



PENTECOSTALISMO E PERIFERIA: O FAZER-RELIGIÃO NAS MARGENS DA CIDADE¹

Pentecostalism and periphery: the religion-making on the edges of the city

Thiago Schellin de Mattos²

Resumo:

O artigo versa sobre as relações entre Pentecostalismo e periferia urbana constituintes dos modos de habitar na cidade. Tem o objetivo de analisar o fenômeno religioso pentecostal na sua relação com o espaço periférico da cidade, proporcionando um enfoque sobre os processos criativos dos atores religiosos fundadores de experiências coletivas da fé. Passamos por uma perspectiva crítica dos principais modelos sociológicos que interpretam a experiência pentecostal na cidade, assim também por um viés de contraponto a outros conceitos formalmente elaborados pela tradição científica, como “periferia” e “religião”, para então propor uma concepção dialética entre pentecostalismo e periferia urbana, enfatizando modos distintos de identidade e sociabilidade no movimento de criação religiosa nesses espaços da cidade.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Periferia Urbana. Habitar. Cidade. Religião.

Abstract:

The article deals with the relationship between Pentecostalism and the urban periphery that constitute the ways of inhabiting the city. It aims to analyze the Pentecostal religious phenomenon in its relationship with the peripheral space of the city, providing a focus on the creative processes of religious actors who are the founders of collective faith experiences. We go through a critical perspective of the main sociological models that interpret the Pentecostal experience in the city, as well as a counterpoint to other concepts formally elaborated by the scientific tradition, such as "periphery" and "religion", to then propose a dialectical conception between Pentecostalism and urban periphery, emphasizing different modes of identity and sociability in the movement of religious creation in these spaces of the city.

Keywords: Pentecostalism. Urban Periphery. Inhabit. City. Religion.

Introdução

Neste artigo recupero algumas reflexões baseadas em dados etnográficos coletados em pesquisa de campo realizada em contexto de periferia urbana em Pelotas/RS entre os anos de 2015 e 2017³. O texto que agora apresento visa, sob novo fôlego, elaborar melhor alguns argumentos e

¹ Enviado em: 23.06.2023. Aceito em: 12.11.2023.

² E-mail: tsdemattos@gmail.com.

³ MATTOS, Thiago Schellin de. *Pentecostalismo e Periferia*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

interpretações, à época ensaiados de forma ainda muito preliminar. Destaco o estudo do pentecostalismo em relação ao espaço da periferia como processo dialético colocado em movimento pela ação criativa dos atores religiosos, combinando o *fazer-religião* com o “fazer-cidade”⁴.

Passamos por uma perspectiva crítica dos principais modelos sociológicos que interpretaram a experiência pentecostal na cidade, assim também por um viés de contraponto a outros conceitos formalmente elaborados pela tradição científica, como “periferia” e “religião”, para então propor uma concepção dialética entre pentecostalismo e periferia urbana, enfatizando modos distintos de identidade e sociabilidade no movimento de criação religiosa nesses espaços da cidade.

Por fim, fazemos um recorte definido entre as comunidades pentecostais mapeadas, analisando os processos de configuração do *habitar da fé* na periferia, indicando uma dinâmica de grande mobilidade religiosa entre os atores pentecostais, com destaque para o papel dos(as) pastores(as) fundadores(as) das comunidades.

Pentecostalismo e Transformação Social

O Pentecostalismo tem sido um fenômeno religioso de grande vitalidade no Brasil e um dos movimentos com maior adesão e influência em diversos setores da sociedade atualmente. Da metade do século passado para cá tem crescido vertiginosamente e atraído o interesse de muitos pesquisadores. No entanto, muito do que se produziu em termos de análise do seu crescimento e dos seus efeitos na sociedade urbana, ficou restrito às perspectivas sociológicas tradicionais que abordaram o movimento em relação ao par conceitual “tradicional” e “moderno”, num contexto de transformação social.

