

Flores no concreto

Gênero e liderança institucional entre pentecostais da periferia de Salvador

Cláudio Roberto dos Santos de Almeida

Dissertação confeccionada para cumprimento de pré-requisito parcial de conclusão do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia.

Orientadora: Prof. Dr. Miriam Rabelo

Salvador, Abril de 2009

Agradecimentos

Se for levar em consideração todas as contribuições importantes da minha formação na graduação e na Pós-Graduação na grande faculdade de São Lázaro, certamente a minha lista de agradecimentos seria maior do que a própria dissertação. Do então, ater-me-ei aos principais apoios que recebi tanto na elaboração deste trabalho como na minha formação como um todo. Uma vez tendo entrado na universidade, a lista de agradecimentos começa a se ampliar. Aos coordenadores do programa *A Cor da Bahia*, ofereço de imediato meu reconhecimento, sem o Projeto Tutoria, meu percurso na universidade seria muito mais sofrido.

Aos coordenadores do programa *Cultural Diversity, Social Inequality and the Pursuit of Health in Brazil and the United States* agradeço pela oportunidade que me ofereceram de aprimoramento acadêmico e humano no período em que estive nos Estados Unidos. Especialmente a Carlos Stiel e sua honorável esposa Isabel de Carvalho pelos bons momentos que tivemos juntos na minha breve estadia em território estadunidense – foi muito bom ter encontrado vocês por lá. À Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES) por ter me concedido as bolsas de estudo sem as quais eu não teria conhecido ares de outro país nem tampouco teria conseguido cursar o mestrado sossegado.

Aos integrantes do ECSAS como um todo, por terem me recebido muito bem como neófito, pelas famosas reuniões nas tardes de sexta-feira e por continuarem abertos aos novos pupilos. Em especial a Miriam Rabelo pela ótima companhia em sessões de orientação e fortuitas conversas informais e a Maria Gabriela Hita e Luciana Duccini pelas contribuições como professora e pesquisadora.

Por fim, mas nem por isso menos importante, agradeço a companhia dos amigos e amigas que estiveram por perto e assistiram às variadas etapas da minha trajetória de vida – tenham certeza, cada um tem um lugar especial no meu coração. À minha companheira Paula Galvão, pela confiança que me tem depositado, pela alegria da convivência e pela paciência em ouvir minhas angustiadas reflexões noturnas.

Índice

Resumo

Introdução

Do objeto e método do estudo pg 01

Dos procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa pg 06

Ordem e conteúdo dos capítulos pg 08

Capítulo 1

Questões preliminares pg 10

1. Gênero e hierarquia institucional no pentecostalismo brasileiro pg 11

2. A inserção do pentecostalismo no campo religioso brasileiro. Pg 12

3. Pentecostalismos e pentecostalizações na Bahia pg 17

Capítulo 2

Campo: constatações e informações etnográficas e sociológicas

1. Os bairros: situando as trajetórias pg 28

2. Algumas outras anotações sobre o campo pg 44

Capítulo 3

Eulália

1. Período anterior à conversão pg 48

2. Encontrando a luz pg 52

3. Efetividade na fé pg 54

4. A primeira igreja pg 56

5. A segunda igreja pg 61

6. A terceira igreja pg 64

7. Das estruturas da obra do Senhor pg 73

Capítulo 4

Daísa

3.1 Em busca de cura pg 79

3.2 Encontrando a redenção pg 80

3.3 Tornando-se uma liderança pg 84

3.4 A igreja pg 88

3.5 Dois sacerdotes de Daísa pg 93

Capítulo 5

Experiência religiosa

1. Introdução pg 100

2. Do campo de opções religiosas pg 100

3. Conversão religiosa 102

- 3.1 introdução pg 102
- 3.2 Conversão e status do individuo pg 104
- 3.3 Conversão e redes sociais intra e extra-religiosas pg 109
- 3.4 Conversão como continuidade pg 113
- 4.Dons espirituais e liderança institucional pg 119

Capítulo 6

Gênero e liderança institucional no pentecostalismo

- 1. Cumprindo a missão do evangelho 127
 - 1.1 As operárias da obra: mulheres em campo pg 128
 - 1.2 Estratégias de evangelização pg 130
- 2 Uma mulher ao púlpito pg 134
 - 2.1 O androcentrismo da igreja pg 135
 - 2.2 Exegese e contra-hegemonia pg 138
- 3. Manutenção do carisma pg 140
 - 3.1 Família como possibilidade pg 144
 - 3.2 Família como modelo e realidade pática pg 147

Considerações Finais pg 151

Referências pg 160

Resumo

A inserção das igrejas pentecostais nos bairros populares de Salvador tem trazido transformações significativas na vida de seus moradores, tanto no aspecto existencial da experiência individual quanto na esfera das suas relações sociais. Esta pesquisa tem como tema dinâmicas de gênero moldadas na e pela experiência pentecostal. Especialmente será voltada uma atenção às possibilidades de mulheres ascenderem a posições institucionais de liderança na igreja. Para tanto, a análise será desenvolvida tendo como base as trajetórias de ascensão de duas mulheres na hierarquia sacerdotal. De acordo com observações em campo, foi percebido que as trajetórias destas mulheres estavam relacionadas com experiências no bairro em que vivem, constituindo assim um processo complexo que envolve suas experiências nas redes religiosas e extra-religiosas. Sendo assim, esta análise constitui-se em uma tentativa de compreender este processo, em que as redes do bairro e da igreja atuaram como zonas de influência nas trajetórias dessas mulheres.

Palavras-chave: Pentecostalismo, experiências de gênero, sacerdócio, redes sociais.

Abstracts

The insertion of Pentecostal churches in poor neighborhoods in Salvador, Bahia has made significant transformations, both in the existential aspect of individual experience and in the social relations sphere. The subject of this research is to analyze the dynamics of gender relations configured in and by Pentecostal experience. Especially, this research will pay attention to the possibilities of women to ascend to institutional positions of leadership in the church. The analyzes will be based in the trajectories of ascension of two women in the sacerdotal hierarchy. According to field work observations, the trajectories of these women were linked to their experiences in the neighborhoods, constituting a complex process that involved both experiences in and out religious networks. Therefore, this analyzes is in a trying to understand this process, where the networks of the neighborhood and the church's ones are two zones of influence in the trajectories of these women.

Key-words: Pentecostalism; gender experience; sacerdotal hierarchy; social networks.

Introdução

1. Objeto e Método do Estudo

Esta pesquisa se insere nos esforços de compreensão das possibilidades de ascensão de mulheres a cargos de liderança no pentecostalismo. No ano de 2005, realizando trabalho de campo como bolsista de iniciação científica financiado pelo PIBIC, mesmo ano em que iniciei estudos mais direcionados ao pentecostalismo, tive a oportunidade de conhecer algumas mulheres que ocupavam cargos de liderança e posições de destaque em suas igrejas, o que me chamou bastante à atenção. Dentre outras semelhanças identificadas entre estas mulheres, posso listar o fato de que eram moradoras antigas dos bairros em que se situavam suas igrejas, nas quais ocupavam os cargos mais elevados da hierarquia sacerdotal. Isto me pareceu bastante interessante, pois estas mulheres representavam para mim uma exceção em relação à esmagadora maioria da população feminina da religião pentecostal. Decidi então concentrar minha atenção em suas trajetórias a fim de compreender de que maneira estas mulheres alcançaram seus cargos e como elas se mantêm em suas posições. Este objetivo inicial não se basta em si, pois é tomado aqui como meio para tecer possíveis generalizações (ainda que limitadas pelo contexto) sobre as relações de gênero na religião pentecostal. Ou seja, o que pretendo fazer ao longo do meu trabalho não é bem uma análise única dos casos que encontrei, mas, através de uma atenção voltada para estes casos, tentar chegar a impressões mais gerais sobre os limites e possibilidades de ascensão de mulheres a posições de liderança no pentecostalismo. Para tanto, ao longo do texto irei inserir alguns casos de trajetórias masculinas a fim de tornar mais visíveis alguns contrastes de gênero que denunciem especificidades da experiência feminina na religião.

Encontrar um ponto de análise que me permita ter uma compreensão dos processos que possibilitaram a ascensão destas mulheres de fato não é uma tarefa muito fácil. Um dos fatores que contribuem para esta dificuldade é o fato de que a amostra aqui trabalhada não diz respeito a pessoas que participam de denominações já consolidadas. Para melhor explicitar a que pretendo me referir, é necessário que eu teça uma diferença do que aqui considero como sendo igrejas *consolidadas* e

igrejas *independentes*. Refiro-me às primeiras como sendo denominações reconhecidas de maneira geral como marcos da implantação do pentecostalismo no Brasil, cujos anos de existência em território nacional certamente permitiram o estabelecimento de um modelo, organizacional e doutrinário para as demais. Quando uso o termo *independente*, refiro-me às igrejas pentecostais que não têm um vínculo direto com as primeiras, ainda que muitas tenham sido originárias destas. Boa parte das atuais denominações independentes que tenho registrado em trabalho de campo tem como fundador ou principal fonte de apoio um sacerdote (ou um grupo, às vezes) oriundo de uma das denominações tradicionais, como a Assembléia ou a Deus é Amor. Desta maneira, as práticas religiosas do pentecostalismo são disseminadas através do crescimento quantitativo de igrejas consolidadas ou da fundação de novas igrejas por agentes religiosos que conquistaram algum nível de autonomia em relação a seus grupos de origem.

Na classificação do último censo do IBGE as igrejas a que me refiro como independentes foram registradas como pentecostais de *outras denominações*, e correspondiam a 2,15% da população nacional – cerca de três milhões e setecentas mil pessoas distribuídas entre a população das zonas rurais e urbanas. Na Bahia, o número correspondente de adeptos a estas denominações era de cerca de cento e sessenta e cinco mil e oitenta pessoas. Estas denominações independentes têm se reproduzido com certa rapidez na periferia soteropolitana, assim como têm surgido novas em curto intervalo de tempo. Isto me faz crer que o censo que se prepara para ser realizado constatará um considerável aumento quantitativo destas.

As igrejas com que trabalho nesta pesquisa são todas do tipo independente e seguem o modelo da Assembléia. São três, sendo que duas destas têm o termo Batista em seus nomes, mas não tenho condições de afirmar qual a relação que esta nomenclatura possui com suas disposições doutrinárias. Boa parcela das igrejas independentes que tenho visto surgir na periferia de Salvador incorpora a nomenclatura de batista. Entre as igrejas que fazem parte da Federação Batista do estado há uma diferença relatada por seus próprios participantes, que diz respeito tanto às tendências doutrinárias quanto a possíveis contrastes de classe: a diferença entre Igrejas Batistas das Águas e do Fogo. As primeiras representam os segmentos religiosos inspirados no protestantismo histórico (Batistas tradicionais), as segundas

são justamente igrejas batistas pentecostalizadas (independentes) – estas, por sinal, são consideradas o setor que mais tem crescido na rede institucional. Acredito que em geral a preservação da nomenclatura de batista nestas igrejas é motivada mais por interesses de cooperação política, material e simbólica que de fato doutrinários. Fazer parte da federação de Igrejas Batistas garante algumas vantagens a uma instituição religiosa, principalmente para as de denominação independente, que, precisam de todo tipo de apoio possível no início de sua formação. Outro elemento motivacional para isso pode ser de caráter simbólico, já que o batismo (nas águas e no Espírito) são igualmente importantes nestas igrejas.

Caso eu estivesse estudando alguma das denominações consolidadas, uma compreensão dos procedimentos já adotados pela rede específica de igrejas (costumes e/ou estatuto) facilitaria bastante na compreensão das normas acionadas ou postas em questão nos processos de consolidação das lideranças femininas, porém esta sorte não recai sobre mim. As igrejas com que tenho trabalhado em pesquisa dizem respeito àquelas surgidas basicamente a partir de arranjos ou rearranjos diversos. Muitos dos líderes que acompanharam e apoiaram as trajetórias femininas iniciaram suas carreiras em igrejas consolidadas (Assembléia de Deus, principalmente), mas depois se tornaram membros fundadores de novas redes institucionais. Acredito que analisar os processos de ascensão de lideranças femininas em comunidades religiosas de igrejas independentes me permitirá ter uma noção de possíveis meios por que o pentecostalismo tem se difundido como modelo religioso nas classes populares. A meu ver, é na organização destas denominações aqui consideradas como independentes que os preceitos religiosos sustentados pelo pentecostalismo entram em cena de uma maneira bastante específica.

O processo de estabelecimento das denominações independentes consiste não apenas na validação dos postulados pentecostais, mas também em certo sentido da sondagem sobre o nível de relação entre estes elementos religiosos e a própria experiência dos indivíduos. Isto porque, como a abertura destas igrejas não representa a criação de uma filial das denominações consolidadas (cuja condição demanda a referência estatutária da instituição), a abertura para diferentes processos de negociação dos princípios doutrinários é maior. A meu ver, surge aí uma

fenda para que se desenvolvam processos até então não concebidos pelas igrejas consolidadas (como a ascensão de mulheres ao púlpito, por exemplo).

As igrejas de denominações independentes sofrem influências das denominações consolidadas, influência esta que pode ser de caráter organizacional e/ou doutrinário. A hipótese que sustento é que a configuração que estas igrejas assumem tem uma relação estreita com os processos de mediação que resultaram na sua abertura – algo que eu acredito que seja demonstrado neste trabalho. É a partir destes processos de negociação entre os agentes religiosos (sacerdotes ou não) e as especificidades das localidades em que se insere a igreja que os modelos vão sendo incorporados e também modificados.

Quando iniciei meus estudos sobre o tema dediquei boa parte de meu tempo tentando compreender como a experiência de gênero no interior da igreja (consequentemente religiosas, porém não abarcando a totalidade das experiências do modo de ser pentecostal) ofereceria bases tanto para a manutenção quanto para uma flexibilização de uma estrutura hierárquica androcêntrica na Igreja. Parti do princípio de que os elementos simbólicos da religião pentecostal estariam abertos a reinterpretções e a diferentes usos que dependiam de suas circunstâncias de operacionalidade – como todo e qualquer significante está submetido à negociação interativa de seu significado. Decidi então compreender os procedimentos e elementos que permitem consolidar e/ou questionar a legitimidade das ascensões a posições de liderança entre os pentecostais – neste caso, trata-se de compreender de que maneira os significantes religiosos são utilizados de acordo com as circunstâncias de interação para promover as justificações e/ou os questionamentos dos processos de ascensão. Uma listagem de todas as possibilidades de desenvolvimento deste processo seria impossível, pois estes estão, em última instância, ligados a uma série ilimitada de fatores, dentre os quais o próprio acaso merece ser considerado. Ao invés disso, acreditei ser mais proveitoso um olhar focado nas biografias coletadas a fim de tentar compreender como os significantes da religião foram articulados nas especificidades destas trajetórias.

