

Casa dos homens, casa de Deus

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 improvisado, o fugidio. Paulo, o apóstolo que encarna de modo mais explícito as qualidades desta versão do cristianismo, viajou até os confins do mundo romano no ano 1 d. C., não se estabelecendo em lugar algum, tendo sua morada por favor ou, no máximo, tendas para abrigar temporariamente a multidão por onde passasse. Seria então inapropriado buscar nas igrejas pentecostais indícios de certas indagações culturais mais duradouras¹?

Mais múltipla e criativa que a lógica concreta citada, a arquitetura oferece tanto a capacidade de incorporar como de divulgar idéias e significados das mais diversas tradições. Há muito tempo, os homens e as mulheres jogam, criam e manipulam os materiais através da arquitetura, não o contrário. Para quem ainda duvide, sugiro que contemple a instalação de Tomie Ohtake na entrada da sede da Companhia Nacional de Mineração, em Araxá, Minas Gerais: ali, 20 toneladas de ferro bruto se debruçam, com a suavidade e delicadeza de uma pluma, sobre 23 metros de comprimento.

O templo pentecostal está ligado a uma prática iconoclasta em relação à tradição protestante clássica e, por isto mesmo, ganhou um modo próprio de

* Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

¹ Uma versão deste artigo foi apresentada no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16, 17 e 18 de Setembro de 2004, no painel «Religiões transnacionais: uma perspectiva comparada».

expressão e estabilidade. Mas para que possamos contemplá-lo, retirando-o da invisibilidade, é preciso que o reconhecamos naquilo que mobiliza e dá forma: as novas sociabilidades e distribuições hierárquicas na cidade moderna, a formação das audiências contemporâneas, as novas tecnologias comunicacionais, o estabelecimento de novas relações de poder e autoridade entre líder e multidões, as novas dimensões da cidadania. Como uma lupa ou um telescópio, se não acertarmos o foco, o fenômeno social ficará na penumbra, indefinido e oculto entre outras práticas sociais que nos parecem mais significativas. Neste artigo estarei particularmente atenta ao processo histórico de desenvolvimento do movimento pentecostal no Brasil, tomando a arquitetura como evidência de idéias, crenças, desafios e medos que embalaram suas populações nos turbulentos anos do século xx².

OS TEMPLOS COMO ÍNDICE NA HISTÓRIA DO MOVIMENTO PENTECOSTAL NO BRASIL

No Brasil, tanto o protestantismo histórico quanto o pentecostalismo tiveram início através da atuação de missionários estrangeiros. Esta origem deixou marcas profundas no protestantismo nacional. Daniel Berg e Gunnar Vingren, os dois missionários suecos que deram origem à maior igreja evangélica nacional, a Assembléia de Deus, chegaram no país, não pelos tradicionais portos de Rio de Janeiro ou Santos, no Sudeste do país, mas em Belém do Pará, na região amazônica.

Em 1910, o porto da cidade de Belém nada devia aos seus concorrentes do Sul. Servira, nas últimas décadas, a um fluxo internacional constante de navios em busca do «ouro negro», que abundava nas matas da região: a pasta da seringa. O contato com o fluxo da economia internacional através do *boom* da economia gomífera facultara às elites locais o consumo e usufruto do conforto material característico da *belle époque*. A modernização da cidade com a pomposa construção do Teatro da Paz, a remodelação da Praça da República, a instalação de diversos jardins urbanos, a criação de vários clubes de campo de circulação restrita, são algumas das evidências da ansiedade e das concepções liberais que nutriam a elite local do período.

O *boom* da economia gomífera não só transformara a cidade, como modificara o interior paraense. Desde 1877, inúmeras levas de migrantes nordestinos se deslocavam para o interior, em busca de um trabalho que tinha que se desenvolver dentro das matas, nos seringais. A peculiaridade do

² Agradeço ao apoio do Pronex, «Os Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo», que possibilitou minhas pesquisas em Belém do Pará, ao Prociência/Faperj, aos pesquisadores César Pinheiro Teixeira (bolsa iniciação Faperj) e Natália Pacheco Junior (bolsa iniciação CNPq) e a Leandro e André Jost Mafra, meus irmãos, ambos arquitetos.

trabalho no interior remoto e uma longa tradição de senhorio escravocrata guiaram as novas relações patrão-empregado. Eram «novas» até certo ponto, pois continuaram marcadas pelo abuso de poder dos patrões e, não raramente, por formas implícitas de escravidão por «freguesia».

Com o fim do monopólio da seringa, a mudança da rota internacional de exploração do «ouro negro» trouxe a decadência para Belém, fato que provocou a colisão destes dois mundos: da elite, — que usufruía a prosperidade da *belle époque* amazônica — e dos trabalhadores do interior — que reviviam o drama da exploração humana e escravidão. O palco privilegiado foi a cidade de Belém. Decorre daí que as impressões do ambiente no estrangeiro recém-chegado não fossem boas. Vale a pena lembrarmos um trecho da biografia de Daniel Berg escrita por seu filho:

[saindo do porto de Belém, Daniel e Gunnar] seguiram sua caminhada rua acima. Chegando no cume, pararam. Mal podiam crer no que seus olhos viam. Na sua frente, um imenso parque com um enorme monumento em mármore. Este fazia contraste com as construções pobres e miseráveis da população a poucos metros. Os bancos e pavilhões eram imponentes e ricamente ornamentados. No centro, havia uma estátua muito alta, na sua legenda se lia: Praça da República.