Nessa linha, o viés funcionalista oscilou entre enfatizar a qualidade pentecostal para a acomodação à sociabilidade urbana e moderna⁵, e a reconstrução de valores tradicionais⁶. Ou ainda, ressaltando uma relação mais complexa, indicando sinais de tradição e modernidade simultaneamente⁷. 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 Rolim⁸ que propunha uma compreensão do fenômeno pentecostal a partir da luta de classes. De acordo com esta visão, o pentecostalismo se expandiria como uma proposta religiosa ajustada aos interesses das classes pobres. Ele seria determinado por uma

⁴ AGIER, M. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, 21 (3), p. 483-498, 2015.

⁵ WILLEMS, E. *Followers of the new faith: culture change and rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

⁶ D’EPINAY, C. L. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

⁷ CAMARGO, C. P. F. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

⁸ ROLIM, F. C. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

situação social específica, articulando interesses religiosos e não religiosos como uma resposta à indignação social provocada pela sociedade capitalista. Por outro lado, outras perspectivas buscaram acentuar as contradições inerentes ao fenômeno pentecostal, como a de André Droogers⁹ que propunha uma “abordagem eclética” das principais teorias sobre o crescimento pentecostal, numa tentativa mediadora entre as perspectivas teóricas distintas.

No início dos anos 1990, de acordo com Freston¹⁰, a literatura até então desenvolvida sobre o pentecostalismo deixaria escapar a evolução histórica do movimento. O seu estudo objetivou dar um entendimento diacrônico frente a ênfase sincrônica recorrente. Na sua proposta de uma sociologia histórica do pentecostalismo, o autor o divide em “três ondas”: primeira onda, pentecostalismo clássico (1910); segunda onda, pentecostalismo dinamizado com a sociedade (1950); e terceira onda, pentecostalismo televisivo, de massas, com grande ênfase na teologia da prosperidade (final dos anos 1970).

Na literatura acadêmica posterior, comumente se aceitou o corte histórico-institucional de Freston, com algumas variações de classificação sobre a terceira onda: “Pentecostalismo Autônomo”¹¹, “Neopentecostalismo”¹² e “Transpentecostalismo”¹³. Sendo esta última categoria 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 Moraes¹⁴, 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. Desta forma, “Neopentecostalismo” seria um conceito obstáculo para compreender essas transformações, enrijecendo as análises do comportamento religioso na atualidade.

Pluralidade Pentecostal: da lógica arborescente ao rizoma

Um primeiro olhar para o campo de pesquisa revelou a grande quantidade e diversidade de igrejas pentecostais na periferia. Sendo assim, a pluralidade deste movimento religioso¹⁵ apresentou-se como uma primeira questão importante, fazendo-nos refletir especialmente no que tange a dois aspectos: Como faremos a leitura dessa pluralidade em relação a ideia de religião como fenômeno humano e, em relação às classificações dentro do escopo do pentecostalismo como religião?

⁹ 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, p. 61-83.

¹⁰ FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹¹ BITTENCOURT, J. F. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹² MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

¹³ MORAES, G. L. Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *Revista de estudos da religião – REVER*. São Paulo, 2010, p. 1-19.

¹⁴ MORAES, 2010.

¹⁵ Em nosso estudo, 84% das igrejas mapeadas em dois bairros periféricos da cidade de Pelotas/RS eram de vertente pentecostal, somando 36 denominações diferentes (MATTOS, 2019). Outras pesquisas apontam para essa mesma evidência majoritária e diversa do pentecostalismo nesses espaços da cidade, como a de Paulo Barrera Riveira (BARRERA RIVEIRA, P. Pluralismo religioso e secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, 2020, p. 50-76.

Para Berger¹⁶, a situação pluralista das religiões é um resultado do processo de secularização e configura uma “situação de mercado”. 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. No entanto, este viés mercadológico impõe sobre o campo religioso a 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, e pressupondo uma disputa pelo monopólio religioso¹⁷. Estes são aspectos de uma retórica que sugere um corte muito preciso dentro de uma dinâmica de reprodução social, separando entre os detentores do capital religioso e os consumidores.