Um pouco mais de tempo dedicado ao trabalho de campo, a reflexões sobre o tema e à observação mais atenta das especificidades da amostra trabalhada me conduziu

para uma noção de que estas “circunstâncias de operacionalidade” dos significantes em questão seriam compostas não apenas por processos desenvolvidos no interior das redes religiosas, mas também a partir de desdobramentos de experiências vividas de alguma maneira em esferas que lhe são exteriores. Optei então tanto por prestar atenção aos desdobramentos de interações no interior das redes religiosas, como por tentar dar conta de alguns elementos externos à religião (redes extra-religiosas ou fenômenos desenvolvidos nestas) que também contribuíram na orientação destes processos. Isto não significa que eu tenha adotado um conjunturalismo excessivo, até mesmo porque isto talvez viesse a me oferecer mais complicações do que de fato me ajudaria.

Um olhar sobre as redes intra-religiosas nos permite avançar na compreensão da maneira como estas lideranças têm conseguido se manter em suas posições. Permite compreender as relações que se dão no interior da comunidade religiosa, onde certas estratégias vão aos poucos se modelando a partir do desdobramento dos próprios processos interativos. Por outro lado, uma atenção às redes extra-religiosas permite uma compreensão mais apurada sobre a maneira como os processos dados em última instância no interior dos grupos religiosos (a exemplo das trajetórias de ascensão que serão apresentadas doravante) encontram reverberações em fatores que lhe são externos

Os fatores externos à religião aos quais voltei a minha atenção em igual equivalência aos internos dizem respeito aos circuitos dos indivíduos que são paralelos (ou perpendiculares) aos de sua experiência religiosa, acreditando que seria no circular entre estes diferentes espaços que as trajetórias se manifestariam em seu maior nível de enraizamento. No caso dos grupos com que estou trabalhando, percebi após ter analisado as biografias registradas e relatórios de campo confeccionados ao longo destes três anos (bem como outros materiais), que seria impossível uma compreensão das trajetórias que me propus a analisar sem levar em consideração o contexto mais imediato de relações cotidianas que estes possuem. Considero o bairro o cenário que atende a estas especificidades.

A separação entre estes dois circuitos de experiência (bairro e igreja) é muito mais analítica que empírica, dado o fato de que as igrejas estão localizadas no interior

dos bairros e que os próprios congregacionistas são geralmente vizinhos. Igualmente, em muitos casos, a noção de transformação da experiência de mundo através da conversão religiosa ganha concretude nas mudanças de formas de viver o bairro – em alguns momentos durante o trabalho de campo pude passear pelo bairro com alguns membros das igrejas, que me mostravam locais (ruas, bares etc.) que freqüentavam e deixaram de freqüentar após a conversão. Mesmo assumindo que estes dois contextos estão empiricamente imbricados, acredito que seja importante para a compreensão dos processos aqui analisados manter em algum nível uma diferença entre as redes religiosas e as redes extra-religiosas. Embora muitas vezes se cruzem em diferentes pontos, estes dois tipos de rede podem atuar de diferentes maneiras no desdobramento das trajetórias individuais.

Em suma, a análise das biografias me permitiu um acesso mais detalhado de como certos ajustamentos se dão no interior das redes religiosas a partir de influências internas e externas. Da mesma maneira, uma atenção voltada para a experiência no bairro me permitiu ter uma noção de como elementos exteriores ao grupo religioso ganharam relevância no desdobramento destas trajetórias.

2. Dos procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa

A definição da metodologia de uma pesquisa empírica no âmbito das ciências sociais é um empreendimento tomado de uma certa dificuldade. O caráter multifacetado da experiência humana exige do pesquisador a cautela de estar atento às possíveis incongruências entre o mundo vivido e o mecanismo pelo qual sobre este lançará o seu olhar. O trabalho empírico, enquanto uma experiência compartilhada, tem muito mais o caráter de um processo multilateral de construção do conhecimento que de fato uma elucidação monódica de um pesquisador solitário. A respeito do conhecimento antropológico, Viveiros de Castro afirma que se constitui como:

...Imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos. (2002:113, 114).

Acredito que tenha cumprido com certo êxito as tarefas que me dispus no projeto a desenvolver. De maneira geral os dados disponíveis são oriundos da combinação da realização de entrevistas e da observação participante – participação observadora, seria o termo mais adequado para se referir à minha experiência de campo. Realizei entrevistas longas em apenas um dia com alguns pentecostais e entrevistas processuais (cada encontro um tema) com alguns informantes com que tive mais proximidade. Participei de cultos e outras cerimônias, tomando o cuidado de chegar mais cedo para ver os preparativos, os critérios de divisão do trabalho etc. e registrei em diários de campo, que me têm sido muito importantes. Com a realização de entrevistas e conversas com os moradores mais antigos, pude reconstituir a partir de suas lembranças o contexto de formação e desenvolvimento do bairro, atentando para as transformações da paisagem como resultado e resultante das transformações sociais ocorridas local e estruturalmente.

Viver o bairro também foi fundamental para o estabelecimento da reciprocidade *eu/campo*. Uma compreensão do bairro em que as trajetórias religiosas se desenvolveram não me pareceu ser possível sem qualquer esforço de um empreendimento etnográfico, levando-se em consideração as especificidades do campo – bairros localizados no miolo da periferia de uma capital, no meio urbano então. A experiência de morar no bairro por período de alguns meses¹ me foi muito importante na realização da observação participante, inclusive defendendo a bandeira. Morando no bairro senti-me experimentando a maneira adequada de realização da observação participante. Pude viver as ruas do bairro sem ser apenas de passagem, tive tempo para ver as coisas sem a urgência de algum propósito maior – apenas passear pela manhã, à tarde e à noite, sentindo como o bairro acorda e dorme em seu ritmo. Conhecer os antigos e novos circuitos de sociabilidade dos indivíduos e dos grupos, conforme recomendam alguns pesquisadores experientes (Magnani, 1996; Kusenbach, 2003).

Morando no bairro, pude estabelecer com meus informantes outros laços para além do compromisso de ceder e coletar informações. Por um período me tornei vizinho,

¹ Trabalho de campo para os projetos: *Pobreza, Redes Sociais e Mecanismos de Inclusão/Exclusão Social* (Prof. Maria Gabriela Hita) e o projeto *Religião Sexualidade e Enfrentamento da Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes* (Prof. Miriam Rabelo). Moradia em campo em período de Janeiro a Abril de 2007.

ficamos mais próximos fisicamente e compartilhávamos de um mundo em comum: o bairro. Pudemos compartilhar de experiências menos formalizadas, e aos poucos fomos ajustando os nossos horizontes de percepção e compreensão. Isto me facilitou presenciar de maneira mais espontânea o cotidiano das pessoas, seus dramas, suas alegrias e suas expectativas. Tive tempo para tentar amenizar a estranheza da minha presença, não precisei dividir minha atenção entre o irmão que me contava um testemunho longo após o culto (21:00h) e o horário do último ônibus para voltar. Morando no bairro eu tinha maior disponibilidade de tempo. Igualmente o deslocamento para os circuitos das redes me foi menos oneroso. Pude também amadurecer algumas questões relativas à própria pesquisa. Questões sobre as quais espero ter conseguido lançar olhares minimamente relevantes.

3. Ordem e conteúdo dos capítulos deste trabalho

Tendo reconhecido a necessidade de levar em consideração a experiência dos indivíduos nas redes, encontro-me diante da necessidade de optar entre dois modelos descritivos. Poderia por um lado dar uma ênfase narrativa nas redes sociais, descrevendo seus processos formativos e, dentro destes, localizaria as biografias a serem analisadas. Creio que para realizar uma análise contundente a partir deste modo de descrição eu teria que caracterizar cada uma das redes e tomá-las como modelo geral de compreensão – caso contrário, as biografias não estariam plenamente contextualizadas. Resolvi, ao invés disso, concentrar minha descrição nas biografias, alcançando os agentes e eventos mais imediatos da formação das redes que permitiram aos fenômenos sua concreta possibilidade de acontecimento. Neste caso, o horizonte mais imediato da experiência vivida se apresentaria em cada trecho da narrativa, salientando tanto aspectos gerais quanto particulares. Não tive habilidade de manter as experiências e seus contextos atreladas durante toda a descrição por pouca maturidade estilística e limitações de tempo, mas acredito tê-lo feito com maior êxito durante a análise. Este trabalho utilizará como base de compreensão as trajetórias de duas pastoras – mesmo não sendo estas duas trajetórias as únicas que serão apresentadas ao longo do texto que está distribuído em seis capítulos.

No primeiro capítulo apresento questões introdutórias ao tema em geral. Caracterizo o pentecostalismo no Brasil, salientando sua representatividade quantitativa em território nacional e sua inserção no campo religioso brasileiro. Apresento também alguns dados sobre relações de gênero no pentecostalismo brasileiro e faço uma pequena descrição das denominações que concentrei meu estudo. Do mesmo modo, identifico dois modelos de pentecostalização que têm sido mais difundidos em Salvador – tendo concentrado minha análise em apenas um dos dois. O fato de que tenho trabalhado com denominações de caráter independente me impõe a dificuldade de não dispor de uma literatura com que eu possa dialogar, já que se tem discutido muito pouco sobre estas igrejas.

No segundo capítulo faço uma breve apresentação dos bairros em que as trajetórias são desdobradas, tentando descrever um pouco do seu processo de formação bem como suas características mais imediatamente apreensíveis. O terceiro e o quarto capítulos consistem respectivamente na apresentação das trajetórias de duas pastoras (Eulália e Daísa), onde eu tentei descrever os processos de formação e acionamento de suas redes de relações no desdobramento de suas trajetórias.

O quinto e o sexto capítulos, por sua vez, se diferenciam dos anteriores pelo seu caráter analítico – o que não significa que eu sustente um antagonismo tão grande assim entre descrição e análise. Estes capítulos reúnem pontos extraídos das trajetórias religiosas a fim de apresentar alguns aspectos gerais da religião pentecostal bem como a maneira como estes fatores entraram em cena nas trajetórias analisadas, articulando-se de diferentes maneiras às experiências de gênero vividas na religião e no bairro.

Capítulo 1

Questões Introdutórias

O cenário religioso brasileiro tem passado por transformações consideráveis principalmente nos últimos cinquenta anos com a inserção de novas religiões oriundas de várias partes do mundo e também constituídas em território nacional. As percepções sobre estas transformações têm acarretado em questionamentos a respeito das configurações que assumirão tanto as experiências religiosas quanto a vida mundana no território em tempos vindouros. No caso específico do pentecostalismo, sua aceitação é expressa no alto índice de reprodução de igrejas já consolidadas e no surgimento de novas denominações.

De acordo com o IBGE, a proporção de evangélicos no Brasil em relação à população total pulou de 6.6% em 1980 para 14.6% no ano 2000. Desta porcentagem, 72,4% (cerca de 18 milhões) é de pentecostais. No nordeste brasileiro a população evangélica aumentou de 3.4% para 10.3% no mesmo período. Desta atual proporção, 68,05% (cerca de 3,3 milhões) é de pentecostais (Bohn, 2004). O censo do ano 2000 registrou cerca de 844 mil pentecostais na Bahia, número este que acredito já ter sido superado em muito nos últimos oito anos.

Uma boa quantidade de pesquisadores observa através de dados estatísticos e pesquisas empíricas uma ligação estreita entre adesão religiosa e situação socioeconômica (Pierucci & Prandi, 1995; Montero & Almeida 2000, Novais 2001). Observando o processo de consolidação da religião pentecostal na Jamaica Diane Austin-Broos (1994) nota algo bastante similar. Através de uma pesquisa histórico-sociológica sobre este fenômeno, a autora chega a identificar certo contraste de classe nas adesões religiosas a diferentes correntes da religião evangélica, afirmando ser o protestantismo histórico uma modalidade religiosa que atrairia muito mais camadas médias da população enquanto o pentecostalismo seria a preferência dos segmentos sociais menos abastados. Joel Robbins (2004) observa também esta predominância do pentecostalismo em segmentos pobres da população em países africanos.

Este modelo de cristianismo tem trazido como proposta de transformação do mundo a redenção pela fé e a transformação da experiência. O pentecostalismo apresenta uma proposta de mundo possível baseada na reorganização da família e dos modos de socialização e sociabilidade dos indivíduos. As relações de gênero podem ser identificadas como um dos pilares desta organização, são organizadas em torno da vida prática e simbólica das instituições mais seminais desta religião (igreja e família) – ao mesmo passo em que a orientam.

1 Gênero e hierarquia institucional no pentecostalismo brasileiro

No Brasil, dos aproximados dezoito milhões de pentecostais registrados pelo último censo, cerca de dez milhões são mulheres. Apesar de serem a maioria da população evangélica, as mulheres são sub-representadas nas posições mais elevadas da estrutura hierárquica das igrejas, acredito que esta constatação se estenda às demais áreas onde o pentecostalismo tenha se difundido. Alguns estudos têm sido realizados no país sobre relações de gênero no interior das igrejas pentecostais voltando suas atenções para diferentes aspectos, dentre estes estão as possibilidades de ascensão de mulheres a cargos na hierarquia da igreja têm sido um ponto em muitas investigações realizadas (Machado, 2005; Santos 2001; Souza, 2000 Toledo-Francisco, 2002, Mitchem, 2005).

Maria das Dores Machado (2005) argumenta que o pentecostalismo traz consigo uma possibilidade de emancipação, ou melhor, uma relativa experiência de aquisição de poder e status que garante um diferencial na experiência feminina em suas redes de relação, principalmente na esfera doméstica. Porém, ao mesmo tempo, na divisão do trabalho interno as mulheres tendem a adquirir funções relativamente mais ligadas a representações tradicionais sobre suas responsabilidades, o que implica na realização de funções subalternas. Em análise sobre a experiência religiosa entre mulheres pentecostais de Salvador, Sheila Santos (2001) nota algo semelhante. Em uma rápida descrição sobre as funções adquiridas pelas mulheres a autora nota que a maioria destes papéis está relacionada a algum tipo de trabalho operacional cotidiano. Em suas palavras:

No geral, as mulheres são escolhidas para operar com tais e quais obrigações segundo uma série de critérios: a passagem pelas etapas

hierárquicas previamente estabelecidas, por uma indicação do Espírito Santo e/ou, no caso de tarefas mais fugazes relativas a uma festa ou comemoração, pela decisão do grupo ou auto-responsabilização. Existe, portanto, a hora do culto, o momento da evangelização, o período de cuidar da limpeza da igreja ou da contabilidade. (2001: 107).

Em alguns casos o casamento com homens que ocupam cargos de liderança pode ser um elemento facilitador para as mulheres no alcance de cargos institucionais mais altos, como nota Machado (2005), mas isto não necessariamente implica numa possibilidade de a mulher interferir nas esferas de decisão mais importantes da igreja. A Igreja Deus é Amor, por exemplo, elaborou medidas de precaução para que a condição de esposa não implique numa ascensão individual da mulher, uma destas medidas chega a ser institucionalizada. Um dos itens de seu estatuto determina que *“todas as esposas que quiserem mandar na igreja, ou impedirem o Ministério de seus esposos serão suspensas”* (estatuto da igreja Deus é Amor; apud Souza 2000, p. 49).

