tanto vaga e imperfeita, segue-se a pergunta: afinal de contas, o que ligaria um processo de conversão religiosa de massa com um padrão de habitação nas metrópoles? Estaríamos diante de um fenômeno social que nos obrigaria a retomar argumentos ecológicos simplórios – do tipo, os pentecostais, uma religião do tipo seita, está acentuando o efeito de enclave da pobreza urbana metropolitana – para compreender dinâmicas sociais complexas? O impasse parecia inevitável, não fosse um desses acasos de vida¹.

Estava em meu apartamento reunindo os elementos para escrever a primeira versão dessa comunicação, quando Paula, minha amiga crente, moradora da Magé e faxineira em uma casa de classe média de Santa Teresa, ligou. Depois de um preâmbulo, Paula, com a voz entristecida, contou: “hoje a minha patroa me serviu feijão sem carne”. Não entendi nada e pedi mais

¹ Agradeço aos meus interlocutores da Assembleia de Deus da Lagoa, em Magé, que generosamente receberam a mim e aos demais pesquisadores da UERJ. Lembro que estou utilizando nomes fictícios para preservar o seu anonimato. A pesquisa contou com o apoio financeiro Prociência/FAPERJ e PQ/CNPq.

explicações: “como assim, “feijão sem carne?”. Paula explicou. O costume naquela casa é que, enquanto Paula faz a faxina, a patroa vai para a cozinha e prepara o almoço. Feito o almoço, primeiro a família almoça, em seguida, a patroa deixa o prato da empregada servido sobre a mesa. Naquela terça-feira, o prato que estava na mesa trazia feijão e arroz. Paula comeu e, quando foi pegar água na geladeira, viu uma tigela com as carnes do feijão. A patroa tirou as carnes do feijão para servir o prato da faxineira. Sem muita demora, Paula deduziu o efeito simbólico implícito no gesto: “ela [a patroa] quer que eu me sinta inferior. Mas eu não sou inferior. Hoje à noite, na minha casa, vou me ajoelhar e clamar a Deus. Vou pedir por mim, para que eu suporte essa tribulação, e pela patroa, porque ela não sabe o que faz”.

Habitantes em uma metrópole marcada pela desigualdade, volta e meia topamos com situações como essa em que uma das partes procura humilhar o interlocutor, especialmente quando se trata de relações com empregados domésticos. O que me pareceu destacável na situação vivida por Paula foi o modo como a situação foi compreendida e encaminhada. Em primeiro lugar, se Paula estivesse compartilhando os referenciais tradicionais, digamos, das relações hierárquicas típicas no interior do Brasil, ela sequer compreenderia a situação como de humilhação. Em contextos hierárquicos tradicionais, marcados pelo paternalismo, parte-se do princípio de que os homens são desiguais e que, portanto, alguns nascem para patrão, outros para empregado; alguns nascem para mandar, outros para obedecer; alguns para ser padrinho, outros para pedir apadrinhamento; alguns para comer feijão com carne; outros, feijão sem carne. O humilhante, nesse contexto, é não conseguir cumprir adequadamente um desses papéis sociais. Nessa gramática social, não é raro que um empregado enfrente outro com violência, em defesa da honra do patrão. Estabelece-se ali um laço hierárquico de fidelidade.

A posição de Paula não é identificável dentro desse padrão interclasse hierárquico tradicional. Ela reconhece perfeitamente bem que há uma intenção de humilhação na situação, se deduz que a patroa que pretende enviar uma mensagem de desmerecimento e inferiorização para a sua subordinada. Porém, a mensagem não é recebida dentro dessa gramática. Por outro lado, Paula também não responde imediatamente, exigindo uma retificação de posição. Esse outro caminho de resposta permitiria a identificação de Paula como um “sujeito de direitos”, alguém que defende a ideia de igualdade estrito senso. Ela não atua tendo como horizonte uma carta de direitos civis, sociais e individuais, nem se dispõe a disputar pressupostos da relação, ou de romper um contrato cujos termos não lhe agradam.

Chamo atenção que, diante da situação de humilhação, Paula sustenta algo de uma relação hierárquica – não houve quebra de hierarquia na relação entre empregada e patroa – e algo de um pressuposto igualitário – “A patroa quer que eu me sinta inferior. Mas eu não sou (...) Vou orar por ela, que não sabe o que faz”.