Porém, quem realmente são os produtores de religião? Quem são os especialistas e os leigos? Trabalhar com estas divisões pode remontar a outras polarizações problemáticas, com certo grau de obsolescência. Dicotomias que podem engessar a percepção das práticas religiosas. Outra questão importante recai sobre a implicação de uma densidade de sentido vinculada a noção de objeto de consumo, não condizente com a experiência fluída, subjetiva e performática da religião. Este ponto levanta outras interpretações, como a da religião, não como objeto de consumo, mas como veículo para a experimentação de outros bens (felicidade, paz, alegria).¹⁸

A despeito do funcionamento desta lógica de mercado para entender algumas dimensões das práticas e discursos religiosos na situação de pluralismo, nosso enfoque priorizou compreender o fenômeno religioso como produção criativa conectada com os modos de habitar na cidade. Não como um objeto colocado para o consumo, mas como experiência expressiva de uma determinada condição de vida sócio histórica e cultural. Deste modo, a situação de pluralismo religioso reflete a pluralidade dos modos de habitar conectados com distintos contextos sociais e culturais. Nosso enfoque investiga a produção da experiência pentecostal conectada na criação de um determinado modo de habitar na periferia.

Nossa opção heurística de perceber a pluralidade do fenômeno religioso pentecostal, enfatizando os processos criativos de conexão com o contexto urbano e periférico, levou-nos a considerar uma perspectiva epistemológica de ruptura com modelos reificantes. Deste modo, passamos a compreender a pluralidade pentecostal como “multiplicidade” no interior de uma dinâmica “rizomática” de produção e expansão da experiência religiosa.

Deleuze e Guattari¹⁹ apontam para o modelo arborescente de pensamento como produtor de dicotomias dentro de uma lógica binária. A “árvore-raiz” como imagem clássica do mundo não permite considerar a circularidade e multiplicidade de agenciamentos que ocorrem a despeito de sua estrutura fundamentada em ramificações conceitualmente hierarquizadas e classificatórias. Nesse sentido, para efeitos de compreensão de nosso estudo, tal lógica estabeleceria um fundamento necessariamente hierárquico, rigidamente significativo e classificatório da pluralidade religiosa.

¹⁶ BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

¹⁷ BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

¹⁸ BENEDETTI, L. R. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA e MENEZES. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

¹⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

Por outro lado, estes autores propõem a imagem de um outro tipo de raiz como conceito, a do rizoma:

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isso que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito [...] ²⁰

Perceber a religião como um processo criativo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização de símbolos e práticas com outras linhas de segmentaridade e suas organizações significativas, permite concebê-la como devir em constante movimento. Se o pentecostalismo faz “rizoma” na cidade, a sua relação dialética com a periferia pode ser mais um plano de conexões, rupturas e reconexões que estabelece simultaneamente com uma multiplicidade de outros sistemas simbólicos, outras formas sociais e religiosas. Por esse viés, o então devir *pentecostal-periférico*, enquanto realização dos processos criativos do habitar na cidade, traduz em certa medida uma noção de religião, não como *objeto* de fruição, mas como *movimento* e *ação* de criação vinculada à multiplicidade do habitar humano.

Muitos estudos sobre religião, todavia, se estruturam sobre uma lógica arborescente, partindo de um ponto original, ou verdade fundamental, que vai se dividindo em ramificações. Freston²¹ e outros, não deixam de evocar este esquema ao classificar o Pentecostalismo. Na genealogia do pentecostalismo brasileiro tornou-se possível localizar outros ramos menores, subdivididos. No entanto, os ramos de uma árvore coexistem no espaço e no tempo sem se reconectarem novamente (não há circularidade). A limitação metafórica da árvore-raiz está justamente nesta dificuldade analítica para a percepção das interconexões variadas e simultâneas operadas pelo fluxo criativo de símbolos, práticas e atores religiosos movendo-se entre as linhas de segmentaridade estratificadas. Processos de subjetivação que escapam à filiação genealógica, produzindo linhas de fuga e devires que subvertem à significação conceitual dominante. Em outras palavras, a dificuldade analítica apontada por Moraes²².