Embora, como enfatiza a literatura, as mulheres encontrem muita dificuldade para alcançar posições altas na hierarquia pentecostal, este não é um processo completamente impossível. Algumas mulheres têm conseguido ascender sozinhas na hierarquia sacerdotal do pentecostalismo. Estes acontecimentos devem ser vistos ainda como exceção, mas acredito que seja importante uma compreensão dos mecanismos pelos quais esta excepcionalidade é possível, o que nos pode apontar elementos de mudança do quadro geral.

2 A inserção do pentecostalismo no campo religioso brasileiro

A presença de igrejas pentecostais no Brasil data do início do século vinte, quando foi criada a Congregação Cristã no Brasil. Um modo bastante adotado de compreender a inserção do pentecostalismo no Brasil consiste naquele cunhado por Paul Freston (1994) que caracteriza o movimento como formado por três fases ou ondas de implantação, que trazem consigo não uma variedade quantitativa, mas uma diversidade no que diz respeito a caracteres internos que diferenciaram as várias igrejas no seu contexto em relação às outras.

A primeira fase, como já relatado, presenciou a chegada da Congregação Cristã em 1910. A segunda onda de surgimento das igrejas pentecostais no Brasil se dá quarenta anos depois – entre as décadas de cinquenta e sessenta. Nesta época surge a Igreja do Evangelho Quadrangular, única igreja a não ter uma origem nacional surgida nesse período. Após a chegada da Igreja do evangelho Quadrangular surge a Igreja Pentecostal Brasil Para Cristo que, fundada em 1956, inaugurou uma leva de igrejas “genuinamente brasileiras” nesse período – que se encerra com a criação da Igreja Pentecostal Deus é Amor em 1962. Nesta mesma época, começaram a surgir em maior número igrejas de menor porte, que até então se mostravam mais como pequenos grupos religiosos oriundos de fragmentações diversas das principais. Na segunda fase as igrejas pentecostais aparecem no território nacional com inovações a nível ritual e em relação à lida com o mundo, adaptando-se e dialogando com a realidade local com desaprovação do catolicismo e das religiões de matriz africana.

O terceiro período de implantação das igrejas pentecostais data dos anos setenta, fortalecendo-se nos anos 80. Essa nova onda é caracterizada pela centralidade da chamada Teologia da Prosperidade, que prega um pacto entre o fiel e Deus, iniciado com a oferta de dinheiro a igreja. A doação é vista como um sinal de fé no poder de Deus enquanto o resultado almejado aparece como a recompensa a qual o fiel tem direito por ter confiado a Deus o seu destino. Esta fase da chegada pentecostal ao Brasil é marcada pela presença de duas principais igrejas: a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça, criadas em 1977 e 1980 respectivamente. Essas igrejas trazem consigo também a exigência da sua exclusividade em relação às outras denominações ou religiões.

O processo de expansão do pentecostalismo no mundo se deu não apenas a partir do surgimento e consolidação das igrejas aqui relacionadas, mas também a partir da fundação de denominações com menor número de adeptos.

Cabe aqui salientar também a disseminação do modelo pentecostal em igrejas protestantes mais tradicionais, como a Igreja Batista, e na própria Igreja Católica. No caso desta segunda o modelo pentecostal foi assimilado sob a insígnia da renovação carismática, corrente que tem chamado a atenção de estudiosos da

religião (Csordas, 1997; Prandi, 1997; Maués, 2003), mas que não concentrará as atenções deste trabalho.

As denominações anteriormente relacionadas, apesar de possuírem especificidades, formam-se em torno de características comuns, o que as permite compartilhar de um mesmo grupo. A nível da cosmologia, estas igrejas compartilham da idéia de que o pentecostes, a poderosa descida do Espírito Santo à terra, para além de um marco na história do cristianismo relatado na bíblia, existe enquanto uma realidade cotidiana e é um fundamental momento de contato do fiel com Deus. Segundo a visão pentecostal, o Espírito Santo, tal qual fez com os apóstolos de Cristo cinquenta dias após a sua morte, desce à terra e banha de glória todos os filhos de Deus, concedendo-lhes dons e transformando a sua vida. O pentecostes pode ser visto como um momento cotidiano de tripla renovação: renovação do fiel em sua graça no poder de Deus, renovação do poder divino diante da sua adoração e renovação da aliança entre ambos.

A experiência do pentecostes pelo evangélico pode ser alcançada através de interpelações rituais realizadas durante toda a trajetória do culto ou no decorrer de experiências corriqueiras, quando o fiel é surpreendido pela presença do poder de Deus em sua vida, sem que tenha recorrido a nenhum método de interpelação. Durante os cultos, a manifestação maior da presença do Espírito Santo geralmente é atrelada ao ato de falar em línguas estranhas, incompreensíveis ao ouvido humano; profetizar acontecimentos bons para os pares, avisar quanto a eventuais perigos e adquirir cura de alguma aflição.

A cosmologia pentecostal conserva – e até mesmo em certa medida, exagera – a concepção dualista cristã, mantém a crença na batalha entre bem e mal como elemento fundamental de sua compreensão. Na trincheira entre uma força e outra, dois tipos de destino pós-morte são possíveis, como me explicou Daísa.

Ele, ele pegou o bolo de barro e fez o homem, soprou fôlego de vida, que é o nosso fôlego, o que ele deu e um dia ele toma, ele deu né, mas nós somos limitados na terra, um dia ele toma esse fôlego de vida. Porque volta para ele, e ali o homem tem um destino. E qual é esse destino que a bíblia diz? A bíblia diz que o destino do homem, o homem que escolhe por salvação ou perdição, ou estar

ao lado de Deus, ter Jesus como salvador da sua vida para que tenha uma vida eterna ou uma vida de perdição com o diabo e seus anjos.

2.1 Neopentecostais e sua magia

A representação da vitória do poder divino na vida dos homens possui características e interpretações que estão ligadas a desdobramentos do próprio movimento pentecostal. No caso das igrejas neopentecostais, o dualismo assume um caráter bastante peculiar articulando graça divina e vitória pessoal em dois elementos cosmológicos fundamentais para a compreensão de sua significação do mundo e dos modos de disposição do fiel: a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Guerra Espiritual.

A Teologia da Prosperidade indica que, uma vez cristão, o indivíduo passará a manter uma relação de reciprocidade com Deus, na qual o fiel o louvará e ganhará cada vez mais filhos para a igreja visando justamente ajudá-lo no combate ao mal que ainda insiste em perdurar no mundo. Como recompensa, o fiel ganha paz de espírito, ascensão social e/ou estabilidade econômica. Ou seja, o fiel alcança a graça à medida que a vitória de Deus é cada vez mais efetiva. Deus reconquista a terra antes de seu julgamento e o fiel (re) conquista um lugar de destaque nas relações de poder e status do seu cotidiano. Os neopentecostais, também chamados de pentecostais da terceira onda (Mariano, 1994) (Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo) possuem a especificidade de tenderem a interpretar a idéia de graça com muito mais ênfase no sucesso econômico. O enriquecimento na maioria das igrejas Neo-Pentecostais tende a ser visto como o estandarte principal da vitória do fiel no poder de Deus, este fato é muitas vezes referido em críticas políticas e religiosas dirigidas às igrejas desta corrente, que são constantemente acusadas por muitos de comportarem-se muito mais como empresas, cujo principal produto de inserção no mercado seria a fé dos desavisados.

A relação com o dinheiro entre os neopentecostais é um tema que suscita discussões tanto na academia como no domínio público de maneira geral. Há duas principais formas de relação das igrejas neopentecostais com o dinheiro. A complexidade deste fenômeno impulsiona a necessidade de interpretações sob

diferentes pontos de vista, um destes (com o qual simpatizo) é o de Birman (2001). A autora defende que a relação estabelecida com o dinheiro nesta igreja assume um caráter muito mais complexo do que uma simples manipulação do laicato feita pelas lideranças na perseguição de objetivos particulares. Birman defende que há uma aproximação entre métodos católicos e neopentecostais de alcance da graça através da oferenda, sendo que a diferença entre estes diz respeito às especificidades de suas temporalidades.

No caso neopentecostal, o fiel pentecostal realiza primeiramente uma proposta ao Senhor a partir do oferecimento do dízimo, fazendo-o comprometer-se em cumprir sua parte no trato. O católico faz o pedido e espera seu atendimento para que, a partir do então, possa cumprir a contrapartida oferecida. Seguindo os passos de Mariano (1994) Birman propõe uma análise da relação com o dinheiro na IURD a partir da idéia de troca no sentido Maussinano. A partir desta perspectiva a autora elabora uma diferente maneira de perceber a prática de oferta de dízimo e a importância que o dinheiro tem tanto na cosmologia como nos rituais neopentecostais. A autora insiste.

A IURD parece realmente estabelecer uma dívida, um constrangimento e, portanto, uma obrigação de retribuir da esfera divina a seus fiéis. Não é preciso dizer que a dádiva em dinheiro não significa uma “compra”, mas uma moeda de troca que, segundo os pastores dessa igreja, *obriga* o recebimento de um dom, como efeito da reciprocidade na relação com Jesus (p.74).

Desta maneira, segundo a concepção da autora, a graça no neopentecostalismo ganha o conteúdo da riqueza e o formato de contra-dom. Esta abordagem a respeito da relação entre fé e prosperidade em igrejas neopentecostais encontra convergência no estudo de caso realizado por Silva (2006). Seu trabalho se concentrou em um importante culto realizado pela IURD em Salvador (Nação dos 318 pastores) com o intuito de analisar a busca pela prosperidade financeira no principal templo da IURD nesta cidade. Quando discutida a relação entre fé e prosperidade, o mesmo afirmou:

Assim, se todo o discurso sobre espiritualidade vem atrelado à intervenção do Diabo, quando se trata de dinheiro, o fiel tem de ir à luta e buscar a Deus com revolta, que neste caso, assume um

sentido de inconformidade com a própria situação: doença, pouco dinheiro, ser empregado assalariado etc. E é Deus quem tem que assumir sua posição diante do fiel. Porque Deus é obrigado, como em um *contrato*, a fazer sua parte! (p. 30, grifo meu).

O segundo elemento a ser descrito (Teologia da Guerra Espiritual) demonstra a idéia de que o mundo criado por Deus através de um ato pleno de amor é hoje coabitado por duas forças que se opõem e disputam a todo o momento o seu domínio total: o bem e o mal. Deus e o demônio entre os pentecostais assumem características muito similares à maneira como já foi pensada em fases anteriores do cristianismo. O mal para os neopentecostais é uma força que se concretiza e atua sobre os indivíduos em forma de influência direta mesmo quando estes se tornam convertidos, donde vem a necessidade de orações periódicas, vigília e confronto direto das armadilhas que podem vir a aparecer. A Teologia da Guerra Espiritual consiste na exacerbação da concepção dualista cristã que vê o mundo como um campo de batalha no qual Deus e o demônio disputam a cada momento o feliz ou o trágico destino da humanidade.

Se as igrejas da chamada segunda onda estabeleceram as bases de estruturação de um pentecostalismo genuinamente brasileiro, o neopentecostalismo desenvolvido em território nacional também não precisou de muito tempo para consolidar-se no cenário. Acredito ser interessante uma pequena discussão sobre a adoção destes dois modelos no campo religioso baiano.

3 Pentecostalismos e pentecostalizações na Bahia

Em artigo homônimo sobre o *Trânsito religioso no Brasil* Paula Monteiro e Ronaldo Almeida elegeram o par IURD e Renovação Carismática para caracterizar as novas tendências de transformação do campo religioso nacional. Para os autores, estas duas denominações são indicativas do processo de desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil.

É como se, a partir delas, fosse possível recuperar parte do processo de interação das tradições católicas, evangélica e afro-kardecista. Esses exemplos mostraram o espraiamento do pentecostalismo pelo catolicismo e pelo protestantismo histórico (dando origem aos carismáticos e renovados) e, simultaneamente, a

absorção de práticas e crenças da Umbanda, que, por sua vez, é resultado da articulação entre os universos kardecista e afro-brasileiro com a mediação do catolicismo, este sim, o grande doador não só de pessoas, mas também de um campo semântico comum às religiões no Brasil (2003:14).

A Renovação Carismática e a Universal estandardizam de maneira cabal duas das principais direções que têm assumido o processo de pentecostalização em território nacional. A RCC oferece a possibilidade de uma reorientação de certas práticas religiosas entre seus fiéis sem perder sua integridade institucional – não é mais necessário sair da Igreja Católica para compartilhar de práticas pentecostalizadas, a própria estrutura da instituição suporta esta transformação interna. A Igreja Universal, por sua vez, mostra-se no campo religioso brasileiro como um importante centro de atração de adeptos ao neopentecostalismo, tendo contribuído significativamente para a disseminação desta modalidade religiosa. Porém, ainda que estas duas correntes tenham inserção em todo o território nacional, é preciso conceber outros possíveis modelos de pentecostalismo que podem estar sendo implementados e praticados com maior ou menor êxito de acordo com as especificidades locais.

No caso de Salvador (ao menos nos bairros em que tenho trabalhado), o que tenho notado em trabalho de campo é algo um pouco diferente. O bricolado modelo simbólico-ritual do neopentecostalismo ganhou inserção no campo religioso baiano sem grandes dificuldades, porém isto se deu majoritariamente através do aumento quantitativo de filiais de uma rede específica de igrejas (IURD). Não há como questionar a competência com que a Universal conseguiu conquistar os corações de aflitos mundanos, oferecendo aos derrotados a glória; aos enfermos, a cura; aos que tinham sede, o batismo nas águas e aos que tinham frio, o batismo no fogo. O que quero chamar a atenção é para o fato de que, por mais que a quantidade de seguidores do neopentecostalismo na Bahia seja grande, isto tem se dado em virtude do crescimento de uma única igreja – a Igreja Universal tem conseguido beneficiar-se com o monopólio legítimo da prática neopentecostal em Salvador.

Isto pode estar acontecendo devido ao fato de que o modelo ritual da IURD foi desenvolvido e é agora hegemonicamente apropriado por esta instituição, de tal maneira que se tornou sua marca identitária. A IURD tem a intenção de se impor

como instituição /referência da religiosidade em território mundial (a nomenclatura Universal não deve ser vista como mero devaneio megalomaniaco, como alguns têm feito). A fim de atingir estes objetivos, a Igreja Universal conseguiu hegemonizar o modelo por ela criado, fazendo com que esta proposta de religiosidade seja facilmente atrelada à sua imagem. Em poucas palavras e grosso modo, até agora na soterópolis o movimento tem sido: neopentecostal como a IURD, só a IURD.