Meu argumento é que esse pequeno evento do cotidiano é especial porque explicita uma das pontas da mudança macrossocial que estamos vivendo: o distanciamento no vínculo entre subordinado-superior na relação interclasse faz analogia com o distanciamento territorial e com a nova configuração da metrópole, com seus espaços segmentados e exclusivos. A transformação social que está embutida nessa outra configuração da metrópole explicita-se em termos religiosos porque a religião forneceu e fornece a gramática de reconhecimento das pessoas e suas posições na estrutura social. Assim, enquanto a patroa pressupõe que a relação está, no presente, regida por um padrão hierárquico relacional tradicional, paternalista e fideísta, a empregada responde com um intervalo silencioso entre as duas mulheres, algo que é estratégico, já que a voz está efetivamente dirigida para Deus, em um clamor que pede que a injustiça sofrida não seja em vão. Essa relação está a meio caminho entre a relação hierárquica tradicional e a relacional igualitária. Para entender a articulação entre a nova configuração urbana da metrópole, os novos padrões de socialidade interclasse e as transformações do cristianismo, sugiro que aprofundemos a história de Paula, contextualizando-a.

Paula mora no bairro da Lagoa, em Magé, município da região metropolitana do Rio de Janeiro. Como Paula aprendeu nos cadernos escolares dos filhos, a região foi colonizada há pelo menos quatro séculos. Ainda no século XVI, um senhor de engenho, Bernardo Proença, decidiu abrir um caminho ligando o Rio de Janeiro a Minas Gerais, permitindo assim o escoamento do ouro e materiais preciosos. Contam que seus escravos abriram com a mão o “caminho das pedras”, uma via sinuosa que se encontra preservada em algumas poucas passagens no cimo da serra dos Órgãos.

Cito esses poucos eventos históricos apenas para contextualizar o lugar onde Paula mora: trata-se de uma periferia metropolitana distante, mas que, pelo fato de situar-se no Rio de Janeiro, acumula várias camadas de história. Porém, essas camadas estão discretamente impressas na paisagem e são conhecidas muito superficialmente pelos moradores locais.

Paula e as filhas fazem troça dizendo que a Lagoa é o “fim-do-mundo”. Essa ideia de distância está diretamente associada à circulação de pessoas, símbolos e objetos. Boa parte dos trabalhadores do bairro percorre enormes

distâncias para chegar ao emprego. Para trabalhar em casa de família, Paula tem que acordar às 4 h da manhã, caminhar até o centro de Magé, pegar o ônibus que vai até a Central do Brasil, e dali tomar o segundo ônibus até Santa Teresa. Com esse esforço todo, ela chega ao trabalho por volta das 7h. São quatro horas de transporte por dia. Uma opção para não gastar tanto tempo “indo e vindo ao fim-do-mundo”, explica, é morar durante a semana no trabalho ou improvisar algo por perto. A cunhada e uma das filhas, ambas solteiras, fazem isto. Por isto, a família só se encontra nos fins-de-semana, quando as duas camas da casa de Paula recebem o dobro de ocupantes.

Não foi sempre assim. Alguns anos atrás, Magé tinha um número considerável de empregos, com suas fábricas, oficinas de pequenos serviços e um mercado agropecuário apreciável. Paulatinamente as fábricas fecharam, e, hoje, mesmo com a instalação da Refinaria Duque de Caxias no município ao lado, Magé está na condição de “cidade dormitório”. A capacidade de absorção da mão de obra local pelo setor de serviços é reduzida e a refinaria tende a empregar apenas temporariamente a mão de obra menos qualificada.

Do ponto de vista dos moradores de Magé, as últimas décadas implicaram um processo de perda de valor do lugar. Três décadas atrás, o município concentrava uma vida social pacata, mas relativamente autossuficiente. Com o passar dos anos, consolidou-se um efeito de periferização do município em relação à metrópole - não em relação a um centro metropolitano único, em uma distribuição radial a partir de um núcleo claramente demarcado, como em São Paulo, mas numa distribuição em faixas, em relação a um litoral que concentra um equipamento urbano mais consolidado, com distribuição espacial compacta e contígua das camadas superiores (PRETECEILLE & RIBEIRO, 1999).