[No contraste, as pessoas] pareciam abandonadas e, como se não bastasse a pobreza, havia ainda a malária. A febre amarela e a lepra também tinham deixado suas marcas. Os missionários podiam ver passando por eles mendigos e maltrapilhos, gradativamente consumidos por chagas em todos os estágios: sem nariz, orelhas, dedos da mão e pés, pernas e braços consumidos; as feridas espalhadas por todo o corpo mutilado [David Berg, p. 68].

Os dois missionários chegaram com dinheiro apenas para uma refeição e uma noite em hotel de terceira. Um ano depois continuavam com recursos escassos, mas tinham influência suficiente sobre seus irmãos brasileiros, a ponto de liderarem a, hoje célebre, reunião de dissidência com a igreja Batista central. Os missionários divulgavam o batismo do Espírito, novidade entre os líderes religiosos regionais. Isto significava uma experiência de fé imediata, transformadora e milagrosa. Segundo a história oficial da Assembléia de Deus, a primeira brasileira a ser batizada pelo Espírito, Celina Albuquerque, ainda congregando entre os batistas, depois de ser tocada pelo Espírito, saíra da cama deixando as muletas de lado. A reação da sociedade «cultura» foi de descrença e medo.

Fundamental nesta nova experiência religiosa foi a formação de um novo tipo de liderança: esta não se apoiava nem na tradição de uma grande família ou de antepassados nem no conhecimento escolástico. Daniel e Gunnar

chegaram como boa parte dos miseráveis de Belém: sem recursos, sem contatos com as redes de prestígio local, dependentes da ajuda mútua. Algumas vezes, a fome os levava a se alimentarem das mangas que cresciam nas ruas da cidade; outras, sem recursos e sem rumo, compartilhavam seus problemas e faziam sessões de oração coletivas à procura da «orientação divina»; nas vezes que os patrões de seus congregados os perseguiram não agrediram, mas pediram a proteção da lei. E, se a lei, viciada pelo poder local, os perseguisse, faziam cultos em favor do delegado e do patrão para que estes ganhassem «discernimento». Suas aventuras, relatadas nas biografias editadas pela igreja (Berg, 1995; Vingren, 1990), se parecem muito com a de um personagem do folclore brasileiro, Pedro Malasartes, o malandro que fez «sopa de pedra» (Da Matta, 1983). Ambos, o malandro e os pastores pentecostais invertem posições e expectativas sociais para ampliar seu acesso a recursos escassos. Porém, enquanto o primeiro se permite inversões morais inusitadas para realizar o seu interesse, transformando o outro em «bobo» e fantoche de seu desejo, o segundo se encaminha em um caminho moral estreito e sem confronto direto do interesse da alteridade. No segundo caso, o confronto de interesses entre ego e alteridade deve se dar no âmbito de um tempo ampliado, próprio da batalha espiritual.

Estes novos líderes conquistaram sua autoridade e influência nas multidões que os seguiram com a afirmação de uma personalidade moralmente impecável e um carisma vivido com modéstia.

De 1911 em diante, o movimento pentecostal cresceu rapidamente, multiplicando-se através da migração dos trabalhadores que, batizados pelo Espírito, ganharam autoridade para organizar novas congregações por onde quer que fossem. Para tanto, é importante lembrar alguns princípios que os missionários suecos ratificaram: primeiro, desacreditados da experiência cristã sueca, onde a igreja luterana era a igreja oficial, e onde a igreja se confundia com as redes de poder e de prestígio social, excluindo os menos afortunados, Gunnar e Daniel resistiram, por muito tempo, ao processo de institucionalização do movimento. «Se o Espírito era livre», diziam os missionários, «não seriam os homens quem poriam amarras institucionais sobre ele». Esta tensão entre institucionalização e reavivamento faz parte da história do pentecostalismo em diferentes lugares (v. estudos como os de Kilde, 2002). Um reflexo desta tensão está no processo posterior de institucionalização da Assembléia de Deus no Brasil, pois o estatuto resguarda a autonomia das congregações locais na figura do pastor presidente, de forma que a hierarquia eclesiástica ou a opinião da maioria de leigos não possa se sobrepor à autoridade da liderança carismática local.

Em segundo lugar, muito provavelmente por descenderem de uma tradição europeia cristã crítica aos excessos materialistas do capitalismo ociden-

tal, Daniel e Gunnar resistirão a uma mensagem que vincule o cristianismo a noções de bem-estar e prosperidade. Contudo, na medida que a igreja avançava, ganhando estabilidade, homogeneizando as multidões que acolhe em torno de certos princípios, sua missão foi mudando de foco do «reavivamento» para a «família como missão». Neste processo, a falta de recursos e a falta de conforto, típicos da igreja como tenda, antes sinônimos de flexibilidade e agilidade do movimento, tornam-se sinais negativos. Estas serão características que, mais tarde, antes afastarão do que atrairão a audiência almejada. Voltarei a este ponto posteriormente.