Os modelos neopentecostais que mais têm sido reproduzidos são aqueles adotados por igrejas como Renascer em Cristo e Internacional da Graça, onde o formato da transmissão da mensagem religiosa segue uma lógica de mercado, que tem nas especificidades do cliente a referência para a construção de suas estratégias de persuasão. Estas igrejas tentam seduzir a atenção de telespectadores com programas televisivos voltados para suas especificidades, incorporando diferentes tribos em seu interior – é válido citar o programa Show da Fé apresentado pelo carismático missionário RR Soares e a TV Gospel, programa voltado para jovens que vai ao ar toda tarde em rede nacional onde são convidadas bandas religiosas de diferentes estilos (Rock, Reggae, Soul, Funk, Dance etc), atendendo aos seus diferentes estilos. Este modelo é o que mais tem seduzido as igrejas que atualmente surgem ou se renovam com tendência neopentecostal, ainda assim, não o considero como o modelo que obteve mais êxito como referência de pentecostalização.

Para uma compreensão das transformações do campo religioso em Salvador, acredito ser importante focalizar a atenção no modelo de religiosidade que tem conseguido êxito não apenas no poder de conquista de fiéis, mas também na sua consolidação como referência ritual para as demais denominações que têm surgido em meio às camadas populares. Se a Renovação Carismática e a IURD têm se mostrado como modos institucionais específicos de cristianismo pentecostalizado, a meu ver, é a Assembléia de Deus que tem conseguido com êxito realizar a tarefa de se propor como um modelo de religiosidade facilmente adotável no campo religioso baiano. Para melhor expressar o que proponho, vou adotar a IURD como referência comparativa à Assembléia de Deus na paridade das influências de consolidação e/ou transformação do pentecostalismo.

Estas duas igrejas representam modos específicos de apropriação dos princípios cosmológicos e dos rituais pentecostais: por um lado uma propõe um *tipo específico de pentecostalismo* (Assembléia), em contrapartida, a outra propõe um *tipo específico de neopentecostalismo* (IURD). Muitos podem ser os pontos a serem listados como marcos de diferença entre estas duas tendências, assim como muitos outros podem ser os de similitude. A meu ver, o núcleo central desta diferenciação está pautado (ou refletido) na ênfase que cada uma destas igrejas dá a elementos específicos da cosmologia pentecostal.

A Assembléia de Deus costuma dar um peso teológico mais significativo a experiências de renovação da aliança com o Espírito Santo no culto e no cotidiano – como se houvesse uma diferença tão grande entre estes dois momentos. A IURD, por sua vez, tende a garantir um espaço maior em sua teologia para a aquisição de bens materiais e simbólicos (aumento do poder aquisitivo e status na sociedade), assim como para o confronto direto contra o demônio. Estas opções específicas concretizam-se na experiência destes dois grupos de maneiras bem peculiares.

Enquanto ponto de similitude entre o culto pentecostal e o neopentecostal, posso citar uma performance de caráter eminentemente narrativo, embora que cada modelo sustente um tipo diferente de organização ritual. Durante as pregações nestes cultos, o relato das palavras do Senhor não é suficiente, o pastor utiliza todos os recursos performativos de que dispõe para dramatizar a mensagem que lança aos presentes. Entre estes, gritos de louvor, sons incompreensíveis indicam a presença de Deus na igreja. A narrativa constituída na estrutura do culto nestas duas modalidades de pentecostalismo é sempre uma narrativa de vitória, na qual os males apresentados pelo orador são superados no momento mesmo do culto, porém, ambas as tendências realizam esta narrativa de maneiras específicas.

A IURD não deixa de acreditar na experiência de arrebatamento (muito cara ao pentecostalismo da Assembléia), mas costuma garantir um peso ritual maior a um outro tipo de experiência corporal: a possessão demoníaca. Performances de exorcismo marcam a narrativa da vitória do Senhor, o mal é identificado, revelado, combatido e derrotado. Durante o culto neopentecostal da IURD é travada uma batalha entre Deus e o diabo, simbolizada pela tentativa do pastor de expurgar o

demônio de um possesso. As performances de expurgação do demônio do corpo das pessoas nos cultos da IURD são geralmente justificadas pelos pastores como procedimentos necessários para que o fiel supere os entraves de sua ascensão ou para que uma situação de aflição seja extinta. Quando o demônio é interpelado, geralmente o pastor exige que ele se identifique e diga por que estava instalado na vida do possesso – geralmente o espírito diz que veio para provocar o mal do qual a pessoa se queixa. A expurgação do demônio simboliza o início de uma transformação da vida do aflito, onde seus problemas serão resolvidos definitivamente após sua rendição a Cristo. O problema é que a ênfase na expurgação de demônios implica um contato cotidianizado com os espíritos malévolos, o que para muitos fiéis contradiz o princípio de que a presença de Deus inibe a do diabo. Para ilustrar esta discussão quero apresentar três casos de pessoas que migraram da IURD para igrejas que seguem o modelo da Assembléia. Em dois destes casos, a migração foi para a Igreja Deus é Amor, no terceiro a mudança foi para uma igreja Batista pentecostalizada.

- *Primeiro caso*

D. Elza, por sua vez, deixou de freqüentar a IURD porque assistia às constantes possessões espirituais nos cultos da igreja e não achava que tais acontecimentos deveriam se desdobrar no interior da casa do Senhor. A cristã acreditava que os procedimentos rituais de purificação defendidos pela igreja eram muito pesados e, em alguns casos, traziam maus fluidos para a sua vida.

Eu fui da Igreja Universal por três anos e, e eu ia pra Igreja, dava tudo aquilo que aqueles pastores pediam de oferta naquele tempo eu tinha pra ofertar porque meu marido era ex-funcionário da Petrobrás, ganhava bem, e tudo que eles me pediam de oferta eu dava, é, ficava de jejum e oração, vários e vários, que eu já tava ficando doente de tanto fazer jejum pra esperar prosperidade como eles falam e, quer dizer, eu chegava em casa atribulada mais do que o que eu ia porque, o que eu acho é que Deus, ele não pode habitar em templo que você chame por Deus e chame por Satanás ao mesmo tempo eu acredito nisso, e, quer dizer, chamava por tudo quanto era coisa ruim naquela Igreja, que eu vinha pra casa carregada, e chegava em casa nervosa, atacado meus filhos isso aquilo outro e um dia eu pude parar e ver que eu tava indo no caminho errado. Aí deixei de mão não fui mais (...). Jesus que me tirou. Ele me tirou e me levou pra Igreja Batista (renovada), eu levei uns quatro anos na Igreja Batista ali, servindo ao Senhor, o Senhor falava comigo, né? Através das orações.

(D. Elza, 2003).

- *Segundo caso*

Joana deixou de freqüentar a IURD porque não se sentia à vontade em meio à grande quantidade de pessoas que estavam presentes, uma vez que estas não interagiam muito entre si nos momentos de culto, pois estavam com suas atenções voltadas para imagens que eram apresentadas em um telão.

R - Todos ficam ajoelhados. Quando vai cantar os hinos na Deus é Amor, bate palma e lá (IURD) não bate palma não. Fica é todos lá cantando, assim sem bater palma sem nada, cantando os hino, e fica é todos ajoelhado quando vai chegando... E tem um porteiro lá, pra ficar abrindo a porta... Quem for chegando...

P - A porta fica fechada, é?

R - É, fica fechada. Aí quando a pessoa vai chegando, aí chega... O porteiro chega e abre a porta, aí todos vai entrando e fica ajoelhado lá orando...

P - A pessoa se sente melhor lá (Deus é Amor), né?

R - Me sinto melhor mesmo.
Joana, 2003 (grifos meus).

Quando Joana lista as diferenças entre a IURD e a igreja que freqüenta, os contrastes mais marcantes dizem respeito a um modelo de culto típico de igrejas neopentecostais, onde são encontrados equipamentos tecnológicos mais sofisticados, salões maiores e uma quantidade maior de pessoas, o que dificulta um contato mais próximo entre os irmãos. No trecho anteriormente transcrito, a informante fala a respeito do quão melhor era o culto no qual ela podia *cantar, dançar e bater palmas ao invés de ter que prestar atenção em um telão*. É mencionada também na descrição que Joana faz sobre a IURD a figura do porteiro que abre e fecha as portas da igreja para cada pessoa que entra ou sai. A IURD não é a única igreja que adota esta prática, porém, no caso de Joana, a presença do porteiro certamente lhe deu a impressão de impessoalidade, o que lhe provocou resistência para continuar freqüentando a igreja.

- *Terceiro caso*

Fabiana deixou a IURD e procurou a Assembléia de Deus por um motivo bastante similar, porém o diferencial é que era a própria informante uma das pessoas que, durante os rituais, era possuída por “*demônios*”.

Comecei indo na igreja Universal. Eu pensava que ali era o meu caminho, que eu ia crescer diante do Espírito Santo, mas eu só vivia amargurada, muito triste. Aí vim pra Salvador, vim morar aqui com minha mãe, com meu padrasto e com meu irmão pequeno. Aí comecei, né, ir na Santa Cruz, na Universal, manifestava aqueles espírito ruim no meu corpo. Aí foi indo. Chegou o dia em que o Senhor chegou e falou: “*aqui não é teu lugar... Tem uma obra na tua vida na Igreja Deus é Amor*”. Aí foi um dia que o Senhor tocou no meu coração e eu fiquei firme. As irmãs foram dar o culto lá, na minha casa, campanha, aí ela perguntou se eu queria aceitar Jesus, eu aceitei, aceitei de todo meu coração e a partir desse dia minha vida começou a mudar. Igreja Universal hoje eu não quero nem ver mais, porque minha vida se transformou foi na igreja Deus é Amor. Minha libertação também.
(Fabiana, 2003).

Os casos de Joana, Fabiana e D. Elza apontam três diferentes possibilidades de insatisfação do fiel em relação ao grupo religioso a que pertence. Primeiramente podemos destacar uma impessoalidade mais forte presente nos rituais da IURD, ao menos nos templos de maior porte. Um segundo elemento diz respeito aos modelos de culto das igrejas neopentecostais. Joana reclamou de pouco espaço reservado para interações entre os correligionários no espaço-momento do ritual na IURD, Fabiana e D. Elza mostraram-se insatisfeitas com as experiências de possessão demoníaca nos cultos da IURD.

A meu ver, os casos aqui analisados fornecem muito mais informações do que os motivos pelos quais certos indivíduos ingressam, mas não permanecem na IURD – estes motivos podem ser variados. O que também pode ser percebido nestes casos é o fato de que, tendo em vista possíveis inadequações entre a ênfase ritualística da IURD e as expectativas dos indivíduos, de uma maneira ou de outra, a IURD tem sido um importante mediador da chegada dos indivíduos ao pentecostalismo. Por ser uma das mais disseminadas denominações do pentecostalismo, a IURD tem se tornado referência nos processos de chegada dos indivíduos nesta modalidade religiosa. Uma vez ingressos na IURD, os indivíduos tendem a compartilhar de certos princípios religiosos que são característicos do pentecostalismo (batismos no

Espírito Santo, nas águas, combate ao mal cotidianamente etc), podendo ser conservados, ainda que reorientados ao longo das passagens de uma denominação a outra.

Os pentecostais de igrejas independentes que seguem mais ou menos o modelo da Assembléia, por exemplo, foram os que satisfizeram as demandas de pessoas como Joana, Fabiana e D. Elza. Estas igrejas geralmente têm templos menos amplos e contam com um número menor de adeptos, o que permite uma interação ritual e um cotidiano de relações mais próximas entre seus participantes. Do ponto de vista ritual, os pentecostais do modelo Assembléia sentem e marcam a presença do Espírito Santo em suas vidas de uma maneira bastante diferente da dos neopentecostais. Diferentemente da IURD, para os pentecostais do modelo Assembléia a vitória sobre o demônio é conquistada com a experiência de santificação dos participantes no culto, impedindo a abertura para a presença do mal² – algumas vezes o fiel completa o tratamento de alguma aflição (doença ou outros problemas) com a experiência de ser preenchido pelo Espírito Santo, uma vez tendo acontecido isso, não há mais espaço para a dor em suas vidas ou em seus corpos.

Cabe demonstrar ainda um outro ponto de diferença entre estes dois modelos. Uma vez vencido o demônio nos cultos da IURD, é comum também a distribuição de objetos momentaneamente sacralizados (de tempo em tempo aparece um novo) para que o fiel possa concretizar a presença do Senhor em sua casa – ramos de plantas, anéis, fitas e outros utensílios completam a experiência da purificação ritual vivida no culto, estendendo-a ao espaço doméstico. Inclusive, dentre os estudos socio-antropológicos que abordam questões rituais relativas à IURD, é possível identificar uma quantidade de estudos que analisam ou constatarem as possibilidades de semelhança ritual entre as práticas da IURD e as religiões de matriz africana. Acredito que a relação com os objetos possa ser um dos elementos basilares desta semelhança.

² Certa feita, um pastor convidado que pregava na igreja do pastor Antônio interrompeu o discurso que fazia e afirmou para os presentes que poderia quase ver o diabo do lado de fora da janela sem conseguir entrar, o diabo tentava entrar, mas como todos estavam repletos do Espírito Santo, ele não tinha lugar. Esta frase se me mostrou muito ilustrativa do modo como a experiência ritual do pentecostalismo delimitava fronteiras simbólicas entre o bem e o mal não só nos corpos, mas também nos espaços.

Os pentecostais independentes em geral não têm um hábito ritual de simbolizar a presença do Senhor através de artefatos, mas sustentam a crença no estatuto de pessoa do Espírito Santo. Falar literalmente com Deus é considerado uma habilidade que, uma vez adquirida, indica uma maior possibilidade de que o indivíduo será (ou já foi) escolhido para a salvação entre estes pentecostais. Como tenho notado em trabalho de campo, a prática de diálogos com o Espírito Santo aparece com certa constância na narrativa dos pentecostais sobre suas experiências religiosas e cotidianas, e ganha importância quase estrutural na distinção do status individual entre os conversos.

No cotidiano dos cristãos do modelo IURD a relação com o sagrado é também mais marcadamente mediada pelas coisas (objetos ungidos, Tv, rádio etc). No caso dos cristãos de igrejas independentes, o Espírito Santo é sentido como uma pessoa de fato. Não significa que estes modelos não sofram influências um do outro. A meu ver o pentecostalismo tem se alastrado de maneira bastante acelerada no Brasil porque estes dois modelos são compatíveis com uma série de demandas (sociais, morais, espirituais) da sociedade brasileira. Do mesmo modo, estes variam entre si não em gradações, mas em tipos, o que lhes permite ter clientelas mais ou menos diferenciadas e uma possibilidade menor de o crescimento de um modelo se tornar impasse para o alastramento do outro – o que não significa que não haja trânsito de pessoas entre estas denominações.