Esse deslocamento do centro da vida “ativa” de Magé para a faixa litorânea metropolitana provocou uma profunda desorganização no modo de vida das camadas de mais baixa renda do município. Entre os moradores da Lagoa, por exemplo, para se ter acesso ao emprego, à moradia, à saúde, à educação, apostava-se em redes de ajuda mútua entre membros de diferentes estratos sociais. O modelo é o da sociedade relacional (DA MATTA, 1980; DUARTE, 1986) que, na falta ou complementarmente aos instrumentos formais de seleção e controle das instituições públicas, são os “amigos” que, em posições sociais discretamente superiores, indicam, abrem caminho, mandam recado, falam com o conhecido. Com essa mediação personalizada, os mais pobres têm acesso à resolução de seus problemas cotidianos. Vaga na creche

municipal, ambulância para o doente, emprego na fábrica têxtil, indicação de trabalho na rede municipal. Sem o favor, a máquina institucional não funciona, não atende, não tem recursos, não está disponível, não reconhece a demanda (KUSCHNIR, 2000).

O modelo relacional estabelece continuidade com o clientelismo político, que de tão persistente na região, mesmo com o empobrecimento da estrutura institucional municipal, ainda projeta caricaturalmente Magé no espetáculo de escândalos da mídia nacional. A atual prefeita, Núbia Cozzolino, que foi reeleita na eleição de 2008, responde a 29 ações de improbidade administrativa. As mais recentes são “homenagens” feitas a integrantes do clã Cozzolino, que dão nome a escolas municipais em Magé e que servem, segundo interpretações do Ministério Público, para fazer propaganda do nome de Núbia. Ela é alvo de processos por nepotismo, desvio de dinheiro, fraudes em licitações, falhas na prestação de serviços essenciais e descumprimento de determinações judiciais.

Além disso, a classe média local se tornou menos disponível, pois também passou a depender do trabalho na faixa litorânea. Soma-se a isto o adensamento de espaços periféricos, como a Lagoa em Magé, via atração de migrantes no fluxo intrametropolitano (LAGO, 2000). Assim, aquilo que parecia um problema apenas de reorganização territorial envolve uma enorme reorganização social, com a evasão das camadas médias conjugada à ampliação das camadas mais pobres nas periferias da periferia da região, o que acaba por se refletir na polarização das distâncias sociais. Como resultado, ocorre uma rarefação nos encontros interclasse e a impossibilidade da recriação dos “pactos de mediação” nos antigos termos.

Aspectos inusitados dessas mudanças podem ser observados na festa Nossa Senhora da Piedade, ainda hoje a principal festa popular de Magé. Tradicionalmente, a festa era o centro das atividades dos paroquianos de todo o primeiro distrito, o que incluía duas igrejas, a matriz Nossa Senhora da Piedade e a igreja São José Operário, e diversas capelas espalhadas por Magé. Ainda hoje as pessoas lembram como a procissão, a festa, a missa, todas as atividades eram realizadas com notório cuidado e capricho. Padre Montezano, que foi pároco por mais de 21 anos, ficou conhecido por seu apego aos detalhes rituais, ao uso das cores, ao conhecimento dos símbolos e da tradição católica. Ele valorizava tais aspectos e sabia agregar a contribuição dos paroquianos quando agradava seu gosto. Assim, a procissão de Nossa Senhora da Piedade muitas vezes era engrandecida pelo acolhimento das crianças, vestidas de anjo, dos coroinhas, vestidos segundo o regimento

paroquial, pelos crismados, todos de branco. Quando um grupo, mesmo que de uma capela periférica, se destacava no apuro ritual, o pároco convidava-o para participar da festa. Foi assim que, em 1999, um grupo de jovens católicos da Lagoa conseguiu participar pela primeira vez em toda a história do bairro da festa da cidade na cerimônia final, com a coroação da virgem. Eles criaram uma coreografia que findava com a soltura de alguns pombos. Na memória desses jovens, hoje adultos, o reconhecimento e a honra daqueles dois anos de participação na festa da santa da cidade foram enormes.

A inclusão via elaboração cerimonial corria lado a lado com uma grande tolerância em relação à “vontade popular”. Como boa parte da festa era financiada por uma grande distribuidora de cervejas da região, o álcool era amplamente consumido. Ao mesmo tempo, o palco, quando não era ocupado pelo ritual religioso estrito senso, recebia grupos de forró, samba, funk. Próximo às eleições, os políticos locais disputavam com afinco o seu lugar no palco, ao lado da santa. Para o padre e os paroquianos, a festa da santa era tanto religiosa quanto popular, sem que houvesse muita inquietação da possibilidade de tensão entre as expectativas da santa e os costumes do povo. Supunha-se que uma festa bem feita, bonita e movimentada agradaria aos homens e a Deus.