A primeira sede da Assembléia de Deus de Belém, inaugurada em 1926 (figura n.º 1), apresenta soluções arquitetônicas que corroboram a resistência aos valores de prosperidade. A igreja tem a forma típica de uma casa sueca, com a imitação das tábuas *enchaimel*, com os frisos trabalhados, janelas de vidraça, um portal que termina em uma simulação de chaminés. O típico nórdico e o nostálgico contrastam com as referências *art-nouveau* dos prédios de prestígio da cidade de Belém, aqueles que queriam ostentar luxo e riqueza. Além disso, o templo foi construído sem a cúpula ou a torre, adereços tradicionais do templo cristão³. O contraste entre as soluções arquitetônicas

[FIGURA N.º 1]

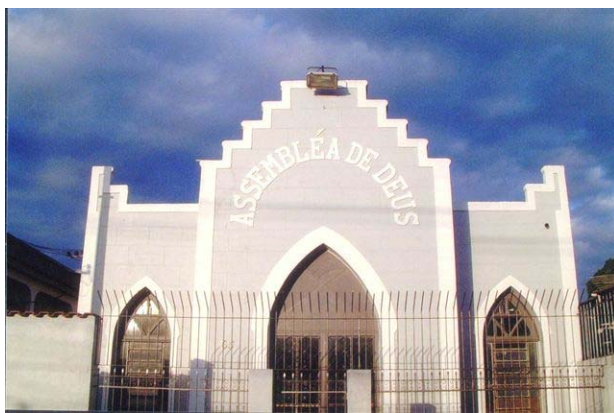


³ Vale lembrar que a proibição da construção de templos religiosos, que vigorou durante o império, foi abolida com a República.

expressa apego a diferentes valores. Em vez de uma afinação com o luxo e a suntuosidade, o templo pentecostal remete às noções usuais de casa, lar, lugar de apego. Ao mesmo tempo, há uma noção de proporção que se defende: o templo deve ser um lugar não grande de mais para impedir que os irmãos se conheçam entre si, nem suntuoso de mais, a ponto de esfriar o sentimento de «intimidade» com o divino. Ainda remete a um sentido de ordem e correção, como está inscrito na simetria do prédio.

O apego aos valores de modéstia e intimidade foi fundamental para a multiplicação dos templos da Assembléia de Deus pelo país. Como, em geral, a obra era autofinanciada e muitas vezes autoconstruída pelos congregandos, a opção por um modelo de igreja um pouco mais amplo e luxuoso, provavelmente, alinharia seus membros em redes de dependência e favor, algo que feria o princípio de autonomia dos congregandos. O sucesso deste modelo foi tal que, entre os anos 20 e 50, vemos multiplicarem-se templos da Assembléia de Deus pelas mais diversas periferias das cidades e interior. Os prédios são pequenos, modestos, apenas com uma fachada que distingue singelamente o templo da casa comum do entorno. Muitas vezes, às batentes das portas e das janelas da igreja são similares às das residências próximas, um indício dos esforços de trabalho comunal e autoconstrução do lugar. Muitos dos templos deste período são réplicas da Assembléia de Deus de Bangu (RJ) (figura n.º 2).

[FIGURA N.º 2]



Este modelo de igreja, entretanto, será substituído nas décadas seguintes. Podemos notar que a transformação responderá antes a fatores endógenos que exógenos. A modificação do tamanho, da estrutura e das fachadas dos templos, para nos restringirmos a alguns aspectos, é uma resposta à intensificação de tendências que estão já nos primeiros anos do movimento pentecostal. Que tendências?

Em primeiro lugar, há uma pressão por parte do público pentecostal. Nos primeiros anos, as primeiras congregações abrigaram migrantes de diferentes origens, de diferentes estratos na população de baixa renda, como funcionários de comércio, seringueiros, aventureiros, garimpeiros, pescadores, balconistas, donas de casa e prostitutas. Ora, esta população heterogênea foi, pouco a pouco, se transformando em congregações com valores razoavelmente compartilhados.

A homogeneização é resultado não só da doutrina de usos e costumes — estabelecida por estatuto de início, depois retirada —, mas pela criação de um espaço público compartilhado nas igrejas. De fato, a audiência em uma igreja pentecostal é extremamente participativa: ela assiste o culto dando «Aleluias e «Glórias a Deus», recebendo o Espírito, dando testemunho dos milagres recebidos, profetizando. Além disso, tem a música. Rotineiramente as congregações se formam valorizando o irmão que tem alguma queda para a música. Pode-se começar com o pandeiro, depois ir para o coral ou os instrumentos de sopro. De um modo geral, a audiência da igreja quer não apenas ouvir e ver, mas participar efetivamente. Depreende-se desta característica que a audiência assembleiana atualiza uma concepção moderna de cidadania, pois supõe uma afinada e intensa dialogia entre indivíduo e coletivo.

Ora, na medida que os trabalhadores migram em massa para os grandes centros urbanos nas décadas de 50 e 60, o movimento pentecostal acompanha o fluxo, crescendo em uma proporção similar. Este fato acaba por desgastar o modelo da igreja pequena e modesta, pois cria-se uma tensão entre estabelecer a igreja como um templo acessível apenas a uma elite pentecostal especializada, «remediada»⁴ e respeitável ou ampliar o seu tamanho, de modo que os templos abriguem as novas multidões de conversos, incluindo-os nas dinâmicas de participação no culto e na congregação.