Pelo que tenho notado nos bairros populares de Salvador, a IURD e os *independentes*, inclusive, elegeram diferentes rivais contra quem se opor com maior ênfase. A IURD elegeu as religiões de matriz africana como seu principal alvo de rejeição, esforçando-se em convencer a sociedade de que seus procedimentos rituais eram completamente diferentes dos primeiros. No caso dos pentecostais com que tenho maior proximidade, o seguimento religioso mais rejeitado é o dos Testemunhas de Jeová. Testemunhas de Jeová e pentecostais disputam entre si não só a hegemonia da clientela dos bairros populares, como também a legitimidade da interpretação da bíblia, principalmente no que diz respeito à natureza do Espírito Santo. Testemunhas de Jeová acreditam que o Espírito Santo é uma força ativa, que, ainda que vinda do sopro divino, é apenas a materialização de uma ação do

Senhor, aquilo que nos garante a vida (o espírito). Os pentecostais, por sua vez, acreditam no Espírito Santo como um mediador entre os homens e Jesus, uma entidade dotada de sentimentos e planos para a sua vida; que se entristece quando um cristão peca, sente ciúmes quando o mesmo frequenta outra religião e fica feliz quando este segue a palavra de Deus – é uma *pessoa de fato*. Essa diferença de interpretação bíblica constitui-se, dentre outros elementos, como estrutura basilar dos conflitos entre estes dois segmentos do cristianismo. A IURD aceita as mediações entre o sagrado e os homens através das coisas, mas condena a maneira com que as religiões de matriz africana o fazem. Os pentecostais que seguem o modelo da Assembléia de Deus sentem a presença física do Senhor, como a de um amigo, e condenam uma corrente cristã que não acredita que este fenômeno é possível, ou seja, que o verdadeiro Cristo pode ser percebido através de faculdades sensíveis (audição, calafrios etc.).

Um último ponto merece ser destacado nesta comparação. Sustento a hipótese de que o modelo Assembléia de Deus tem dado origem a uma maior quantidade e diversidade de igrejas independentes porque, a partir de seus próprios elementos rituais, permite o surgimento de líderes religiosos autônomos com maior facilidade. O modelo Assembléia, que geralmente é incorporado nas igrejas de menor porte, assim como a pretensão missionária, permite com maior facilidade a aquisição de status aos indivíduos justamente porque há a intenção de expandir o evangelho com a formação e emancipação de lideranças. A IURD mantém um itinerário mais rígido para o processo de ascensão de seus sacerdotes, e dispõe de mecanismos de controle do acúmulo pessoal de carisma. Um destes mecanismos é a circulação de pastores. Segundo afirmou-me uma frequentadora da IURD, um pastor desta igreja não costuma ficar mais do que dois anos à frente de um templo, logo é encaminhado para outro.

O modelo de disseminação do evangelho praticado pela Assembléia de Deus permite uma diversificação grande das denominações derivadas desta instituição, pelo menos nos bairros populares de Salvador. Faltam estatísticas mais consistentes sobre a proporção destas denominações em relação às mais conhecidas, bem como ainda são muito vagos os esforços de caracterização e compreensão destes novos empreendimentos. As possibilidades de combinação dos elementos das

denominações mais tradicionais e até mesmo de outras religiões são grandes, o que implica em uma riqueza de hibridações que qualquer esforço etnográfico minimamente sistematizado pode trazer à tona. Olhando para o interior dos bairros populares de Salvador tem sido possível perceber o surgimento das denominações mais diversas, formadas a partir de processos tão complexos quanto o seu próprio histórico de formação.

A periferia de Salvador tem assistido, em paralelo à sua complexificação, ao surgimento de um pentecostalismo ainda não devidamente explorado pela literatura acadêmica, já que muitas vezes estas igrejas são secundarizadas pelos pesquisadores que optam por lançar olhares sobre as denominações mais tradicionais. Trata-se de um pentecostalismo talvez tão periférico quanto os bairros onde surge, onde a absorção das características mais gerais da religião lhe garante ainda a caracterização como pentecostais, mas a complexidade dos processos de surgimento de cada igreja específica, bem como a sua diversificação, são fenômenos facilmente detectáveis nestas.

Capítulo 2

Campo: *Constatações e informações etnográficas e sociológicas*

1. Os bairros: situando as trajetórias

As trajetórias religiosas que selecionei para trabalhar se desdobram nos bairros de Pau da Lima e Castelo Branco, bem como em trechos de bairros circunvizinhos. Para compreendermos de maneira mais ou menos satisfatória o processo de consolidação das trajetórias de ascensão futuramente expostas, será necessário levar em consideração o bairro não só como receptáculo de formas ou resultante da concretização de relações sociais, mas também como local em que estes elementos se entrecruzam possibilitando (ou limitando) os processos interativos desenvolvidos em sua seara. Para tanto, torna-se necessária uma pequena exposição de suas principais características bem como um esboço descritivo de seu processo de formação. O que apresentarei em seguida é uma breve exposição sobre a ocupação e a formação destes bairros enquanto contexto sócio-cultural das biografias a serem analisadas. Ou seja, não tendo a pretensão de abordar todos os detalhes deste processo, ater-me-ei apenas aos elementos mais significativos para a análise a ser desenvolvida.

Pequena localização histórico-geográfica

Os bairros de Pau da Lima e Castelo Branco estão situados na periferia (subúrbio rodoviário) de Salvador e compõem junto com outros bairros desta região as ocupações mais recentes da cidade. A chegada massiva dos moradores desta região tarda de duas ou, no máximo, três gerações. Os bairros que surgiram nesta região da cidade têm geralmente um histórico de ocupação similar, onde antigas fazendas abandonadas ou desapropriadas foram, com o processo de crescimento da cidade, dando origem a ocupações irregulares que passaram paulatinamente a serem formalmente incorporadas pela prefeitura através dos órgãos responsáveis pelo manejo do uso e ocupação do solo na cidade.

A periferia de Salvador foi constituída em diferentes períodos ao longo da BR 324, que é a principal porta de entrada e saída da cidade, e no caso de bairros como Castelo Branco e Pau da Lima, tem sido esta rodovia o principal meio de ligação de tais localidades com o centro. Pau da Lima e Castelo Branco são caracterizados por possuírem uma topografia bastante acidentada e são cortados em sua extensão por morros de grandes dimensões que abrigam um conglomerado de casas desordenadas e regiões mais planas onde se pode ver ainda vestígios de um esforço por ordenamento. A história do crescimento destes bairros pode ser vista como a trajetória de uma tensão constante entre uma ocupação não planejada e as variadas, e muitas vezes catastróficas e truculentas, tentativas da administração municipal de conter ou controlar tal avanço. Ao crescimento acelerado da região podem ser tributados três fatores principais: uma onda massiva de imigração do interior do estado para as redondezas de Salvador em busca de melhores condições de vida (principalmente da região do Recôncavo baiano), à expulsão de moradores de bairros localizados no centro da cidade pela ação especulativa do Estado e de empreendimentos imobiliários, e também pelo alto índice de natalidade apresentado nesta localidade.

A onda de imigração do Recôncavo baiano para Salvador não é recente, mas podemos considerar que este processo sofreu uma intensificação nos últimos sessenta anos, o que coincide com o brusco processo de urbanização e metropolização que sofreram as principais capitais brasileiras na segunda metade do século XX. A partir da década de quarenta a metropolização de Salvador pode ser compreendida à luz de dois processos simultâneos. Por um lado, a instalação de indústrias nas proximidades da capital gerou uma demanda por mão de obra semi-especializada, como afirma Cristiane Souza:

A crise econômica agroindustrial do Estado e o investimento na industrialização da cidade e sua região metropolitana, com a implantação dos pólos industriais, trouxeram à nascente metrópole um contingente muito grande de pessoas do interior, principalmente do Recôncavo, em busca de novas possibilidades de sobrevivência. A década que se seguiu foi marcada pelas invasões de áreas desocupadas em varias partes da cidade, mobilizando milhares de pessoas em busca de resolver o problema da moradia, que se abatia sobre elas, com os custos altos dos aluguéis (2002:3).

Por outro, o intenso processo de modernização da cidade, atraiu uma grande quantidade de mão de obra não qualificada para trabalhar na construção civil, cuja quantidade abundante atenderia à demanda gerada pelas múltiplas obras públicas desenvolvidas no período e pelos empreendimentos imobiliários que desde a época reorganizavam a ocupação da cidade.

Com a ação de grandes construtoras (auxiliadas pela ação repressora do Estado baiano) uma parcela considerável da população pobre, que havia se instalado em locais estratégicos para o comércio diversificado (incluindo o imobiliário), foi expulsa ou pressionada a vender suas casas e ir morar em outras regiões do município que ainda não tinham sido alvo de olhares especulativos.

Parte dessa população foi transferida pelo Estado para conjuntos habitacionais construídos em bairros da periferia, enquanto uma outra parcela acabou por ocupar outras localidades ainda na região periférica. Estes mesmos empreendimentos atraíam, como já dito, boa parte da mão de obra não qualificada disponível constituída basicamente de migrantes do interior do estado que se alojaram nas regiões periféricas da cidade. Constituíram-se desta maneira dois tipos de imigração para a periferia de Salvador: uma onda migratória que poderíamos chamar de intramunicipal, forçada pela modernização da capital através da pressão do Estado e das empresas imobiliárias; uma outra que poderíamos caracterizar como intermunicipal, encorajada pela demanda por mão de obra para a construção civil na capital baiana. É neste contexto que são formados os bairros de Pau da Lima e Castelo Branco.

Castelo Branco se diferencia de Pau da Lima, no que diz respeito a seu processo de formação, pelo fato de que um trecho considerável de seu território foi planejado pelo Estado baiano a fim de oferecer a uma classe média baixa (formada principalmente por funcionários públicos) a oportunidade de obterem casa própria. Desta maneira, o processo de ocupação que será descrito nos parágrafos que se sucedem tem o bairro de Pau da Lima como base de ilustração, mas pode ser encontrado também tanto em Castelo Branco quanto na maioria dos bairros populares de Salvador. Para não precisar ser redundante, tomarei o processo de ocupação das encostas de Pau da Lima e Castelo Branco como similares, o

diferencial é que, no caso do primeiro bairro este processo pode ser tomado como o histórico da localidade como um todo; e, no caso do segundo, este processo diz respeito a uma parcela de seu território.

Pau da Lima

Pau da Lima é um bairro cuja ocupação tarda mais ou menos da década de sessenta. Seus moradores mais antigos afirmam que o nome atribuído ao bairro foi inspirado no fato de que este já havia sido anteriormente uma fazenda que tinha muitos pés de lima. Sua população é hegemonicamente negra (o que abarca pretos e pardos) e vem apresentando um crescimento demográfico considerável, o que lhe traz alguns problemas quanto à ocupação do espaço. A população de Pau da Lima é composta basicamente de imigrantes ou moradores que se criaram no bairro, não raro filhos de imigrantes mais antigos. Muitos não escondem sua vontade de continuar morando no bairro após constituírem família. Ainda assim é possível identificar uma nova leva de migrantes do interior e de outras localidades da cidade chegando a Pau da Lima, geralmente atraídos por projetos de instalação de estabelecimentos comerciais.

A quantidade de mercearias, armarinhos, lojas de roupas, eletrodomésticos, utilidades e futilidades presentes nas avenidas principais é impressionante. As lojas e mercadinhos são muito próximos uns dos outros, parecendo repetir a disposição espacial das residências. Muitas vezes é difícil discernir de soslaio onde termina uma loja e começa a outra. Os empreendimentos comerciais disputam os pequenos passeios com carros estacionados e pedestres, estes últimos forçados a caminhar pelas ruas devido a insuficiência de espaço físico. A principal forma de divulgação da abertura de novas lojas e promoções de queima de estoque são carros equipados com microfone e potentes caixas acústicas que circulam todo o bairro anunciando as ofertas, o que acaba por gerar muitas vezes uma poluição sonora difícil de não ser percebida aos ouvidos de alguém que esteja por perto. Alguns moradores parecem não mais se incomodarem com o barulho dos carros de som, continuam desenvolvendo suas atividades corriqueiras sem demonstrar muito incômodo aos ensurdecadores anúncios de ofertas de todo o tipo. Outros se queixam da dificuldade de estar em silêncio.

Pau da Lima faz fronteira com os bairros de Sussuarana, Mata Escura, Dom Avelar e outros, sendo que as regiões das baixadas formam algumas zonas intermitentes entre estes. O bairro possui atualmente uma infra-estrutura razoável. Por estar localizado em uma zona de passagem acaba sendo contemplado por um sistema de transporte que, em relação aos demais bairros da periferia, permite uma maior circulação entre as diversas regiões de Salvador – ainda que haja uma série de reclamações por parte dos moradores locais a respeito da demora dos ônibus e do tamanho dos trajetos. É através de Pau da Lima que muitos bairros vizinhos têm acesso à Avenida Paralela (importante trecho de conexão entre a orla marítima, a periferia e o centro de Salvador) e à Br 324; desta maneira, é possível o acesso a linhas de ônibus que não são oferecidas diretamente, mas que, vindo de outras localidades, passam por alguns trechos do bairro.

No final de linha é possível encontrar ônibus e micro-ônibus. Os micro-ônibus fazem a conexão do bairro com a orla, enquanto os ônibus ligam Pau da Lima à Estação da Lapa, à Estação da Barroquinha, ao Terminal da França e ao Nordeste de Amaralina. Por meio destas últimas é possível ter acesso a importantes regiões da cidade, como a região do Iguatemi (que leva à orla e ao centro); Baixa dos Sapateiros e Pelourinho; Centro; Cidade Baixa e outras. Há expectativas quanto à construção de uma linha de metrô (primeira da cidade) que conectará a periferia ao centro de Salvador, segundo algumas discussões e comentários, Pau da Lima terá uma estação.

Não há uma diversidade muito grande no que toca ao oferecimento de espaços públicos de socialização e lazer no bairro. Há alguns campos de futebol feitos artesanalmente e poucas quadras construídas pela prefeitura. Não há praças nem parques ou quaisquer outros espaços que permitam o encontro de pessoas na via pública. Geralmente a população dedica seu tempo livre ao alcoolismo ou à religião; em uma caminhada rápida pela Avenida Raul Gonzalez, que liga o final de linha ao largo de Pau da Lima, foram contabilizados dezessete bares e treze igrejas evangélicas de diferentes denominações, além de um centro espírita e duas Lan Houses (bastante freqüentadas). Ainda que esta quantidade de igrejas contabilizadas já nos possibilite uma percepção do quão inserido está o

pentecostalismo na periferia de Salvador, é válido salientar que o total de templos religiosos deste tipo certamente duplicaria em número se fossem contabilizadas as inúmeras casas de oração instaladas nos becos, vielas, e ruas paralelas à avenida principal.

Como o crescimento da periferia soteropolitana se deu sem uma participação efetiva da prefeitura municipal e do governo do estado, ocorreu a formação de grandes miolos urbanos formados por construções desordenadas e instaladas em locais de risco; Pau da Lima não conseguiu subverter a esta generalidade. Nas ruas principais, localizadas nas regiões planas, chamadas pelos moradores de *ruas de cima* é possível ver ainda certo ordenamento entre as construções mais recentes. Os logradouros de correio seguem uma ordem mais ou menos estável e os serviços de água, luz, esgotamento, iluminação pública e outros são oferecidos com freqüência.