Ao longo da nova década dos anos 2000, a festa mudou. Grupos carismáticos disciplinaram a procissão, a venda de bebidas e o vocabulário musical. O novo padre recusou a ajuda dos políticos locais. De modo geral, a festa da matriz perdeu centralidade em relação a uma diversidade de centros de festa na periferia da cidade, e na competição com os centros de sociabilidade da zona litorânea.

Um dos resultados mais perversos da intensificação das distâncias sociais, comentado frequentemente pelos moradores da Lagoa, é a perda de capacidade de educação da nova geração. Os lagoenses estão sempre comentando, discutindo, procurando soluções para dar uma “educação decente” aos seus filhos. As pressões parecem vir de diferentes lados e podemos sintetizar do seguinte modo: para sobreviver, os moradores da Lagoa [trabalhadores ativos] devem buscar oportunidades nas áreas mais ricas da metrópole, e assim acabam por deixar seus filhos ao seu próprio cuidado, em uma vizinhança que recruta jovens para o trabalho ilegal e violento e onde guerras podem despontar a qualquer momento. Se ficar no bairro, próximo aos filhos, muito possivelmente o trabalhador cairá na teia ilegal de serviços, talvez não se somando ao tráfico, mas criando vínculos indiretos através do circuito de lazer, indústria cultural e comércio de produtos ilegais. Dito de

outro modo, com a redução dos vínculos da classe média com o entorno, e com os grupos de tráfico de drogas claramente interessados em reforçar as cumplicidades da população local com seus negócios, os pais e mães de famílias das periferias e das favelas passam a viver um estranho paradoxo: o custo de se afirmar como “trabalhador” é a entrega dos filhos ao “crime”.

Esse impasse é muito comentado pelos crentes da Lagoa: para eles, uma das grandes qualidades da igreja é que seus filhos estão sob cuidados dos irmãos, todos os dias da semana, para a realização de atividades variadas: aulas de teatro, de música, nos retiros, nos passeios. Na festa improvisada de quinze anos de Isabela, filha mais nova de Paula, a banda jovem da igreja compareceu em peso, com bateria, sopro, teclado e coral. Todos vieram agradecer ao Senhor. Na oração de graças, Paula relembrou os velhos tempos quando, no trabalho, por volta das cinco horas da tarde, punha sua mão na testa e pedia ao Senhor para que ele acompanhasse Isabela pequenina no seu trajeto da escola para casa, e da casa para a igreja. Quando chegava a Magé, noite alta, era um alívio encontrar a caçula e os irmãos bem cuidados nos cultos na casa do Senhor.

A história de Paula permite que reconheçamos que o impasse social só se efetiva se o(a) pai/mãe de família seguir buscando alternativas de ajuda nas camadas imediatamente superiores às suas, como supõe o modelo católico tradicional, que é relacional hierárquico. Com a segregação socioespacial, condição corriqueira da pobreza urbana metropolitana, a busca de respostas nas camadas imediatamente superiores para os grandes e pequenos problemas cotidianos tende a se revelar ilusória. A insistência no caminho conhecido e que necessariamente leva ao fracasso pode fazer com que “as pessoas passem a odiar o que elas já têm, aquilo que elas sempre consideraram condição de seu bem viver”, como bem colocou Sahlins, quando discutia o efeito corrosivo de situações de humilhação (SAHLINS, 2005).

Em síntese, o que estou afirmando é que a ruptura pentecostal responde à mensagem contraditória enviada pela própria metrópole aos habitantes das periferias, ao insistir em um caminho de desinvestimento completo no modelo relacional hierárquico e, com isto, de renovação do cristianismo. Nesse contexto, o catolicismo tradicional e religiões afro-brasileiras, por seu imbricamento com o modelo relacional hierárquico, são incapazes de produzir uma resposta social consistente.

Enfim, com o episódio vivido por Paula e as observações que colhemos sobre o lugar em que mora, conseguimos compreender a relação entre a nova configuração da periferia urbana e a recusa de boa parte de seus

habitantes em apoiar as respostas culturais conhecidas. Nesse sentido, estou concordando com que o primeiro movimento da recusa da religião tradicional e de aproximação em direção ao novo sistema simbólico necessariamente ocorre dentro de uma gramática social conhecida e com um fim pragmático. Na sequência, observo que só compreendemos a evolução do processo de ruptura cultural ao aprofundarmos o conhecimento sobre o pentecostalismo enquanto sistema simbólico, pois os atos e as escolhas de pessoas como Paula, novas convertidas, necessariamente se realizam em sintonia com a nova gramática social.