Em segundo lugar, a própria relação líder/audiência pentecostal vai corroborar a dinâmica, antes incipiente, de recepção das multidões. Aparentemente, Daniel e Gunnar não foram grandes oradores. Eram homens da «reta doutrina», devotados à missão e piedosos. Alguns dos líderes que os seguiram, entretanto, rapidamente ampliaram as potencialidades da performance: pegar no microfone, falar alternando a voz entre altos e baixos, criar certos gestos que a platéia reproduz, circular na frente do púlpito, alternar a voz entre os sentidos dramáticos de dor e de prazer (em especial Freston, 1994, Campos, 1997, César e Shaull, 1999, e Oro, Corten e Dozon, 2003). De um modo geral, a qualidade do líder pentecostal aproxima-se muito àquela do ator performático que encanta as multidões no tempo presente do evento. Isto exige que a arquitetura do templo responda aos desejos das multidões de ver, ouvir e reconhecer o líder carismático. As igrejas pequenas, dos

⁴ «Vida remediada» ou «pessoa remediada» são expressões populares no Brasil; denotam a pessoa que realizou uma trajetória social ascendente, sem necessariamente desligar-se do estrato de origem.

primeiros anos de pentecostalismo, ao receberem um líder mais célebre, logo ficavam superlotadas, negando, assim, o direito de assistência às audiências.

Em terceiro lugar, a igreja unifuncional não responde às necessidades da população que abriga, em especial as mulheres. Desde o início, o movimento pentecostal atraiu e abrigou mulheres. Não é casual que o primeiro brasileiro a receber o Espírito fosse uma mulher — Celina Albuquerque (depois de cinco dias de jejum e oração, segundo testemunhos oficiais (Berg, 1995). Ora, as mulheres, se reunindo quase que diariamente na igreja, necessitavam de espaços para cozinhar, algo como uma cantina. Passaram a solicitar também espaços alternativos de reunião, uma vez que, havendo apenas um grande templo, não havia como promover reuniões simultâneas. O culto infantil também exigiu espaço adequado. Seguem-se a estas outras demandas especializadas: dos jovens, dos anciãos, dos grupos de música, a secretaria, a sala pastoral.

Muitas congregações suprem estas várias demandas funcionais do mesmo modo que responderam às novas necessidades de suas residências: improvisando um «puxadinho» aqui, um novo quarto ali. Muitas vezes, sob o custo do abandono de uma fachada harmônica, o complexo multifuncional surge de uma confusa rede de corredores, salas e andares que se sobrepõem. Registre-se que nem sempre a solução improvisada satisfaz.

As novas audiências, as novas lideranças e a necessidade de espaços multifuncionais, estes três fatores associados aos resultados da industrialização e do «milagre econômico» na década de 70, pressionaram os congregados, trabalhadores que tiveram sua situação financeira «remediada», fazendo-os almejar uma igreja que colocasse em destaque sua recente prosperidade. Não é sem razão, então, que desde fins da década de 70 e início dos anos 80 as igrejas pentecostais brasileiras ganharam um novo padrão. A derrubada da primeira sede da Assembléia em Belém (figura n.º 1), e sua reconstrução dentro de novas características, é uma testemunha contundente do processo (figura n.º 3).

A nova sede da Assembléia de Deus em Belém, inaugurada nos anos 80, é uma construção modernista. A estrutura de concreto, que se distribui em colunas que fecham em arcos góticos, é uma réplica imperfeita do Palácio Itamaraty, em Brasília. O prédio não apresenta o sofisticado jogo de colunas, lago e a pele de vidro, como o original, mas é uma construção que se impõe pela monumentalidade, solidez e multifuncionalidade⁵. O seu interior abriga um templo com capacidade de mais de 3000 pessoas. O desenho retangular

⁵ Um dos grandes problemas do modernismo é a repetição do modelo dos grandes mestres, com a imitação da forma e não do princípio da obra. Esta desatenção no jogo entre forma e função, geralmente, implica na perda de noção de beleza do original, tornando a réplica facilmente identificável, usualmente, por uma certa desproporção e desajuste do conjunto. Ao mesmo tempo, é evidente que os promovedores da réplica estão prestando uma homenagem à obra do mestre, ainda que sem perceberem ou demonstrarem constrangimento diante das imperfeições produzidas ao longo da cópia. O que parece indicar que as ansiedades depositadas na obra são perfeitamente respondidas com a cópia.

do templo, com palco amplo e centralizado, platéia distribuída por níveis, responde a uma preocupação televisiva, uma vez que os cultos dominicais são retransmitidos, desde o primeiro dia, pela TV Vidas Novas, da igreja. O prédio abriga ainda outros salões de menor tamanho, salas para os vários ministérios pastorais, a cantina, o museu, uma livraria. O estacionamento, conjugado ao prédio, é amplo.

Na construção do prédio, os líderes se preocuparam em responder positivamente aos anseios de respeitabilidade, decência e prosperidade de sua comunidade. Nada mais eficaz, como solução, que a apropriação de um modelo já estabelecido e corroborado, como o prédio do Itamaraty. No jogo de símbolos urbanos, o prédio ganha com a referência à Brasília: uma cidade moderna que surgiu do nada, no interior do país, chamando atenção do mundo sobre o Brasil. Da mesma forma, o pentecostalismo, uma religião que surgiu do trabalho «de formiga» de dois ou três missionários, acabou se impondo como referência para a nação.

Além disso, as lideranças religiosas que conceberam o novo templo são lideranças que vivem sob os auspícios de uma relação em dialogia com «seu povo». Não é estranho, portanto, que sejam lideranças promovedoras de um certo ideário de nação. Se a nação é construída pelos cidadãos que a compõem, quem estará verdadeiramente atento às verdadeiras urgências das multidões das grandes cidades? A réplica dos prédios sugere um desafio.