Periferia Urbana: lugar de criação religiosa

A categoria “periferia” geralmente é abordada a partir do viés da espacialidade ou do viés da estratificação social²³. Ambas estão mutuamente implicadas na produção dos sentidos que especificam. Vejamos um típico exemplo do processo de urbanização brasileiro: a cidade de São Paulo. Do ponto de vista espacial, as distâncias com o “centro” podem se alterar, bem como, pode haver o estabelecimento de novos padrões de segregação, como o surgimento de enclaves

²⁰ DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 25-26.

²¹ FRESTON, 1994.

²² MORAES, 2010.

²³ BONDUKI, R. e 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: Alfa-Ômega, 1982.

fortificados de classe média alta na periferia, ressaltando novas fronteiras de estratificação social²⁴. O sentido geográfico do espaço, portanto, é relativo, de acordo com as transformações do tecido urbano no que tange a distribuição das classes sociais e os deslocamentos das centralidades²⁵.

O sentido estritamente social tem a ver com a produção social do espaço, conferindo ao termo “periferia” uma característica de unidade socioeconômica associada à pobreza, resultado da segregação social operada, sobretudo, pela natureza excludente do capitalismo na composição de um estado de vulnerabilidade socioeconômica e civil²⁶. 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 as práticas sociais de discriminação.

Sendo assim, os sentidos formais atribuídos ao conceito de “periferia” estão pautados por uma lógica de oposição ao centro urbanizado, entendida como subproduto deste. De acordo com esta lógica, a periferia no Brasil está associada à espacialização da pobreza como resultado de um fenômeno urbano descontrolado. A cidade torna-se produtora de pobreza tanto pelo modelo socioeconômico vigente, como também pelo modelo espacial²⁷, mantendo uma polarização entre centro urbanizado e periferia que fundamenta os contornos sobre os quais se estruturam as lógicas hierárquicas da sociedade.

Todavia, fazemos uma opção distinta ao usar a categoria periferia, aproximando-a do conceito de “margem” de Michel Agier²⁸. Deste modo, tomamos a periferia como *lugar de criação*, onde a potencialidade para o urbano é engendrada por atores sociais e processos específicos que movimentam o “fazer-cidade”²⁹. Esta perspectiva desloca metodologicamente o olhar para a cidade enquanto processo constante de construção e desconstrução, rompendo com os modelos explicativos que vem de fora de maneira essencialista e ideologicamente normativa, via de regra, delimitados pela dicotomia centro x periferia.

Tomamos como suporte para a definição de “urbano” a contribuição de Henri Lefebvre³⁰. Para este autor o “urbano” é um objeto virtual entendido na relação dialética com a produção mercadológica do espaço na cidade. Ele não é definido na oposição formal entre centro e periferia, mas na oposição fundamental de formas sociais de produção do espaço. Deste modo, a forma social do urbano tem a ver com o “habitar” – a produção criativa, subjetiva e à simultaneidade da diferença – em contraponto com o “habitat” – a produção padronizada e homogeneizada do espaço segundo uma lógica de mercado.

²⁴ CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, Ed. 34, 2011.

²⁵ Heitor Frúgoli Júnior analisa o contexto da 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 (FRÚGOLI JUNIOR, H. *Centralidade em São Paulo: Trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Edusp, 2006).

²⁶ KOWARICK, L. *Viver em risco: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

²⁷ SANTOS, M. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2008.

²⁸ AGIER, M. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

²⁹ AGIER, 2015.

³⁰ LEFEBVRE, 2008.