Nas encostas e ladeiras dos recônditos do bairro, que não são vistos de imediato, há um contraste relevante. Nestas ruas, chamadas pelos moradores locais de *ruas de baixo ou baixadas*, a ação do Estado não é tão efetiva quanto nas ruas de cima. Há freqüentes queixas de racionamento intencional de água no bairro que afeta apenas as baixadas, há instalações de esgoto nas casas, porém a manilha principal corre a céu aberto fazendo com que matagais cresçam próximos às casas, se tornando em locais de reprodução de ratos e insetos. O controle de doenças “endêmicas” oferecido pela prefeitura em toda a região de cima muitas vezes não chega a estas localidades, assim como os serviços de ambulância e policiamento.

As diferenças de poder aquisitivo entre os moradores do bairro se refletiram na parcela territorial em que se instalaram. Nas ruas principais de Pau da Lima se concentram os principais mercadinhos, as igrejas evangélicas, os bares mais freqüentados, as lojas especializadas e as casas residenciais com melhor acabamento.



Avenida Raul Gonzalez – Pau da Lima
Cláudio Almeida (18/02/2007)

Em contraste, as ruas de baixo são estigmatizadas por serem locais muito perigosos. As casas estão sempre em estágio de construção com suas paredes sem reboco, cômodos mal acabados e arranjos estruturais improvisados.



Rua de baixo vista de uma das ruas de cima – Pau da Lima
Cláudio Roberto (18/02/2007)

Nas baixadas de Pau da Lima, onde se encontram as pessoas com menor poder aquisitivo, está localizada também a maioria dos terreiros de Candomblé. As igrejas estão localizadas, se não totalmente, em sua esmagadora maioria nas ruas de cima, enquanto os terreiros estão instalados nas ruas de baixo.

Demonstram se referem ao Candomblé localizando-os geograficamente no território do bairro. Em alguns casos a desvalorização do Candomblé pelos evangélicos de Pau da Lima reflete uma opinião que também desvaloriza a parcela do bairro em este se instalou. A título de exemplo, durante uma etapa da realização de trabalho de campo comecei a ter uma maior proximidade com uma evangélica do bairro que, além de ser uma pessoa agradável, era manicure e circulava bastante pelas ruas, o que lhe permitia conhecer muitas histórias locais. Ela costumava me contar histórias que haviam acontecido quando ou onde eu não estava presente, geralmente focadas sobre adultérios, brigas ou sobre violência policial no bairro. Certa feita, conversávamos sobre a sua trajetória religiosa e ela me disse que há alguns anos atrás fora acometida por uma grave aflição existencial. Queria saber a origem e o sentido da vida, crise esta que veio a se agravar com alguns problemas financeiros. Uma amiga sua lhe indicou um pai de santo e ela resolveu ir à sua casa em um dos dias de consulta. Avaliando a experiência por que havia passado à luz de sua concepção pentecostal, a moça me contou que, chegando lá, via apenas a imagem da derrota. Disse-me que o pai de santo era muito pobre e aparentava estar mais aflito do que ela. Depois de levar mais de meia hora descrevendo pejorativamente o terreiro, ela terminou a conversa me dizendo que *“o diabo era tão enganador que aquele pai de santo nunca conseguiu ter nada na vida, e a maior prova é que até hoje ele nunca havia conseguido sair daquela rua de baixo”*.

A dicotomia entre a rua de baixo e a rua de cima em Pau da Lima pode ser vista por alguns pentecostais locais como uma dicotomia entre lugares onde potencialmente habita o Senhor ou o inimigo. A rua de cima é o local dos mais abastados, onde as igrejas evangélicas das diferentes denominações estão localizadas, onde o “progresso” acontece – há sempre histórias de pessoas que iniciaram com uma pequena barrquinha e hoje são donos de mercados austeros na rua de cima. Em compensação, a rua de baixo é o local onde as pessoas com menor poder aquisitivo estão instaladas (ou melhor, mal-instaladas), aonde a polícia chega com desrespeito, onde o tráfico de drogas acontece com enfática freqüência, os terreiros de candomblé estão alojados, fazendo cultos a demônios e piorando ainda mais a situação local. A maldição endêmica considerada pelos pentecostais como existente nas ruas de baixo oferece elementos para uma interpretação local dos próprios princípios religiosos. Por exemplo, quando um recém convertido que morava nas

ruas de baixo consegue um emprego relativamente estável e se muda para a rua de cima ou zonas intermediárias, os seus correligionários celebram a graça alcançada com um tom um pouco mais alegre do que comemorariam outros feitos.

A história das primeiras ocupações do bairro de Pau da Lima remete a processos de imigração de uma quantidade relevante de pessoas da região do Recôncavo da Bahia. Geralmente a estratégia de imigração consistia na manutenção de uma rede de cooperação entre os membros das famílias que já haviam se instalado no bairro e os que pretendiam fazê-lo. Os mais consolidados, que já tinham casas construídas em algum terreno iam aos poucos abrindo espaço para que novos membros pudessem, em igual equivalência na cidade em busca de melhores condições de vida. Estas estratégias de cooperação entre as diferentes casas admitiam arranjos que familiares formados pela instalação temporária de um ou mais parentes mais velhos que viessem para Salvador em busca de tratamento médico ou pela circulação de jovens e adolescentes nas diferentes casas dos parentes na capital a fim de procurar melhores serviços públicos educacionais. As múltiplas possibilidades de estabelecimento de estratégias de cooperação através destas redes de casas são inesgotáveis, ou precisariam de um estudo mais aprofundado.

Muitos moradores do interior são convidados por parentes para virem morar definitivamente em Salvador, assegurados por um acordo de apoio nos primeiros anos de instalação, que são os mais difíceis. Os imigrantes geralmente construíam casas próximas às de seus parentes, o que permite um acesso mais rápido aos possíveis auxílios necessários. De início vem um ou dois irmãos, geralmente com seus cônjuges, se instalam, trazem mais um, e outro, e outro, agora é a vez do primo... E desta maneira as relações de vizinhança acabam se confundindo quase sempre com relações de parentesco. Há um modelo de família que, devido a diversas situações e sob variadas condições, acaba por se repetir na disposição imobiliária das camadas populares soteropolitanas.

Não tenho qualquer especialização em teorias urbanísticas, mas me incomodo quando alguém diz que os bairros populares são desordenados. Acho que estes

seguem uma certa ordem que não coincide com os padrões de planejamento urbano pensado pelas autoridades, mas que é constituída por arranjos estratégicos de tal maneira que é possível perceber uma regularidade nas formas de ocupação do espaço das moradias de camadas populares. É possível identificar uma diferença básica entre bairros de classe média e bairros populares em Salvador pela variação de tipo e intensidade de intervenção que o Estado fez e tem feito nestas duas localidades.

Clara Mafra (2007) observa processo similar no Rio de Janeiro. Enquanto os bairros de classe média gozam do planejamento e de uma manutenção mais efetiva por parte do Estado, nos morros as regras de ocupação do espaço seguem muito mais o ritmo das relações inter-pessoais que os vizinhos estabelecem entre si. A autora definiu através do binômio cidade planejada/cidade negociada a estes dois modelos de se relacionar com o espaço e com os outros. Esta diferenciação é possível de ser encontrada também em Salvador. Atualmente a cidade tem passado por um acelerado processo de expansão acompanhado por grandes investimentos da indústria imobiliária, principalmente nos arredores da avenida Paralela, de todos os bairros que formam o mais recente centro comercial de Salvador; e na Orla, avançando a Linha Verde em direção a Sergipe. Esta diferença cabe também para os morros de Salvador, ou melhor nas encostas. O terreno de Salvador apresenta mais predominantemente encostas que morros muito altos. Também em Salvador as relações entre os moradores orientaram a forma de ocupação do território nos bairros populares. É interessante perceber que os bairros que apresentam esta configuração de distribuição de casas têm uma história muito parecida, algo que seria interessante explorar com mais calma.

É importante notar também que estes arranjos entre as casas de parentes que permanecem no interior e as de parentes que migram para a capital não são unilaterais, ou seja, assim como muitas vezes a casa de algum parente pode servir como um importante ponto de pouso para aqueles que querem levar algum período em Salvador, assim também acontece entre aqueles que desejam ir ao interior em viagens de férias ou coisa do tipo. Em muitas vezes quando perguntei a algum informante onde ele estivera durante algum recesso ou férias mais prolongadas, a resposta geralmente apontava a casa de algum parente (geralmente tia) que morava

no interior. Esta circulação permite o desenvolvimento até mesmo de laços de pertencimento. Por exemplo, certa feita eu estava em um mercadinho na fila para comprar pão (existem mais mercadinhos que vendem pão do que padarias nestes bairros) e ouvi uma disputa entre dois jovens:

- Meu interior é melhor do que o seu.
- Nada disso, meu é melhor.
- Oxe, o São João no seu interior é ruim como a zorra.
- Vá lá pra ver
- Eu não deixo de ir pro meu interior por nada, meu filho.

Os rapazes conversavam sobre qual das cidades do interior da Bahia era mais atrativa. Apesar de nenhum deles morar de fato na cidade do interior onde comemoram os festejos juninos, esta cidade representa para eles um local importante na construção de suas identidades. É para onde eles certamente vão ter com seus tios, primos e amigos e participar de festas familiares.

O exemplo dado anteriormente mostra como as alianças entre os parentes de famílias do interior da Bahia não são rompidas com o fenômeno da imigração, estas são reorganizadas em torno de novos modelos de cooperação. Em Pau da Lima a leva de imigração do interior seguiu mais ou menos este arranjo, de tal maneira que muitas vielas do bairro, com o passar do tempo, passaram a ser ocupadas hegemonicamente por pessoas que tinham algum grau de parentesco. Com o surgimento das gerações nascidas em Pau da Lima, acompanhadas de levadas de pessoas vindas de outros locais mais ou menos entre a década de oitenta e noventa, as relações de parentesco e vizinhança foram se complexificando a tal ponto que foram surgindo conflitos entre os jovens de diferentes trechos do bairro. Muitos grupos de jovens passaram a lutar a formar gangues que defendiam violentamente a entrada de suas ruas contra moradores de outras ruas.

Ao meu ver, tais conflitos assumiam um caráter duplo. Ao mesmo tempo em que estes podem ser compreendidos como processos de construção da masculinidade através da violência, também podem ser percebidos como rituais de construção de identidades individuais e coletivas, tecendo relações de pertença aos grupos e aos

bairros. Através da delimitação de fronteiras internas, marcavam a afirmação de uma relação de pertencimento a um grupo e a uma determinada parte do bairro. O desenvolvimento do bairro se deu acompanhado de um processo paralelo de aumento da criminalidade desde o final da década de oitenta. O aumento quantitativo dos pontos de vendas de drogas e da prática de delitos no interior do bairro contribuiu decisivamente para sua estigmatização pela sociedade soteropolitana como um todo.

Pau da Lima ainda é considerado hoje um dos bairros mais violentos de Salvador. Constantemente são publicados dados coletados em pesquisas diversas que apontam este bairro como estando no ranking dos mais perigosos. Em meio a este conturbado contexto social as igrejas evangélicas se alastram com uma velocidade impressionante. A compra de antigas casas na região das ruas principais e a transformação destas em templos religiosos é um fenômeno constante no bairro. É possível encontrar igrejas de praticamente todas das principais denominações pentecostais em uma única avenida de Pau da Lima, como Assembléia de Deus, IURD, Casa da Bênção, Congregação Cristã do Brasil e outras igrejas pentecostais menos conhecidas e batistas renovadas. No final de linha do bairro um templo da Igreja Católica resiste penosamente com uma quantidade considerável de adeptos, muitos de meia idade.

É importante notar o papel das igrejas evangélicas em uma, talvez não intencional, mas efetiva, geopolítica de pacificação local, o que pode ser percebido em duas principais perspectivas. Um ponto que é inicialmente inegável é a conversão religiosa de muitos daqueles que participavam dos grupos criminosos locais. A criminalidade não foi vencida (dependeria de um processo bem mais complexo), mas muitos perigosos infratores do bairro foram convertidos – quando não presos ou exterminados. Um segundo ponto que merece ser observado neste processo é que, com o alastramento das igrejas evangélicas e as práticas de cultos durante a noite, a via pública de Pau da Lima passou a ser freqüentada por uma quantidade bem maior de pessoas, cristãos que transitavam entre as igrejas ou no caminho de ida e volta do culto para casa. Esta ocupação da via pública promoveu em certa medida um relativo constrangimento da polícia, diminuindo assim seus excessos ao menos nas avenidas principais.

O crescimento do pentecostalismo em Pau da Lima promoveu diversas transformações no bairro, como já foi salientado ao longo deste texto. Além das diversas transformações já citadas, cabe apontar uma tendência bastante interessante que tem se desenvolvido no bairro: a adaptação do comércio às novas demandas dos convertidos. Com o aumento da população evangélica no bairro, é possível perceber uma reutilização de antigos espaços comerciais para a abertura de lojas de artigos religiosos especializados e afins. Por exemplo, a regularização das uniões informais e a constituição de novas alianças matrimoniais promovidas pela moralização da sexualidade que as igrejas evangélicas têm proporcionado no bairro foi um dos fatores de surgimento de uma loja de aluguéis de vestido de noiva – bem cotados, me afirmou a dona. Outro fenômeno interessante é o aumento de filmes evangélicos nas prateleiras das locadoras de DVD e camelôs, não raro em lojas especializadas.



Locadora de filmes evangélicos – Pau da Lima. Cláudio Almeida (18/02/2007)

Uma vez tomadas as ruas de cima, as igrejas evangélicas tentam agora chegar às baixadas para levar a obra do Senhor. Num pequeno período em que estive morando no bairro em uma ladeira bem próxima de uma das principais baixadas (cerca de quatro meses) pude observar cenas pitorescas de combate travado por algumas igrejas evangélicas contra o candomblé. Como o período em que morei neste local coincidia com a época da realização das cerimônias religiosas, era comum ouvir os atabaques dos terreiros disputando os ouvidos dos moradores locais com carros de som alugados pelos evangélicos para marcar a presença do

Senhor no local. A convivência entre igrejas evangélicas de diferentes denominações, centros espíritas e terreiros de candomblé faz do bairro de Pau da Lima um campo de pesquisa bastante rico. Porém, de maneira geral, este bairro não consiste em uma realidade *sui generis*, e sim, tanto em sua história como em sua estrutura geral, um rico exemplar da atual configuração dos bairros populares de Salvador.