Vale lembrar ainda que, como outras igrejas modernistas-monumentos, a igreja de Belém é, por dentro, aconchegante, confortável, salpicada de pequenos adereços, como laços, brocados, fitas, flores — elementos que lembram uma casa. Se a igreja é agressiva e portentosa por fora, é aconchegante e receptiva por dentro. Tratarei deste aspecto na segunda parte.

[FIGURA N.º 3]



A APROPRIAÇÃO DA CIDADE PELA PERIFERIA: A IGREJA COMO CASA E A SACRALIZAÇÃO DO LAR

Boa parte das igrejas modernistas-monumentos foram construídas em fins dos anos 70 e inícios dos 80. Segundo o padrão analítico construído por Teresa Caldeira (2000) a partir do desenvolvimento da cidade de São Paulo, este é um período de transição nos modos de organização do espaço urbano: passa-se do modelo de segmentação centro-periferia para o de enclaves fortificados.

O modelo centro-periferia se afirma justamente nas décadas de 50 a 70, quando a cidade se expande: trata-se de um processo de expulsão das camadas populares das áreas de colonização mais antigas e centrais da cidade para a periferia. Este processo é fortemente dependente de outro processo, da expansão e massificação dos transportes urbanos. Com acesso garantido aos postos de trabalho através das linhas de ônibus urbano, trem e metrô, os trabalhadores passam a comprar seu terreno e construir sua casa onde os preços são mais baratos e acessíveis, nas periferias da cidade. Sem apoio governamental, sem ajuda técnica qualificada, constroem suas casas na base da autoconstrução e do trabalho comunal, em um processo de longo tempo, segundo a acumulação, pingada e esparsa, de recursos.

Com isto temos uma transformação completa da paisagem social da metrópole: a distância territorial passa a ratificar a desigualdade social. Pobres e ricos não circulam nos mesmos lugares, não compartilham a mesma infra-estrutura urbana, não são dependentes dos mesmos aparelhos institucionais, como hospitais, escolas, praças, centros culturais, centros esportivos. Apenas no fim dos anos 70, com o advento da democracia, a periferia, paulatinamente, ganha certa qualidade de vida. Sem uma circulação compartilhada na cidade, ocupações urbanas populares mais remotas permanecem, durante décadas, com esgoto a céu aberto, sem instalações adequadas de água e luz. Escondida dos olhares «oficiais», a cidade oculta pode continuar dickinsoniana. Na medida que os moradores da periferia aprendem o poder do voto, começam a negociar politicamente seus direitos. Vale sublinhar que a melhoria do lugar que ocupam na cidade é uma das primeiras reivindicações de cidadania.

Como aponta Caldeira em sua análise, uma nova compreensão de cidadania foi fundamental para que tivesse início o processo de melhora da qualidade de vida da periferia. O espaço não se transforma por uma lógica desenvolvimentista economicista mecânica, mas com o esforço e luta dos seus habitantes. Se este ponto analítico convence pelo bom senso, a autora parece titubear ao associar esta nova compreensão de cidadania a um segmento específico da população, os participantes dos movimentos sociais. Ora, sabemos muito bem que o perfil da população de periferia é mais

diverso do que o de uma população que se engaja diretamente na luta política e que os sentidos sociais de cidadania podem ser formados em diferentes tradições.

Mais que isto, este enfoque parece ignorar um traço fundamental da população brasileira: as pessoas, de modo geral, têm alguma adesão religiosa, especialmente nas camadas populares. Não é estranho então que, na medida que as periferias fossem ocupadas, seus moradores se mobilizassem para criar centros religiosos nas proximidades: terreiros de umbanda e candomblé, centros espíritas ou igrejas evangélicas. Um recente levantamento do Centro dos Estudos da Metrópole (Almeida, 2004) comparando a localização de templos católicos e evangélicos (da Igreja Universal do Reino de Deus e da Assembléia de Deus) na periferia de São Paulo é sugestivo. Nos ramos mais distantes de colonização urbana da periferia, junto com as vielas mais minúsculas e as últimas casas dos moradores do contorno urbano, concentram-se as igrejas da Assembléia de Deus. Algumas vezes, isto significava uma saturação de igrejas em uma mesma região, como se houvesse a sobreposição do trabalho de uma unidade e outra, numa distribuição aparentemente supérflua e irracional do tecido urbano. O padrão católico é outro: suas igrejas estão no centro e nas zonas de urbanização consolidadas. A Igreja Universal tende a ficar próxima dos grandes entroncamentos e nas áreas de urbanização consolidada, numa distribuição bastante racionalizada de pontos no tecido urbano, traços que confirmam seu perfil de igreja por clientela.

Esta distribuição dos templos no tecido urbano chamam para a seguinte hipótese: que as igrejas pentecostais clássicas tenham sido fundamentais para uma transformação qualitativa da periferia, possibilitando uma passagem de «terra de ninguém», «terra ilícita» e «sem dono», para um lugar habitável.

Para examinar esta hipótese temos que rever algumas das características da formação da periferia. Por exemplo, o processo de construção das igrejas é similar ao das residências dos moradores do lugar. Para se ter uma noção da complexidade do ir e vir da construção destas edificações vou trazer uma breve descrição de um caso que César Pinheiro Teixeira, pesquisador da UERJ, vem acompanhando. O pastor Ademar⁶, hoje auxiliar e faz-tudo da igreja da igreja Assembléia de Deus de Magé, foi o grande idealizador da obra. Acompanhou-a desde o início.