A Experiência Pentecostal: do fazer cidade ao habitar da fé

Os dados etnográficos revelaram que a experiência religiosa pentecostal, quando se organiza coletivamente na formação de comunidades e locais de culto, desencadeia algumas dinâmicas muito específicas de composição do espaço social na periferia. Essas dinâmicas refletem, sobretudo, a sua característica singularmente fugidia e provisória. Clara Mafra observou algo destes aspectos na configuração do templo pentecostal 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”. 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.³¹

As qualidades transitórias e fugidias das comunidades pentecostais dinamizam a constituição dos espaços sociais na periferia, relacionando os processos mais emergenciais de constituição do habitar com a criação de locais de culto religioso. Deste modo, de forma exemplarmente criativa, muitos espaços construídos adquirem um potencial de templo religioso. Casas, garagens, salões, galpões, varandas, salas-de-estar, etc. podem se transformar em templos provisórios, mudando os efeitos simbólicos e práticos do espaço social, e a implicação dos papéis sociais que os atores que ali se relacionam desempenham. Ao contrário de uma lógica concreta, onde o espaço religioso solidamente construído estabelece um lugar fixo (de identidade arquitetônica específica) para a durabilidade e definição de uma experiência coletiva da fé (sedentária), o pentecostalismo acentua o movimento nômade do Espírito Santo, que é dispersivo e gerador de mudanças consequentes com a configuração do espaço urbano em constante transformação.

Desta forma, o pentecostalismo se situa em uma tradição religiosa de produção do espaço social diferente de outras tradições cristãs. Em certo sentido, podemos dizer que o pentecostalismo se inscreve em uma lógica de produção marginal do espaço. O “não lugar” de sua experiência coletiva da fé faz frente à lógica tradicional do lugar fixo constituidor de centralidade, priorizando a subjetividade dos atores religiosos que colocam em movimento uma ação criativa do “fazer-cidade” e do *fazer-religião*, desde uma perspectiva marginal.

Algumas formas sócio religiosas de apropriação e configuração do espaço urbano, colocadas em movimento pela experiência pentecostal, constituem assim uma especificidade dialética entre religião e cidade. O que a análise dos nossos dados indica é que esta especificidade se caracteriza pela ação criativa, pelo *fazer* transformativo do habitar da fé na periferia da cidade. A ênfase na ação subjetiva e criativa desloca a atenção para a experiência, num movimento constituidor de um sentido não essencialista das práticas religiosas e dos espaços da cidade. Religião e cidade estão *acontecendo* na articulação dos sentidos criativos do habitar na periferia.

Por outro lado, modelos de sociabilidade religiosa mais sedentários, como nas tradições do catolicismo e do protestantismo histórico, por exemplo, possuem uma organização e burocratização da vida religiosa mais acentuada. Via de regra, essas igrejas articulam projetos de missão que

³¹ MAFRA, C. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social*, v. 182, 2007. p. 145.

tendem a acompanhar a implantação de outras instituições como escolas, hospitais, ONGs, regidas por lógicas e estatutos pré-definidos. Estes aspectos geralmente são geradores de centralidades no tecido urbano, imprimindo uma dinâmica de mobilização comunitária que requer um percurso mais longo, demandando mais recursos e, em certo sentido, diminuindo a “velocidade” da experiência religiosa. Também são fatores que delimitam modelos pré-fabricados de sociabilidade urbana, implantados e reproduzidos segundo uma lógica dominante.

Por outro lado, as igrejas pentecostais, de um modo geral, também caminham para a consolidação de padrões mais sedentários de vida comunitária, embora mantenham modelos de missão ainda muito dinâmicos e dispersivos. Fizemos uma distinção mais fina entre os *pentecostalismos* para ressaltar a sua qualidade especificamente criativa e dinâmica no habitar da periferia: Entre as denominações pentecostais mapeadas, podemos distinguir dois conjuntos de igrejas diferentes no que se refere à fundação e organização da comunidade, e à dinâmica de mobilização dos atores religiosos.

O primeiro conjunto inclui as igrejas mais tradicionais (de primeira e segunda onda)³² e as neopentecostais³³. Estas possuem templos fixos com estruturas físicas mais bem executadas e padronizadas. Possuem ainda um vínculo institucional com alguma denominação, fazendo parte de uma rede de comunidades religiosas que observam os mesmos princípios doutrinários e práticas, configurando formas de sociabilidade e identidade mais solidamente definidas. Igualmente possuem locais de culto alternativo (como em casas ou garagens alugadas), porém, nesses casos, estão associadas especificamente ao contexto de missão e recebem geralmente o nome de “congregação”³⁴. Estas igrejas comumente são frutos de missão externa, implantadas segundo orientações com significativo grau de padronização das identidades e sociabilidades religiosas. Por isso também representam um certo modelo de vida religiosa que é reproduzido na periferia da cidade.