No evento vivido por Paula, chama atenção que ela tenha resolvido, diante da situação de humilhação, não estabelecer um diálogo com o interlocutor direto que está na situação, a patroa, mas decidiu-se a apresentar sua confusão diante de Deus. O silêncio diante da patroa tem como contraponto a realização de uma prece, ou seja, a ênfase na comunicação com o divino. Isto nos conduz a novas perguntas: por que a fala com Deus corresponde ao silêncio diante da patroa? Será que estamos diante de uma postura ocasional ou se trata de um novo padrão de conduta dos subordinados crentes diante de empregadores não crentes?

O Deus cristão não é um interlocutor qualquer. No clássico estudo de Mauss e Hubert (2005) sobre o sacrifício, os autores chamam atenção que, nas sociedades organizadas em torno do sacrifício, a troca com o divino é cotidiana, usual, ainda que pouco banal. O além do humano e o humano parecem conviver seguindo regras, conjuntos de desejo e de funcionamento bastante similares, ainda que com uma hierarquia clara de posições.

A tradição cristã rompe com a percepção de continuidade com o Divino. Uma vez que Jesus Cristo, o Deus feito homem, se sacrificou pela humanidade, sagrado e profano não se relacionarão mais através das trocas sacrificais. Funda-se aí o problema da “presença do divino”, pois o cristianismo parece afirmar ao mesmo tempo um Deus distante, perfeito, completo em si mesmo, ou seja, que poderia se realizar na total indiferença pela humanidade, mas que, ainda assim, quer se relacionar com ela. Como estabelecer relação entre uma humanidade e uma divindade tão distintas? Pode-se dizer que cada versão do cristianismo procura solucionar esse paradoxo valorizando, no leque de alternativas dado pela cosmologia cristã, qualidades diferentes de mediação. O pentecostalismo, por exemplo, enfatiza a mediação do Espírito Santo, opção que garantirá enorme plasticidade à mediação. Autores como Joel Robbins (2008) têm sugerido que, nos estudos sobre pentecostalismo, os pesquisadores prestem mais atenção a relação dos fiéis com o Espírito Santo,

pois ele supõe que essa relação tenderá a ser muito complexa, uma vez que a complexidade refletirá as tentativas de constituição de mediações o novo modelo cristão e o modelo sacrificial anterior.

No caso dos pentecostais da Lagoa, podemos distinguir ao menos três modos de mediação do Espírito Santo. Uma primeira mediação, marcada pela constituição do indivíduo como interlocutor, se realiza pela fala. Os crentes afirmam que o Espírito Santo “fala” com a pessoa. Essa situação de “fala” pode ser descrita como uma fala interior, ouvida quando a pessoa está consciente, mas pode também ser uma “fala” inconsciente, escutado nos sonhos, nos momentos mais altos das vigílias, depois de um longo jejum. Essa mediação já foi muito bem trabalhada pela literatura antropológica, por isto eu apenas lembro que nessa fala do espírito está suposta uma subjetividade e um tratamento da linguagem pautado em noções de sinceridade e verdade, ideias que estão diretamente relacionadas às noções de salvação e escatologia cristã.

Nessa mediação, o pentecostalismo coloca em destaque o valor do indivíduo, algo que, muitas vezes, fere as percepções passadas dos conversos, provenientes que são de um catolicismo popular ou de uma religiosidade afro-brasileira.

Entretanto, no caso dos crentes da Lagoa, essa mediação é precária, pois as “falas” são intermitentes e muitas vezes imprevisíveis. O Espírito não “fala” sempre que a pessoa quer, nem está sempre “possuindo” uma determinada pessoa, casos que seríamos obrigados a reconhecer uma fusão entre os planos de agência, o humano e o transcendente, algo que remete a situações de blasfêmia.

Se o Espírito não se confunde com a pessoa, não é raro que os crentes da Lagoa distingam entre as pessoas “ungidas” as “pouco familiarizadas com o Espírito”. Aqui estou me referindo a uma segunda noção de mediação. Os crentes da Lagoa parecem conviver com uma noção dupla de indivíduo: como centro da vontade e de responsabilidade, mencionada anteriormente, e como feixe de qualidades e habilidades que, ao longo de um caminho de santificação (MAFRA & DE PAULA, 2002), tendo o Espírito Santo como guia, aprende a burilar suas muitas possibilidades de ser.