Quando pedimos ao pastor que contasse a história da igreja, começou com sua história pessoal. Missionário, durante muitos anos ele viveu com a família e dois filhos em uma situação difícil, sem pouso certo, dependendo de favor de um canto para outro. Morou no Rio, em Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia. De volta ao Rio no início dos anos 80, sua esposa voltou um dia da casa da mãe dizendo que tinha visto uma oferta muito boa de terreno

⁶ Estou usando codinomes para preservar o anonimato dos informantes.

naquelas redondezas. Como encontrou o proprietário em casa, combinou que Ademar iria visitá-lo. Naquela época, comenta Ademar, o valor do terreno era absolutamente desproporcional ao que recebia. Era como se você tivesse dinheiro para uma bicicleta e se propusesse a comprar um *Renault*. Mas a esposa o empurrava e ele reconhecia que seus filhos precisavam de um lugar. Por três vezes o pastor foi conversar com o proprietário, por três vezes não tinha nada para oferecer. Mesmo assim, nas orações Deus dizia para Ademar que deveria persistir. Ademar ia, conversava, e as coisas ficavam na mesma. O sujeito não vendia o terreno, Ademar não comprava. Assim, os meses iam passando. Neste meio-tempo, os cultos realizados na casa da sogra começaram a crescer. O povo foi chegando, pouco tempo depois, Ademar teve que fazer um «puxadinho», ampliando os quartos da casa da sogra para a reunião dos irmãos. Numa destas idas, o dono do terreno avisou que o terreno já estava reservado para ele, mesmo que Ademar não tivesse os recursos naquele momento. Na mesma semana, Ademar conseguiu um emprego com carteira assinada e pôde, afinal, comprar o terreno, pagando em suaves prestações a perder de vista.

Depois de instalado no bairro, em 1982, o pastor Ademar intensificou suas visitas aos moradores da região, convidando mais famílias para os cultos. Em 1990, a casa da sogra já era insuficiente. Tiveram que construir um galpãozinho no seu quintal. Sete anos depois, um irmão cedeu um terreno de esquina para a construção da igreja. Primeiro construíram um templo pequeno, mas já o dobro do galpão da casa da sogra. Mais adiante construíram uma nova igreja, com o dobro do tamanho, sobre a primeira. Ainda hoje a igreja está em obras, sofrendo uma reforma atrás da outra, tal qual a casa de Ademar.

Este caso exemplifica a dinâmica ecológica da construção: não há um patamar mínimo de onde se parta com todos os elementos definidos e acessíveis. Parte-se de um lugar indefinido para outro desejável, sendo que o caminho do percurso é fundamental. Sem uma interlocução amigável com as pessoas do entorno ao longo do processo, uma demonstração de objetivos respeitáveis e compartilháveis reiterada semana após semana, mês após mês, nem a casa nem a igreja existiriam. As duas construções dependeram de um jogo improvisado com os recursos, os acessos, o prestígio, os contatos, o conhecimento que a pessoa tem em um momento determinado, mais o trabalho de acumulação de camadas ao longo dos anos.

A semelhança da dinâmica ecológica da construção entre igreja e casa não é, entretanto, fator suficiente de apropriação positiva do lugar. Muitas escolas, casas comerciais, clubes esportivos, creches, organizações não governamentais e centros espíritas participam da mesma dinâmica. O que reforça a nossa hipótese de que as igrejas evangélicas sejam fundamentais nesta apropriação qualitativa da periferia é a forte continuidade nas concepções éticas e estéticas dos crentes sobre a igreja, a casa e a pessoa.

Nas nossas entrevistas na região metropolitana do Rio de Janeiro, quando indagávamos aos crentes sobre o que consideravam uma igreja bonita, noções de asseio, organização e conforto vinham à tona. «Construção bonita é organizada, né. Imagina você chega numa igreja aonde tem um piso direitinho, tem os bancos, direitinho, o som, tudo organizado, um teto bem pintadinho, né» (Wilsom, 20-2-2005).

Segundo a etiqueta assembleiana, não se deve definir uma igreja bela por um estilo, um tamanho, um formato, em um caminho estético exclusivista e definidor de um lugar social. Boa parte dos nossos entrevistados enfatizava que todos os tamanhos, formatos, desenhos de igreja, eram possíveis, desde que a própria construção espelhasse uma noção de cuidado, asseio, ordem. O uso repetido do «direitinho» e do diminutivo na sentença de Wilsom sublinha esta expectativa de imbricamento entre a matéria e a moral, a estética e a ética.

Como na rede assembleiana contemporânea há uma convivência de igrejas de variados estilos, tamanhos e cores, os membros das igrejas menos luxuosas tendem a ressaltar o aspecto relacional e moral da construção, em uma ênfase que pretende sobrepor à falta material a abundância afetiva e espiritual (figura n.º 4). «Igreja feia é quando os membros não são amorosos um com o outro. Aí a igreja se torna feia porque não tem o amor do Espírito de Deus. Porque a igreja se torna bonita por causa da união» (Cristina, 6--2-2005).