O outro grupo de igrejas se refere às igrejas pentecostais pouco conhecidas, fundadas pelos próprios moradores da periferia, instaladas em estruturas físicas improvisadas. Sobretudo estas, marcam uma forma de relação intensiva com a experiência especificamente marginal no contexto da cidade, articulando-se no próprio movimento constituinte do habitar, naquilo em que ele tem de mais embrionário: a construção de casas. Estas igrejas cujos templos-casa (igrejas de garagem, de cozinha, de sala-de-estar, de varanda...) relacionam o contexto familiar e religioso na produção do espaço social. São igrejas especificamente periféricas segundo a lógica criativa do habitar. Elas não surgem unilateralmente de modelos vindos de fora, definidos pelo centro, embora possam ser influenciadas por estes. Porém, o fato de não serem “implantadas”, mas de “nascerem” na periferia, garante-lhes contornos próprios dentro de uma dinâmica criativa na produção de identidades e sociabilidades religiosas.

Pentecostalismo-Periférico: criatividade e mobilidade no fazer-religião

Nosso objetivo foi analisar este segundo conjunto de igrejas identificado, para compreender uma forma sócio-religiosa distinta de relação com o espaço periférico da cidade.

³² Segundo classificação de FRESTON (1994).

³³ Segundo classificação de MARIANO (1999).

³⁴ Categoria êmica utilizada pelos sujeitos de pesquisa para descrever local de reuniões religiosas vinculadas a uma determinada igreja.

Nossa análise destacou que a formação destas igrejas pentecostais no contexto de periferia é dinamizado por uma *poética do movimento*, engendrando processos de identidade e sociabilidade religiosa que produzem fluxos específicos no espaço social da cidade.

Estas igrejas 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 evolui a ação direta das famílias e a construção e disposição física das próprias moradias paralelamente a construção e acomodação do local das atividades religiosas.

As igrejas desenvolvem formas de produção de sentido que vão se articulando primeiramente no movimento da experiência religiosa individual dos líderes fundadores e, posteriormente, no movimento de formação e organização da experiência coletiva da fé, indo da adaptação e improvisação à consolidação de uma experiência comunitária que, mais tarde, tende a reproduzir-se num movimento dispersivo através de outras redes de relações pessoais e familiares.

Para compreender a relação dialética de produção do espaço religioso (casa-templo) com a narrativa pentecostal, nos baseamos nas categorias de Paul Ricoeur³⁵, que elabora uma analogia entre arquitetura e narratividade como dimensões “configurantes”, respectivamente, do espaço e do tempo. A configuração do espaço e do tempo, no entanto, é precedida e sucedida por outros dois momentos lógicos, a “prefiguração” e a “refiguração”:

[...] partindo de um estágio que nomeio “prefiguração”, aquele em que a narrativa está engajada na vida cotidiana, na conversa, ainda sem se separar dela para produzir formas literárias. Passarei, em seguida, ao estágio de um tempo realmente construído, de um tempo narrado, que será o segundo momento lógico: a “configuração”. E terminarei por aquilo que chamei, na situação de leitura e de releitura, a “refiguração”. Seguirei um movimento paralelo pelo lado do construir, para mostrar que podemos também passar de um momento, de um estágio da “prefiguração” – que vai ligado à ideia, ao ato de habitar – há aí uma ressonância heideggeriana (habitar e construir) – a um segundo estágio, mais manifestadamente intervencionista, do ato de construir, para reservar, finalmente, um terceiro estágio de “refiguração”: a releitura de nossas cidades e de todos nossos lugares de habitação.³⁶

Deste modo, a “configuração” do espaço e da narrativa religiosa necessários para a experiência comunitária pentecostal, está implicada num movimento anterior de “prefiguração” e num movimento posterior de “refiguração” dos sentidos do habitar da fé. Indicamos desta forma, três movimentos distintos que constituem a dinâmica de desenvolvimento destas comunidades pentecostais.