Minha hipótese é que essa noção múltipla e polivalente da pessoa se deve muito ao candomblé, que afirma que o universo todo se organiza em torno de uma única força, o axé: que pode ser força natural (luz, trovão, rios e assim vai), instituição cultural (guerra, justiça, ...) e indivíduo que viveu no passado (reis, rainhas, guerreiros).

Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual (MARIZ, 1999). Ao reconhecerem esse plano espiritual, os iniciados vão aprendendo a colocar-se do lado certo, para fazer parte das “forças do bem”. O estudo da Bíblia é uma ferramenta importante, porém precária, pois o perigo do engano, a estreiteza de visão e a ilusão estão sempre colocados. Daí a hierarquia que a congregação obedece, entre membros iniciados e “ungidos pelo Espírito” ou que “estão na presença de Deus”. Se todos podem receber o Espírito, algumas pessoas estão mais familiarizadas com o sagrado, portanto, são mais capazes de abrir mão das regras e normas mais explícitas para indicar, com delicadeza, cuidado e destreza, o próximo movimento no encaminhamento da ação.

Postula-se, nesse sentido, uma mediação com o sagrado que vai se adensando na pessoa com o passar do tempo, algo que permite uma distinção entre os “irmãos”, promovendo hierarquia congregacional e criatividade institucional. Essa familiaridade com o Espírito é que faz com que os líderes religiosos sejam reconhecidos como pessoas com capacidade de circulação social ampliada, algo impróprio para o crente comum. Em terreno desconhecido ou do Inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne².

O terceiro modo de mediação está mais próximo da ideia do transe e da fusão humano/divino. Estou me referindo à experiência extática que normalmente está associada a um conhecimento direto, intenso e que se alimenta da qualidade do entorno. Esse tipo de experiência envolve, necessariamente, um coletivo e muitos cuidados rituais. Acontece em cultos especiais, em reuniões de senhoras, em retiros espirituais, nas subidas ao monte. O perigo maior, dado que está implícita a ideia da presença do transcendente no interior da pessoa, é da impossibilidade da recomposição das distinções humano e divino no fim do rito. Ao contrário dos rituais do

² Interessante notar que a ortopraxis da relação do fiel com o Espírito Santo ganha coloridos diferentes segundo a denominação pentecostal. Entre os crentes da Assembleia de Deus é muito comentado que a Universal valoriza apenas os dons de prosperidade, desconhecendo todo um leque mais amplo de possibilidades (profecia, revelação, palavra, música etc.). A hierarquia de atributos místicos é mais segmentada na Universal, algo que distancia clero e leigos.

candomblé, que insiste na familiarização do cavalo com o Orixá, no transe com o Espírito Santo não haverá um acréscimo de qualidade do humano no rito de incorporação, daí a imagem do vaso que é, momentaneamente, preenchido pelo Espírito Santo.

Essas manifestações coletivas do Espírito Santo são altamente desejadas, pois renovam os vínculos entre homens e Deus, levando em conta que o Deus cristão é um Deus distante e de difícil acesso. Além disso, tal como nos cultos afro-brasileiros, nessas cerimônias os crentes contam com a manifestação direta do sagrado, algo que garante respostas coletivas e individuais para aflições vividas no presente. Porque estão todos juntos, Deus deve escutar, e o Espírito Santo, usando um(a) irmão/irmã como instrumento, pode responder. Neste caso, o Deus é distante, entretanto, a comunicação pode se dar de modo imediato na possessão. Entretanto, como esses rituais envolvem a presença de uma força sagrada muito poderosa, eles devem ocorrer em um tempo e espaço restritos. O enquadramento de entrada e saída – material e simbólico – do ritual, é cuidadosamente elaborado.

Vê-se então, a partir dessa breve exposição, que os pentecostais da Lagoa desenvolvem relações bastante complexas com o Espírito Santo. Vale notar que não é apenas uma questão de diferentes possibilidades de mediação com o sobre-humano pelo Espírito Santo, mas de apropriações diferenciais dessas possibilidades. O primeiro modo de relação, por exemplo, que se manifesta na “fala” do Espírito com a pessoa, está diretamente relacionado com o início de um processo de individualização, algo novo para a população de baixa renda da Lagoa. Com o batismo do Espírito, é possível observar os crentes da Lagoa discutindo, criando práticas e soluções rituais para romper os vínculos com padrões e antepassados mortos³. Se a ruptura desses