[FIGURA N.º 4]



Através das igrejas, os crentes ganham subsídios para debater sobre o caráter compósito das coisas (edificações, igrejas, casas, corpo), especialmente sobre o fluxo de vida que se aninha no seu âmago, garantindo-lhe um certo «maná». Isto não impede que a reflexão sobre a constituição compósita da coisa deixe de ser problemática. Em várias entrevistas, a analogia com a noção de pessoa ajudava a desenvolver o ponto. Paulo, por exemplo, ao ponderar sobre opções de busca de conforto e luxo e busca espiritual por parte da igreja, afirmou: «[...] hoje em dia, estão mudando um pouco as

coisas. Mas uma igreja bonita é quando os cristãos estão cheios do Espírito Santo, são fervorosos, são autênticos cristãos. Mas o conforto é importante, porque o conforto é para fazer parte da vida da pessoa. Deus quando fez o homem, ele não botou o homem debaixo da ponte não. Se eu disser pra você que se eu um dia andar com um dente estragado... eu posso até andar... mas se você me perguntar se Deus quer o crente assim... Deus quer a pessoa esculhambada? Claro que não. Deus quer o homem bem tratado [...] quer as pessoas felizes» (Paulo, 10-7-2005).

As qualidades valorizadas para descrever uma igreja bela são as mesmas que servem para descrever uma bela casa e um crente autêntico. Não se trata de dar relevância aos aspectos formais — estruturando o templo, a casa ou a pessoa —, mas ao encontro de certas recorrências processuais: uma certa idéia de asseio, de atenção e preservação de si e dos outros, de ordem e distinção entre os termos que compõem o conjunto, hierarquizando-os segundo uma divisão funcional.

Vale também lembrar que, de modo semelhante ao movimento de renovação cristã norte-americana do século XIX estudado por Kilde (2002), os crentes brasileiros estabelecem um trânsito entre noções de ornamentação do templo para a casa e da casa para o templo, sacralizando, através deste tráfego de materiais e símbolos, um no outro.

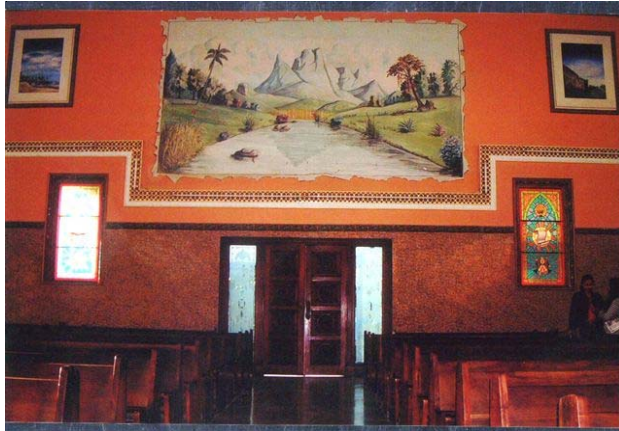
Veja-se, por exemplo, como os painéis de paisagem se repetem nas paredes das igrejas Assembléias de Deus. Sabemos que as imagens de paisagem entraram nas salas da burguesia urbana ainda no início do capitalismo em função da equação de continuidade da natureza como lugar de pureza e de renovação. A vida urbana, altamente centrada nas relações sociais, tem facilidade em desembocar em relações de diferença e conflito. Neste contexto, a imagem da natureza pode vir no auxílio, como lugar alternativo distante e pacificado.

Talvez as imagens de paisagem apareçam primeiro na igreja e só depois ocupem as salas de visita das residências nas periferias brasileiras. Em todo caso, sem supor alguma relação de anterioridade, as igrejas e as casas ganham um valor a mais ao homenagearem a «natureza» em suas paredes. Em ambas, a «natureza» oferece um sentido a mais de despojamento e bem-estar. Sublinhe-se, além disto, que ao acionar os três termos conjuntamente — a natureza, a igreja, a casa — sela-se com mais confiança a idéia que todos são frutos da vontade do mesmo Criador.

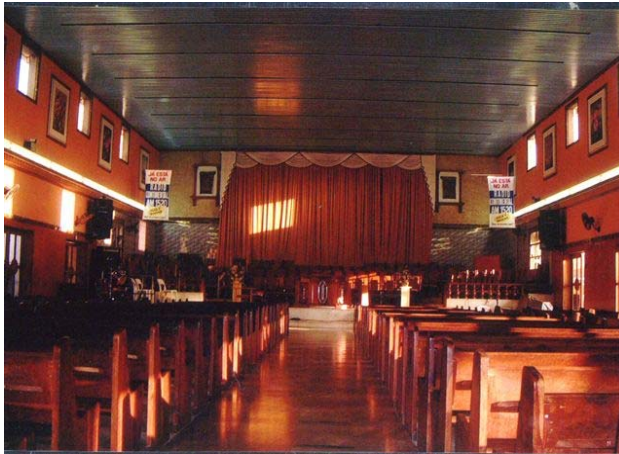
A sede da Igreja Assembléia de Deus de Bangu é interessante (figuras n.^{os} 5- 6) não apenas porque o painel da natureza parece reproduzir o morro da região, mas por reunir uma série de quadros de natureza-morta pintados por artistas locais. Os quadros estão dispostos nas paredes laterais, muito acima da linha dos olhos, ao lado de pequenas janelas. A luz entra por estas janelas, distribuindo-se em pequenos focos pelo espaço da igreja, iluminando

o ambiente. Na dianteira, o púlpito se coloca em frente a uma ampla e drapejada cortina ocre. Vale dizer que os vitrais da porta principal são réplicas dos vitrais de algumas residências mais luxuosas da região.

[FIGURA N.º 5]



[FIGURA N.º 6]



Estes vários adereços fazem do ambiente da igreja algo acolhedor, confortável, íntimo. As igrejas parecem «grandes casas», onde as crianças, os velhos, os inválidos, os jovens, todos podem encontrar seu lugar.