O primeiro deles é prefigurador da formação da comunidade e assume a forma da *circularidade* na vivência individual dos fundadores das igrejas, onde estes passam por experiências religiosas num constante fluxo de alianças e rupturas, de deslocamentos e trocas entre variadas igrejas pentecostais que, mais tarde, tornam-se a base experiencial para a formação das práticas que estes irão consolidar em suas próprias comunidades enquanto pastores e pastoras. Esta circularidade coloca os atores diante de referências narrativas e espaciais que antecipam o movimento lógico de construção de um espaço próprio e de uma narrativa religiosa própria para a identidade e sociabilidade da comunidade pentecostal a ser configurada.

³⁵ RICOEUR, P. Arquitetura e Narratividade. *Urbanisme*, n. 303, 1998, p. 44-51.

³⁶ RICOEUR, 1998, p. 45.

O segundo movimento é configurador da experiência coletiva da fé e assume a forma *linear* de desenvolvimento de uma narrativa histórica do sentido religioso em sua relação prática com a construção do espaço de habitação da fé pentecostal. É o modo como as igrejas se configuram e condensam a sua identidade e sociabilidade religiosas através de uma experiência coletiva de produção, compartilhamento de sentidos, formação de sujeitos e práticas religiosas. Este momento se caracteriza pela organização do espaço e da narrativa religiosa em uma unidade de sentido produtora de identidade e formas de sociabilidade específicas. É a história da comunidade sendo construída juntamente com o espaço religioso.

O terceiro movimento se refere à “refiguração” do espaço religioso e suas narrativas de sentido. Em nossa percepção este momento adquire duas modalidades: uma em relação ao próprio estágio de configuração destas igrejas, já que elas são frutos da reorganização, adaptação e releitura de outros espaços (como a casa da família) e, outra, relacionada à forma de *dispersão* da experiência coletiva através de redes de relações entre familiares e amigos. Este último processo acontece como atividade missionária da igreja em outros locais e visa a expansão e continuidade da experiência pentecostal em outros contextos da cidade, promovendo na prática, “releituras” (refigurações) de outros espaços e da própria narrativa de formação daquela comunidade.

Nossa investigação acompanhou a trajetória dos sujeitos fundadores, pastores e pastoras, por entender que eles são fundamentais na formação das comunidades. A característica personalista do contexto religioso reforça nossa opção, por apresentar um sentido de identidade comunitária necessariamente implicado na imagem do líder.

A trajetória dos sujeitos da pesquisa evidenciou uma grande mobilidade *transpentecostal*³⁷ no que se refere ao trânsito entre denominações pentecostais, assim como uma mobilidade de papel religioso no interior das atividades comunitárias. Antes de se tornarem pastores e pastoras, os sujeitos foram membros frequentadores, obreiros e líderes em diversas outras igrejas. A formação da individualização pastoral, portanto, aconteceu através de um fluxo de experiências que envolveu muitas referências de igreja. A bricolagem pentecostal, ou “butinagem”³⁸, antecipou e criou as condições de formação para um novo papel religioso, o de líder, com potencial de fundação e articulação de uma nova comunidade pentecostal.

Assim, o movimento, que é sempre movimento em relação a referenciais fixos (no caso, as igrejas e os papéis religiosos 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. São as linhas de segmentaridade do rizoma que vão se

³⁷ MORAES, 2010. Um ponto recorrente de “transpentecostalismo” observado nos dados etnográficos foi a postura crítica à Teologia da Prosperidade por parte de muitos pastores na periferia, juntamente com uma concepção liberal nos usos e costumes da sociabilidade comunitária. Aspectos que unem características definidoras de mais de uma classificação sociológica do Pentecostalismo.