Um pouco sobre Castelo Branco

Castelo Branco, como já afirmei anteriormente, possui características muito similares a Pau da Lima, se inserindo no circuito dos bairros soteropolitanos cujo crescimento acelerado não pôde ser totalmente acompanhado pelas administrações municipal e estadual. O diferencial de Castelo Branco em relação a Pau da Lima é que este bairro se inseriu em um roteiro de ocupação planejada estabelecido pelo Estado baiano, que construiu prédios e vendeu lotes de terrenos para a construção de casas nas ruas principais do bairro. Castelo Branco é hoje contrastado pela diferença entre as ruas planejadas (as de cima) e as que não sofreram uma intervenção estatal desde o início de sua formação (as de baixo). O bairro é repartido em três etapas que se confundem em uma relação de continuidade, de tal maneira que o término de uma o início da subsequente podem ser distintos apenas através de critérios formais de classificação (logradouros ou pontos de referência). Estas etapas estão subdivididas em quadras e ruas identificadas e organizadas segundo a seqüência das letras do alfabeto em português.

Por estar localizado em uma região de passagem que oferece uma das mais importantes vias de acesso da maioria de seus bairros vizinhos à BR 324, Castelo Branco beneficia-se pela quantidade de ônibus e vans que oferecem deslocamento para praticamente toda a cidade. São regulares no bairro o fornecimento de água encanada, luz elétrica, correios, esgotamento sanitário, controle de pestes e outros serviços relativos à urbanização.

O bairro é equipado com postos de saúde, escolas municipais e estaduais, um posto policial (atualmente desativado), algumas clínicas médicas, odontológicas e laboratórios de exame. O comércio é ativo e relativamente bem estruturado, embora

alguns moradores reclamem da falta de diversidade dos produtos oferecidos. Nas ruas principais é possível identificar lojas de cosméticos, pequenas lojas de roupas, algumas lojas de materiais de construção, um supermercado de rede estadual, dezenas de mercadinhos e quitandas, uma loja de informática.

As casas da rua principal deste bairro têm suas fachadas bem conservadas, são pintadas com frequência, garantindo seu embelezamento por um tempo mais prolongado. Nas ruas periféricas os arranjos residenciais começam a assumir características mais diferentes e, à proporção com que avançam em direção às encostas, vão se parecendo mais com as casas em construção típicas desta área do bairro. Podemos identificar neste trecho um padrão de espacialização dos contrastes sociais entre os moradores do bairro similar ao de Pau da Lima. As casas vão se tornando mais inacabadas à medida que o final das ruas (geralmente ladeiras) se aproxima. Da mesma maneira, os acontecimentos mais violentos do bairro se dão em meio às baixadas, assim como ações mais repressoras da polícia contra seus moradores.

Mesmo com a persistência destes contrastes sociais internos ao bairro, me parece que Castelo Branco dispõe de mais equipamentos para servir a seus moradores que Pau da Lima. Neste bairro também tenho percebido uma quantidade maior de pessoas de pele clara, ainda que oriundos do interior da Bahia ou de estados vizinhos. Diferentemente de Pau da Lima, é possível ver uma quantidade majoritária de residências nas bordas das ruas principais que servem de vias de circulação de automóveis. Outro detalhe importante de diferenciação de Castelo Branco em relação a Pau da Lima diz respeito à quantidade de espaços de lazer que este bairro possui.

Além de um Centro Social Urbano, Castelo Branco conta ainda com cerca de três ou quatro praças distribuídas ao longo de suas três etapas, duas delas equipadas com parquinhos para crianças e com bancos de concreto, onde jovens – não raro em idade escolar – se encontram geralmente às sextas-feiras para consumir bebidas alcoólicas e paquerar.



Praça próxima ao Centro Social Urbano de Castelo Branco _Rua principal
Cláudio Almeida (24/07/2008)

Um dos principais pontos de similaridade entre Castelo Branco e Pau da Lima, a meu ver, diz respeito à quantidade de igrejas evangélicas de diferentes denominações presentes em todo o seu território. Da primeira à terceira etapa do bairro pude notar a presença das igrejas Batista tradicional (de caráter histórico); Batistas renovadas (pentecostalizadas); Assembléia de Deus; Casa da Bênção; Messiânica e Universal dentre outras cujos nomes não pude registrar. Castelo Branco possui uma quantidade considerável de terreiros de Candomblé em suas baixadas e, até o presente momento, não pude ter conhecimento de qualquer templo religioso deste tipo instalado nas ruas principais.

As características aqui salientadas não fazem de Castelo Branco uma antinomia organizacional de Pau da Lima. Muito pelo contrário. Este bairro vive atualmente certa fusão entre diferentes características, onde a urbanização planejada (presente majoritariamente nas ruas principais) convive com uma paisagem urbana constituída no e por um modo de organização espacial completamente diferente (no caso das ruas de baixo). Pode-se dizer que o bairro possui duas faces: por um lado, aquela estrategicamente construída para ser contemplada em sua simetria, sua organização e sua funcionalidade. Por outro, a materialização espacial da segregação social e do abandono político-administrativo.

2. Algumas outras anotações sobre o campo

Não pretendia me delongar demasiadamente na descrição ou explicação do processo de formação destes bairros, até mesmo porque este não é meu objetivo principal. Porém, gostaria de chamar a atenção para uma questão específica relativa a pontos anteriormente abordados neste capítulo.

Primeiramente, é preciso pontuar que o processo de urbanização pelo qual passou Salvador nos últimos cinquenta ou sessenta anos não pode ser percebido como um fenômeno isolado, é preciso situá-lo em um processo bem mais complexo que abarcou toda a sociedade brasileira. A formação das metrópoles regionais e o intenso fluxo migratório canalizado para os núcleos urbanos podem ser vistos como componentes de uma das mais dramáticas transformações ocorridas na sociedade brasileira na contemporaneidade. Décio Passos afirma que

O processo brasileiro de industrialização e metropolização, se olhado em relação à nossa anterioridade histórica e ao que se passou no Hemisfério Norte, deu-se de maneira convulsiva, sem tempo para as acomodações devidas, do ponto de vista econômico, demográfico, social e cultural. Parafraseando Furtado, podemos falar de um *rápido amanhecer*, quando, então, dormimos rural e acordamos metrópole (2004:4).

A noção de que a paisagem da metrópole é em última instância o signo perceptivo de um processo de urbanização geralmente vem acompanhada de uma interpretação desta última como um espaço por excelência do caos. Esta deficiência de organização não se refletiria apenas na ocupação do espaço, mas também na pulverização das relações sociais. Desta maneira, um ponto forte de distinção entre a metrópole e o meio rural seria o fato de que, enquanto neste último as pessoas estariam interligadas por laços fortes de parentesco e sentimentos de pertença à totalidade do grupo, nas primeiras a lógica da diferenciação (estabelecida pelo seu próprio processo formativo) criaria uma relação de distanciamento. Isto levou o próprio Décio Passos a conceber a metrópole como um espaço de dispersão física e simbólica.

A metrópole parece compor um grande panteão e instaurar um dissenso teológico, no qual os deuses se espalham difusamente pelo

espaço geográfico caótico, pelo espaço antropológico do não-lugar e pelo espaço virtual da mídia (2004:3).

Esta concepção não é específica do autor, mas compartilhada por uma parcela considerável dos que se lançam na tentativa de compreender o meio urbano. A constatação de que a maioria dos bairros populares surgidos durante o processo de metropolização das cidades brasileiras não foi acompanhada pelo Estado, é costumeiramente resgatada como fundamento para a afirmação de que estes bairros não possuem um modelo de organização basilar. Geralmente as moradias populares são caracterizadas como irregulares – algumas vezes este adjetivo sofisticado no estigma da desordenação. Não quero entrar nesta celeuma a fundo, pois temo desviar para outros pontos o foco da atenção que pretendo conduzir para as discussões que seguirão. Porém, é preciso afirmar que, em se tratando dos bairros aqui analisados, o termo desordenação não é completamente cabível.

Como tentei assinalar ao longo das descrições anteriormente realizadas, a ocupação dos bairros da periferia de Salvador possui sim um padrão, pois segue um modelo específico. Este modelo não é o do planejamento urbanístico proposto pelas diretrizes de uso do solo elaboradas pelo Estado, mas o da experiência das relações sociais nas quais os indivíduos estão imersos. Em outras palavras, a ordenação das habitações dos bairros populares de Salvador segue um modelo que é ao mesmo tempo prático e simbólico.

Se tomarmos em sua profundidade a idéia de uma urbanização acelerada ocorrida, como salienta a citação acima, “*sem tempo para as acomodações devidas*” (2004:4), precisaremos levar em consideração o fato de que a metrópole conserva em seu seio elementos que foram também constitutivos de uma organização que lhe é anterior, ou que surge na interface entre esta esfera e a da ruralidade.

Estou tentando encontrar uma forma de conceber este processo que prime não pela pura reprodução ou supressão de modos de relação alheios aos tipicamente urbanos, mas que tente conceber estas duas esferas organizacionais em sua complementaridade. Fenômeno este que se dá inevitavelmente em função das organizações das pessoas que compõem o urbano. Estas desenvolvem princípios de organização pautados em relações encontradas já nas organizações do campo.

Os próprios bairros periféricos soteropolitanos em si constituíram-se primeiramente como espectros de ruralidade em meio a uma metrópole crescente – ainda vejo homens andando a cavalo em alguns trechos da cidade, assim como alguns animais pastando em lugares mais recônditos. O elemento para o qual estou chamando a atenção diz respeito ao modelo de organização espacial das famílias nos bairros populares soteropolitanos. É a partir deste modelo que o bairro cresce, assumindo suas dimensões e contornos.

Nos bairros populares de Salvador o modelo de família segue geralmente uma estrutura organizacional que localiza pessoas e coisas em posições específicas de uma rede de cooperações e trocas que definem os (e/ou são definidas pelos) limites do próprio parentesco. Isto se dá de tal maneira que muitas vezes a família ultrapassa os limites da consangüinidade, incorporando outros critérios de pertença, como a consideração ou a religião (mais fortemente no caso do Candomblé). Luis Marcelin (2000) observou uma relação forte entre os modelos estruturais e simbólicos de organização das casas de famílias de bairros populares do Recôncavo baiano e dos bairros da periferia de Salvador, não raro a formação de um circuito que possibilitava a circulação de bens e pessoas de acordo com os interesses ou necessidades das partes em interação. Michel Agier (1990), por sua vez, me pareceu enxergar algo similar quando analisou a formação de redes femininas de colaboração num bairro também periférico desta cidade (Liberdade). Percepções similares podem ser encontradas na produção científica desenvolvida sobre nos ou em meio aos bairros populares da soterópolis (Hita, 2004; Woortman, 1987). Não é exagero afirmar uma relação entre os modelos de habitação popular da metrópole e do interior, principalmente do Recôncavo da Bahia. Para tanto, como á afirmado, não é preciso defender uma continuidade entre estes.

É importante levar em consideração este elemento para o desenvolvimento de algumas discussões que seguirão. Ao longo deste trabalho tentarei mostrar a maneira com a qual o pentecostalismo foi adaptando-se à realidade sociocultural da periferia de Salvador através de um diálogo com as especificidades locais. Uma destas características diz respeito ao modelo de família vigente majoritariamente nos bairros populares, mas teremos mais tempo para discutir isso. Os dois capítulos que se seguem tratam-se de uma descrição das trajetórias, tanto biográficas em geral

quanto especificamente religiosas, de Eulália e Daísa, através das quais tentarei ensaiar uma compreensão do tema aqui abordado.

Capítulo 3

Eulália

1. Período anterior à conversão

Eulália nasceu no ano de 1951 em uma fazenda na zona rural do município de Itabuna, no sul da Bahia. Lá viveu com seus pais e seus três irmãos (dois meninos e uma menina) até os nove anos de idade. Seu pai era um agricultor que havia conseguido acumular uma quantidade considerável de terras através do seu trabalho. Por não haver uma presença efetiva de órgãos públicos que garantissem a regularização da propriedade de terras e a garantia de direitos de cidadania às populações da zona rural à época, era muito comum a confecção de alianças, tratados e pactos fundados apenas na confiança mútua como garantia de legitimidade. A negociação que o pai de Eulália havia feito a fim de comprar as terras em que iria viver com sua família foi feita apenas “de boca”, como se diz no ditado. Neste período o cultivo de cacau e plantio de seringueira eram as atividades mais proeminentes no litoral sul da Bahia. Apesar de ter acesso restrito a uma série de serviços, como educação formal, assessoria jurídica e outros, a plantação de cacau e a extração de seringa para atendimento da demanda interna e externa por matéria-prima das indústrias alimentícias e de borracha, além da produção doméstica de diversos gêneros alimentícios, garantiam para a família condições bastante razoáveis de existência.

A família vivia em condições relativamente estáveis e gozava de boa reputação entre os outros moradores do local devido ao apreço que a vizinhança conferia ao pai, que colecionava amigos por possuir uma personalidade maleável. O pai de Eulália era um homem bastante visitado pelos moradores locais, que iam sempre à sua casa para conversar e, segundo afirma a pastora, não podiam sair de lá sem comer algo. A comida tinha um papel fundamental nas interações de sociabilidade entre os vizinhos e a família de Eulália, muitas vezes as pessoas iam a sua casa para ter alguma refeição com sua família enquanto tratavam de assuntos diversos.

Aos nove anos de idade um acontecimento trágico deu início a uma nova fase da vida de Eulália. Seu pai fora picado por uma cobra enquanto trabalhava na roça e, sem a medicação adequada, não resistiu ao veneno falecendo pouco tempo depois do incidente. Com a morte do pai de Eulália sua mãe viu-se sozinha para criar seus quatro filhos pequenos; analfabeta, sem outros parentes próximos que lhe dessem qualquer apoio e, portanto vulnerável, dona de algumas tarefas de terra fértil e plantada, que morava em região em que mandos e desmandos plutocráticos eram uma realidade freqüente. Não tardou para que a elite local tentasse tomar a propriedade da família. A mãe de Eulália foi expulsa por fazendeiros locais sob a alegação de que eles seriam os verdadeiros donos das terras. Chegaram a apresentar alguns papéis que afirmavam provar o que diziam e, como ela não sabia ler e também não conhecia ninguém que soubesse, foi obrigada a aceitar a reivindicação se mudando sem rumo do local.

Uma vez expulsa de suas terras, a família de Eulália passou um pequeno período morando na casa de vizinhos até que foi procurada por um casal abastado que a conhecia. Era um casal composto por uma mulher branca soteropolitana e um alemão que havia se mudado para a cidade. Eles conheciam o pai de Eulália já há algum tempo, a ponto de terem sido escolhidos para serem padrinhos do casamento. O casal possuía muitos bens, dentre os quais uma fazenda que ficava também na região rural de Itabuna. O casal não morava na fazenda, ia para o local ocasionalmente apenas para passar as férias e permitiu que a mãe de Eulália levasse seus filhos para uma casa perto da sede a fim de trabalharem como caseiros. As duas famílias tinham uma relação aparentemente bastante próxima. Cada vez em que os amigos do pai de Eulália vinham para passar férias na fazenda, traziam algum presente para ele ou seus filhos. Assim, com a ajuda ofertada pelo casal de amigos, a mãe de Eulália acalmou-se diante da possibilidade de um alívio, mas o sofrimento da família havia ganhado apenas uma nova roupagem.