³ Segundo Cecília Mariz, as práticas rituais que os pentecostais desenvolvem em torno dos mortos são procuradas porque esses são agora definidos como demônios (comunicação pessoal). Mesmo que o vulto tenha toda a aparência da pessoa que morreu, conheça segredos que só o morto e a testemunha conheciam, afirmam os evangélicos da Lagoa, com certeza a aparição é o Diabo. O Diabo tem poderes de transformação e tem poder de observação. Ele conhece a pessoa que morreu muito bem e por isto pode imitá-la, atraindo o vivo para a sua armadilha. Uma vez morta, a pessoa é espírito, uma vez espírito humano sem corpo, é um ente que age de modo restrito. Os mortos não têm o poder de comunicação com os humanos que os outros espíritos, superiores, como os anjos, o Diabo e Deus, possuem. Segundo os crentes da Lagoa, a hierarquia é tão bem marcada que, se Deus é onisciente, onipresente e onipotente, o Diabo não. Portanto, se a pessoa não quiser que o Diabo saiba alguma coisa, o crente não deve falar, pois o Inimigo só conhece aquilo que “sai da boca para fora”. O Diabo, ao contrário de Deus, não “lê o coração”.

laços é algo sociologicamente evidente, entramos em um terreno muito mais nebuloso quando pretendemos estabelecer uma continuidade dessa percepção de si com a ideia de preservação de uma identidade individual, independentemente do contexto.

Até onde a observação participante permitiu ir, é possível afirmar que os crentes da Lagoa têm uma reflexão bastante sofisticada sobre as implicações do valor da individualidade pessoal, sua singularidade e do plano de Deus para cada “filho”, em contraposição às obrigações da pessoa com o seu grupo familiar e do círculo de amigos. Essas reflexões repercutem, por exemplo, no modo como os crentes conseguem produzir respostas coerentes e rápidas aos impasses envolvendo “rapazes do tráfico” *versus* os vínculos de amizade e parentesco (TEIXEIRA, 2008). No plano privado, a descoberta do indivíduo com preservação de certos laços ajuda a organizar a produção da “nova” pessoa.

Porém, no espaço público, o imbricamento entre individualismo e relacionalismo se torna muito problemático. Uma concepção completa de individualidade carrega consigo a ideia de um centro de subjetividade autossuficiente, capaz de expressar opiniões, vontade, racionalidade, e por isto mesmo com liberdade de ir e vir. Esse é o tipo ideal do cidadão burguês, cosmopolita e livre. Na sua experimentação em torno do individualismo, os crentes da Lagoa nunca foram tão longe.

No espaço público metropolitano, os crentes podem circular acessando diferentes nichos de espaço crente – ou seja, locais de recepção e audiência da voz do Espírito Santo – mas não ousam muito mais que isto se não quiserem se expor e tornarem-se espiritualmente vulneráveis. A outra cidade, aquela da audiência secular e das “pessoas do mundo”, supostamente indiferente à “voz do Espírito Santo” e, portanto, produtora constante de perjúrio ao sagrado, deve ser acessada com cuidado. Apenas os crentes com “maior intimidade com o Espírito” e “com um longo caminho de santificação” podem circular amplamente, pois só eles estão razoavelmente qualificados e protegidos para ir e vir em áreas mais poluídas e perigosas. Além disso, para uma circulação ampliada, os pastores e as mulheres e os homens de Deus procuram utilizar canais formais de apresentação, como a mídia e a política, pois esses suportes podem oferecer um sistema de convenção bem marcado de “entrada” e de “saída”. Em outras palavras, os líderes pentecostais dão preferência ao uso da mídia e da política porque são instituições sociais preparadas para receber interlocutores de mundos culturais muito diferentes, portanto, que devem

concordar com as regras mínimas de interlocução sob o custo de perda da “audiência”.

Em síntese, o que temos é uma total reorganização da interação e comunicação na metrópole, pois para os pentecostais o acesso à alteridade deve contar, total ou parcialmente, com a mediação do Espírito Santo. Isto provoca uma enorme valorização das relações intraclasse, na intensificação das relações e comunicações nos espaços congregacionais, que, em geral, estão na vizinhança e são abertos e receptivos ao Espírito Santo. Ao mesmo tempo, abandona-se o investimento nas interações pontuais interclasse, típicas do favor e relações de clientela patrão/empregado, pois, muito claramente, os habitantes da Zona Sul tendem a rejeitar essa nova religiosidade. A surdez da classe-média e elite da cidade à voz do Espírito Santo leva os pentecostais a apostarem em uma mediação humana qualificada, a dos irmãos remidos pelo Espírito, para falar com essa alteridade detentora de um poder social maior.