No sentido reverso, se as igrejas tornam-se mais sedutoras pela mimesis com a casa, as residências do entorno também acabam por se sacralizar ao refletirem os templos. O que era uma casa construída com os restolhos de um

trabalho de renda miserável transforma-se, por analogia e por contágio, no lugar onde aquilo que é de maior valor para a pessoa — seus laços familiares — é acolhido, nutrido e preservado. Direi até que poucos aparelhos instalados na periferia da metrópole urbana moderna têm como suplantar a qualidade simbólica de transformação, por analogia, da periferia como espaço de exílio para lugar sagrado que aquele oferecido pelas igrejas pentecostais.

Uma vez esclarecida esta relação qualitativa das igrejas pentecostais com a periferia urbana, é interessante voltar ao modelo de transformação da periferia proposto por Caldeira. Naquele modelo, à melhoria das condições de vida da periferia seguiu-se um novo ciclo da segregação social nas décadas de 80 e 90. A melhoria da periferia implicou o aumento do preço dos terrenos e dos materiais, o que, dando a volta no parafuso, tornou menos acessível às novas gerações de trabalhadores o sonho de seus pais: a aquisição da casa própria. Soma-se a isto a deterioração das condições de trabalho, pois boa parte dos trabalhadores de menor renda e menor estudo passa a ser imediatamente jogada para o mercado informal. Nesta falta de apoios institucionais e suporte social mais geral, as novas gerações de trabalhadores voltam a ocupar as favelas e cortiços, sintoma da emergência do novo modelo de segregação, que a autora denomina «enclaves fortificados». Como bem distingue Caldeira, neste novo modelo pobres e ricos se distribuem por toda a megalópole, sem, entretanto, se encontrarem. Todos temem o «bandido» que pode estar ao lado e para fugirem do perigo «auto-enjaulam-se» segundo uma «estética da segurança».

O modelo de Caldeira chama para o debate, especialmente porque é primoroso na articulação dos múltiplos processos envolvidos na produção dos nossos sentidos de cidade e cidadania. Mas, como procurei descrever aqui, sua história ignora aspectos fundamentais, ao menos, para uma parte dos moradores da periferia. Simplesmente, os homens e as mulheres parecem improvisar mais criativamente do que a evolução dos modelos de ocupação da cidade propõem.

Neste trabalho chamei a atenção para a importância dos pentecostais na produção de alguns sentidos positivos da periferia, na associação de valores de dignidade e respeitabilidade para as famílias, os templos e os bairros ou distritos. No Rio de Janeiro, as igrejas modernistas-monumentos de São Cristóvão, Cordovil, Madureira, Penha, Bangu, ilustram o processo. Mas sabemos ainda muito pouco deste padrão de transformação da periferia via atuação pentecostal: até que ponto ele orienta positivamente os diversos segmentos da periferia? Na sua ecologia, os instrumentos de inclusão são tão eficazes como os de exclusão? Até que ponto as múltiplas redes de pertencimento dos moradores do lugar se subordinam, negociam, disputam com as redes de prestígio da igreja? Existem modos rituais determinantes no processo de inclusão/exclusão da religião? As três novas ondas que ganha-

ram força no pentecostalismo brasileiro mais recente — os neopentecostais, as missões nacionais e internacionais e a participação direta na política — terão relação com a saturação deste modelo de inclusão na periferia?

Como vemos, estas questões vão muito além do escopo deste artigo. Ficam, portanto, como sugestões para futuras pesquisas.

BIBLIOGRAFIA

- ABUMANSUR, E. S. (2001), «Moradas de Deus. Representação arquitetônica do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais», in tese de doutorado, PUC-SP, mimeo.
- ALMEIDA, R. (2004), «Religião na metrópole paulista», in *RBCS*, vols. 19-56, Outubro.
- ANÔNIMO (1997), *As Assembléias de Deus no Brasil*, Rio de Janeiro, CPAD.
- BERG, D. (1995), *Daniel Berg. Enviado de Deus*, Rio de Janeiro, CPAD.
- CALDEIRA, T. P. R. (2000), *Cidade de Muros — Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*, São Paulo, Edusp.
- CAMPOS, L. S. (1997), *Teatro, Templo e Mercado: Uma Análise da Organização, Rituais, Marketing e Eficácia Comunicativa de Um Empreendimento Neopentecostal — Igreja Universal do Reino de Deus*, Petrópolis/São Bernardo do Campo, Vozes/IMES.
- DA MATTA, R. (1983), «Pedro Malasartes e os paradoxos da malandragem» in *Carnavais, Malandros e Heróis — para Uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- DAOU, A. M. (2000), *A belle époque amazônica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- DE CERTEAU, M. (1984), *A Invenção do Cotidiano*, Petrópolis, Vozes.
- KILDE, J. H. (2002), *When Church Became Theatre*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- FRESTON, P. (1994), «Breve história do pentecostalismo brasileiro», in Alberto Antoniazzi (orgs.), *Nem Anjos, Nem Demônios — Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.
- INGOLD, T. (2000), *The Perception of the Environment*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- MAFRA, C. (2002a), *Na Posse da Palavra — Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- MAFRA, C. (2002b), *Os Evangélicos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- ORO, A., CORTEN, A., e DOZON, J.-P. (orgs.) (2003), *Igreja Universal do Reino de Deus — os Novos Conquistadores da Fé*, São Paulo, Paulinas.
- PANOFKY, E. (2001), *Arquitetura Gótica e Escolástica*, São Paulo, Martins Fontes.