³⁸ Para uma visão crítica da noção de “bricolagem religiosa” seguida da proposta da metáfora da “butinagem religiosa” ver: SOARES; DROZ; GEZ. Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso. In: ORO, et. al. *A religião no espaço público. Atores e objetos*. Porto Alegre: Terceiro Nome, 2012. No caso de alguns sujeitos de nossa pesquisa 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.

estratificando e produzindo novos referenciais de sentido produtores de identidades e sociabilidades identificáveis.

Desta forma, o crente pentecostal que é apenas frequentador, membro ou participante de igrejas, encarna mais precisamente a tendência para o fluxo, 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 papéis religiosos, de membro, à obreiro, à pastor). Por outro lado, quando o crente se torna pastor e fundador 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 uma identidade, um “ministério”, legitimado por uma comunidade. Essa mudança de papel na construção da experiência pentecostal marca a passagem do fluxo caracterizador do momento prefigurador do habitar da fé, para a condensação da experiência religiosa numa nova configuração.

A perspectiva dos pastores revelou que a motivação para estes fundarem outras igrejas teve 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 sujeitos 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 experiência da fé. Refere-se à abertura de outras unidades de sentido referenciadas na comunidade de origem. Engendram através de redes de relacionamento, uma ideia arborescente de continuidade, visando 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 vieram a se formar. A igreja que “nasceu” no habitar na periferia, agora “planta” comunidades religiosas em outras áreas urbanas. No entanto, uma vez estratificado, as linhas segmentares do rizoma estão sempre à mercê de explosões da experiência em linhas de fuga, que irão circular e reconectar com outras referências, produzindo na prática um movimento não necessariamente arborescente de continuidade.

Considerações Finais

Destacamos algumas regularidades referentes a modos de sociabilidade e identidade pentecostais na periferia que variam em relação a outros quadros de entendimento mais bem elaborados. O pentecostalismo faz rizoma na periferia – uma periferia entendida para além dos determinismos sociais e econômicos, ressaltando o seu aspecto de *lugar de criação* no movimento do “fazer-cidade”.

Os atores religiosos correlacionam os movimentos do habitar com os movimentos criativos produtores das práticas e dos sentidos religiosos. A casa é construída juntamente com o templo religioso numa relação de interferência mútua dos espaços em um processo configurador entre o habitar e a fé. As identidades e sociabilidades são construídas nesse mesmo movimento. Ao engendram processos de *fazer-religião*, colocam em movimento o “fazer-cidade”.

Segundo nossa interpretação, o *movimento* apresenta uma forma estrutural das práticas e discursos pentecostais na periferia. O “movimento”, o “processo” e o “fazer-religião” pentecostais, estão distintamente conectados à outras realidades do habitar na periferia. Eles indicam uma poética do movimento que articula uma forma rizomática de subjetivação e sociabilidade religiosas.

Referências

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

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, UFRJ, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.

BARRERA RIVEIRA, Paulo. Pluralismo religioso e secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, UESP, p. 50-76, 2010.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA e MENEZES. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes: 2006.

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

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp; Ed. 34, 2011.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

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

DROOGERS, André. Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, SP, 8, 1992, p. 61-83.

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

FRÚGOLI JUNIOR, Heitor. *Centralidade em São Paulo: Trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Edusp, 2006.

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

LEFBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

MAFRA, Clara. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social*, Lisboa. XLII, Vol. 182, 2007, p. 145-161.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MATTOS, Thiago Schellin de. *Pentecostalismo e Periferia*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*. PUC-SP, Jun. 2010, p. 1-19.

RICOUER, Paul. Arquitetura e Narratividade. *Urbanisme*. N. 303, nov/dez 1998, p. 44-51.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

BONDUKI, Raquel; BONDUKI, Nabil. Periferia da grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. In: MARICATO, Ermínia. *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982, p. 117-154.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2008.

SOARES, Edio; DROZ, Yvan; GEZ, Yonatan. Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso. In: ORO, et. al. (Org.). *A religião no espaço público*. Atores e objetos. Porto Alegre: Terceiro Nome, 2012, p. 111-138.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.