Dito isto, podemos retomar o caso de Paula percebendo melhor suas nuances. Primeiramente, Paula não responde diretamente à patroa, pois, como vimos anteriormente, seu vínculo de submissão foi quebrado e, assim, assumir a posição de interlocutora apequenada e convencionalmente inferior está fora de questão. Ao mesmo tempo, como crente, ela deve se resguardar dos perigos de uma fala individual sem a mediação do Espírito Santo. Em segundo lugar, o silêncio que se segue à situação de humilhação não implica ausência de resposta. À noite, em casa, Paula pede que Deus se coloque como mediador em uma relação desigual especialmente tensa. Isso significa que ela abre mão de uma resposta imediata, pois não será mais um ser humano quem decidirá o que e quando a resposta virá. Vale dizer: Paula não abre mão de uma busca, ainda que ampla, de justiça. Isto nos conduz ao terceiro ponto: ao fazer de Deus o grande mediador, Paula também está delegando aos homens e mulheres ungidos uma parcela de responsabilidade na produção da resposta. São eles que, utilizando os canais institucionais abertos pela cidade burguesa, darão continuidade a uma comunicação entre “ouvintes do Espírito Santo” e “não ouvintes”.

O outro lado da moeda é a aversão que parte significativa da classe média e elite da Zona Sul tem com o cristianismo pentecostal, o qual, além de ser “místico e miraculoso”, como tantas outras religiosidades ícones do popular brasileiro, ensina o subordinado a julgar moralmente (o ato) do superior. Parafraçando Montaigne, posso dizer que “tudo isso é, em verdade, muito interessante, mas que diabos, eles mal sabem falar português!”

Referências

- CALDEIRA, Teresa Pires
(2000) *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34/ EDUSP.
- CAMPOS, Leonildo
(2008) *Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007*. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos. Acesso em 25 de maio de 2010.
- CARRANZA, Brenda
(2000) *Renovação Carismática Católica – origens, mudanças e tendências*. São Paulo. Santuário.
- DA MATTA, Roberto
(1980) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias
(1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- FERNANDES, Rubem Cesar et al.
(1998) *Novo nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- JACOB, Cesar Romero et al.
(2006) *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola/ CNBB.
- KUSCHNIR, Karina
(2000) *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- LAGO, Luciana Corrêa
(2000) *Desigualdades e segregação na metrópole: o Rio de Janeiro em tempo de crise*. Rio de Janeiro: Revan.
- MAFRA, Clara & DE PAULA, Robson
(2002) “O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas”. *Religião e sociedade*, vol. 22/1, p. 57-76.
- MARIZ, Cecília
(1999) “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da literatura”. *BIB 47* (1º sem), p. 33-48.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri
(2005) *Sobre o sacrifício*. São Paulo: CosacNaify.
- ORO, Ari Pedro
(1996) *Avanço Pentecostal e reação católica*. Petrópolis. Vozes.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antônio Flávio
(1996) *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec.
- PRETECEILLE, Edmond & RIBEIRO, Luiz César de Queiroz
(1999) “Tendências da segregação social em metrópoles globais e desiguais: Paris e Rio de Janeiro nos anos 80”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, nº. 40, p. 143-162.
- RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz & LAGO, Luciana Corrêa
(1995) “Dinâmica metropolitana e os novos padrões de desigualdade social”. *São Paulo em perspectiva*, v.9, nº. 2, p. 25-32.
- ROBBINS, Joel
(2008) “Keeping God’s distance: sacrifice, possession and the problem of the divine relationship” (mimeo).
(2001) “God is nothing but talk: modernity, language, and prayer in a Papua New Guinea Society”. *American Anthropologist*, 103(4), p. 901-912.
- SAHLINS, Marshal
(2005) “The economics of develop-man in the Pacific”. In: ROBBINS, Joel & WARDLOW, Holly. *The making of global and local modernities in Melanesia. Humiliation, transformation and the nature of cultural change*. Burlington: Ashgate, p. 23-42.
- TEIXEIRA, Cesar. P.
(2008) “O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações

entre pentecostais e traficantes em Magé".
Ciências Sociais y religion. Vol. 10/10.
Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/3982/418>. Data de acesso: 25 de maio de 2010.

THEIJE, Marjo de
(2002) *Tudo que é de Deus é bom*. Recife:
Massangana.

Recebido em
agosto de 2009

Aprovado em
maio de 2010