Após a mãe de Eulália ter aceitado ir morar em um casebre na fazenda dos “amigos” de seu falecido marido, uma proposta lhe veio aos ouvidos. A mulher do amigo de seu marido queria levar sua filha mais velha para Salvador sob a promessa de lhe garantir educação formal. O acerto seria então que Eulália fosse para Salvador “ajudar” nas tarefas da casa e lá receber educação em um bom colégio. Triste,

porém conformada, a mãe de Eulália acabou por aceitar o acordo, deixando sua filha ir para Salvador enquanto ficava com os quatro outros filhos na fazenda. A vida da mãe de Eulália na fazenda não era boa. O casal enviava apenas ocasionalmente alguma quantidade de suprimentos para auxiliar na alimentação de sua família e na maioria das vezes a fome era uma constante. Os garotos logo tiveram que aprender a improvisar a comida cotidiana, composta geralmente de produtos de caça, pesca e plantio, ou seja, além de não serem remunerados por qualquer serviço, trabalhavam por uma quantidade de comida geralmente escassa, como afirma a pastora no trecho a seguir.

Então me levaram pra Salvador e minha mãe ficou com meus quatro irmãos tomando conta da casa do patrão. E ali por troco de alimento. Quando eles estavam lá, que eram duas vezes por ano, meus irmãos eram bem alimentados, mas no resto do ano tinham que pescar, caçar, matar tatu, teiú... Ali só plantavam mandioca, então só era farinha e caçar e pronto. E água e sal...

A vida de Eulália na capital também estava longe de ser considerada boa. Chegou na casa dos seus “patrões” ainda com nove anos e trabalhou de graça até os vinte e dois. Segundo Eulália, seus patrões moravam em uma mansão no bairro nobre da Graça e tinham uma filha de idade aproximadamente idêntica à sua, o que lhe implicou a tarefa de acompanhar a garota a todos os lugares, “auxiliando-a” no que fosse necessário. Porém, o acordo de que a garota iria estudar enquanto morava com a família do casal foi rompido assim que Eulália aprendeu a ler.

E aqui em Salvador eles me trouxeram dizendo que era pra me criar, pra botar pra estudar e isso e aquilo, mas quando eu cheguei em uma idade assim de catorze anos, eles me tiraram da escola dizendo que não tinham empregada pra formatura não. Quando alguém perguntava assim: *“Essa menina não estuda não?”* *“Não. Ela já sabe ler, assinar o nome dela, já sabe ler alguma coisa, então não precisa mais estudar não. Eu não tenho empregada pra estudo não”*.

A partir desta época as coisas ficaram mais evidentes para Eulália com sua mãe e seus irmãos trabalhando por comida na fazenda de seus patrões e ela trabalhando na casa em Salvador sem remuneração nem direito a estudar. A família dos patrões ia à fazenda onde sua mãe estava trabalhando para passar as férias a cada dois anos, mas não permitia que filha e mãe ficassem a sós por muito tempo, essa era a estratégia utilizada pelos “patrões” para evitar qualquer tipo de queixas trocadas entre os integrantes da família sobre a situação. Da mesma maneira, em Salvador, Eulália era proibida de conversar com qualquer pessoa, até mesmo os empregados da casa, para que não tivesse como fazer queixas a terceiros sobre a vida que

levava. Quando já adolescente, Eulália começou a reivindicar mais respeito para si e para sua família, porém seus ânimos eram abafados com ameaças.

Depois que eu comecei a estudar um pouquinho eu vi que eles (os irmãos) eram escravos de verdade. E eu era ameaçada por eles. “*O que é que você vai fazer aqui? Cobrar o quê? O que você fizer aqui, a gente desconta lá na sua mãe e nos seus irmãos*”. Então meu irmão mais velho só tinha um ano e alguns meses mais velho, então eu me preocupava com meus irmãos. Então eu fazia de tudo ali na casa deles, porque meus irmãos viviam lá na fazenda deles.

A função dos irmãos de Eulália era a de tomar conta da fazenda e a função de Eulália era tomar conta da casa e acompanhar a filha mais nova da família de seus patrões – uma mucama de fato. “*Eu que cuidava, administrava a casa. Governanta, escrava governanta*”. A ordem também era para que Eulália acompanhasse a filha mais nova a todo e qualquer lugar em que fosse, o que lhe garantiu uma possibilidade de angariar alguma vantagem dos lugares para onde ia. Quando a família saía de férias levava consigo Eulália como acompanhante da filha, o que a fez construir laços de amizade com diferentes pessoas. Eulália afirma que possui uma personalidade bastante temperada (algo que posso afirmar através do contato que temos) e isto lhe garantiu a simpatia de muitas pessoas, nas idas e vindas entre diversos hotéis e cidades que conheceu, Eulália fez muitos amigos. Ao mesmo tempo, devido ao fato de que a família dos patrões era muito abastada e freqüentada por pessoas oriundas da elite local, rapidamente Eulália conseguiu interagir com boa parte da elite soteropolitana, laço este que lhe será bastante útil no decorrer de sua trajetória.

Eles viajavam muito, então tinha uma vantagem porque, pra onde eles iam, eu ia junto porque eles tinham uma menina da mesma idade que eu. Então, se eles iam passar as férias no Rio de Janeiro e ficavam no melhor hotel, no melhor hotel eu também ficava, no quarto com a filha. Se iam pra festa da uva no Rio Grande do Sul, lá estava eu também. Mas não tinha liberdade nenhuma, mas sempre no avião surgia aquela piscada de olho, no hotel também... E eu sempre fui muito comunicativa, pegava amizade com as camareiras, com os hóspedes... Sempre eu fazia amizade, recebia cartas, telefonemas e isso me ajudou a sobreviver, né? Também os artistas, porque a casa deles era muito freqüentada pelos artistas porque uma irmã da esposa desse senhor que me criou era envolvida com artistas, né? Então sempre quando um chegava, ela corria logo pra me apresentar.

A adolescência de Eulália foi carregada por um afastamento físico de sua família e de qualquer um que não fosse da família dos patrões e sua situação suscitava meditações profundas sobre sua vida: Jovem migrante, vindo de uma experiência social de “proximidade” mediada por relações de vizinhança em um contexto de

agricultores em sua maioria analfabetos para o seio de uma cidade grande, de uma “Casa Grande”, convivendo com uma elite política, econômica e intelectual com costumes bastante diferentes. Mas os questionamentos que a pastora afirmava ter à época eram emudecidos pela perversidade de seus patrões. O sentimento de um vazio existencial começou a lhe tomar de assalto.

Eu não tinha assim convívio com outras pessoas, nem pra perguntar. Aquilo era da minha cabeça mesmo. Eu mesma perguntava, eu mesma respondia. Então eu não tinha confiança nas pessoas de passar aquilo e podia chegar aos ouvidos deles, entendeu? Eu tinha que pensar e responder tudo.

2. Encontrando a luz

No verão de sessenta e oito, acompanhando a família dos patrões a uma viagem à fazenda no sul da Bahia, a jovem Eulália encontra uma possibilidade de resposta para muitas questões que há muito lhe atormentavam. Já neste ano sua mãe não morava mais na propriedade dos patrões, havia se mudado para um bairro em Itabuna. Um dos irmãos de Eulália havia acumulado alguma quantia de dinheiro jogando futebol para times locais de fazendeiros, o que lhe permitiu livrar os outros irmãos e a mãe do jugo dos antigos patrões. Sua mãe saiu da casa da propriedade dos patrões, mas não quis se afastar completamente deles temendo nunca mais ver a filha, ficou então apenas trabalhando na fazenda. No verão deste ano os patrões permitiram que Eulália fosse passar dois dias na casa de sua mãe, os dois últimos dos trinta dias de férias da temporada. Ao chegar à casa da mãe em um bairro da periferia de Itabuna, Eulália soube de um grupo de evangelistas da Assembléia de Deus que estava por ali pregando a palavra do Senhor. Nesta época a Assembléia de Deus já com pouco mais de meio século de fundação (1911) havia se disseminado pela maioria das capitais e principais cidades do Brasil, ganhando agora o interior do Estado. Missionários circulavam por toda a cidade, nos espaços públicos e principalmente nos lares que os recebiam pregando com entusiasmo a palavra do Senhor.

A recepção dos “crentes” em Itabuna foi, segundo Eulália bastante polêmica. Muitos se converteram ao evangelismo com certa facilidade, porém alguns mantinham certa distância, pois os princípios religiosos da igreja feriam os costumes católicos, sendo fonte de críticas até mesmo daqueles que não eram freqüentadores assíduos (os

ditos não praticantes). Quando Eulália comentou com sua mãe sobre um convite que havia recebido de um dos missionários, a mesma lhe respondeu: *“Eu acho que você não deve ir porque esse povo come carne na sexta-feira da paixão, não crê na Virgem Maria, não crê nisso não crê naquilo, então eu acho melhor você não ir. Esse povo não tem nada a ver com Deus”*. Mas as esperanças da mãe de Eulália em manter seus filhos à distância da religião de que duvidava foram por água a baixo. A irmã de Eulália já começara a freqüentar os cultos, o que preocupava muito sua mãe. Na primeira noite em que Eulália havia chegado à casa de sua mãe, ela recebeu um pedido para ir à igreja buscar sua irmã mais nova que estava já bastante envolvida com os cultos diários. Chegando lá, Eulália ouviu parte da pregação, se interessou e permaneceu até o final do louvor. Muitas respostas lhe foram oferecidas neste momento, o que a fez se interessar ainda mais pelo que estava sendo pregado.

Eu sempre tive um desejo muito forte de conhecer a Deus porque eu questionava muita coisa. Eu questionava, eu mesma respondia e vivia naquele dilema. Então eu sempre gostei de conversar muito e esse tempo que eu vivia parada ali (na casa dos patrões) era difícil. Então eu encontrei essa pessoa que estava pregando e quando eu ouvi aquela palavra assim eu comecei a sentir vontade de ir (...). Aí eu quis conhecer mais, senti vontade de ouvir mais. Aí, na hora que terminou, eles vieram falar comigo. “Cê tá aonde?” Eu disse: “estou aqui do lado, sou filha da vizinha”. Aí ele disse: *“mais tarde eu vou passar lá”*. Aí eu disse: *“passe mesmo”*. Aí ele foi lá e a gente ficou lá conversando, eu fazendo aquelas perguntas e ele respondendo, ele fazendo aquelas perguntas e eu respondendo. E ali ele foi me dando algumas explicações.

As férias de sessenta e oito foram marcantes para Eulália. Foi neste curto período de dois dias que a jovem conseguiu encontrar algumas respostas para questões que nutria dentro de si há algum tempo, e foi também neste mesmo período em que a decisão em servir ao Senhor foi tomada. Eulália voltou para Salvador já tendo aceitado Jesus e se comprometido a se comportar como uma serva, mas devido ao fato de que se mantinha presa na casa dos patrões, não pôde freqüentar nenhuma igreja.

Eulália permaneceu como empregada na casa dos patrões até os vinte e dois anos, quando um empregado da casa revelou que estava apaixonado por ela e queria tirá-la daquela situação de qualquer maneira. O rapaz anunciou à família dos patrões o casamento e foi rechaçado de imediato. A justificativa agora era que o pretendente não estava à altura de Eulália. Mas Eulália, vendo este casamento como a única

alternativa para se livrar de uma vez da situação por que passara, resolveu aceitar a proposta e em janeiro de setenta e três oficializou sua união. Os noivos contaram com alguma quantia em dinheiro que antigos amigos dos patrões lhe haviam arranjado para iniciar a vida e foram morar de aluguel num quarto e sala no bairro de Cosme de Farias, onde permaneceram por um ano.

Depois de casada e longe da casa dos patrões, Eulália se viu finalmente livre para freqüentar cultos evangélicos, desejo que nutria desde a época em que havia aceitado Jesus. O casamento não implicou para o companheiro de Eulália uma conversão ao pentecostalismo, o mesmo permaneceu sem participar ativamente de qualquer religião. Porém, apesar de não ter conseguido converter o seu marido à religião, Eulália afirma não ter encontrado com ele quaisquer dificuldades para permanecer na religião e desenvolver seus trabalhos religiosos ao longo de sua trajetória. Igualmente, Eulália pôde criar os filhos na religião evangélica sem que encontrasse alguma resistência em casa.

3. Efetividade na fé

Uma vez estabelecidas as condições adequadas para freqüentar a religião evangélica, a tarefa de Eulália seria então encontrar uma igreja que combinasse com os princípios religiosos dos quais havia decidido compartilhar ao aceitar Jesus com missionários da Assembléia de Deus em Itabuna. Eulália percorreu algumas igrejas a fim de encontrar a ideal, até que finalmente pôde encontrar seu lugar.

Eu fui uma vez com uma menina na Igreja Batista do Sião (batista tradicional) no Campo Grande, mas eu achei diferente, até a pregação, do que eu tinha visto lá na Assembléia. Eu nunca tinha entrado num templo, não sabia que tinha essa diferença. Aí eu tomei posse, não bebi, não fumei, fiquei firme. Mas, depois que eu casei, aí foi que eu me firmei mesmo. Fui morar numa rua onde tinha igreja. Comecei a freqüentar, aí estou até hoje. (...) Era uma Igreja Batista renovada (pentecostalizada). Eles criam nos dons, como na Assembléia de Deus. Eu chegava nos lugares e perguntava em tudo aquilo que o rapaz me ensinou. Perguntava: "*Vocês crêem na cura divina, crêem que Deus fala?*". E tudo aquilo que eu perguntei eles acreditavam.

A igreja a qual Eulália se refere, Igreja Monte Hermão, cuja sede era em Paripe, estará presente em toda a sua trajetória religiosa. Em alguns momentos mais próxima e em outros mais afastada desta igreja, Eulália a terá como um importante

referencial para a sua constituição como liderança. Uma vez moradora de Cosme de Farias, Eulália passa a evangelizar nos lares, caminhava por todo o bairro a fim de levar a palavra do Senhor, trabalho este que, em conjunto com os esforços empreendidos por outras pessoas envolvidas, vai resultar na fundação de uma igreja no bairro de Brotas. Mas já neste período Eulália desenvolveu dois tipos de atividade que, segundo afirma, “ganharam muitas almas pra Cristo”, ou seja, foram estratégicos em sua combinação com a pregação propriamente dita. O primeiro trabalho diz respeito ao contato contínuo com pessoas do bairro que estavam inseridas no mundo do crime de alguma maneira. Eulália dedicava boa parte do seu tempo para ir conversar com jovens que cometiam delitos diversos e por assim fazê-lo, eram tratados no bairro com um distanciamento que era um misto de temor, respeito e discriminação. Eulália costumava ser recebida por estes jovens em suas casas onde estes se sentiam mais à vontade em demonstrar condescendência à pregação do evangelho.

Desta estratégia utilizada por Eulália, foi obtida como resultado a conversão de muitos jovens infratores de Cosme de Farias. Um segundo “trabalho” que Eulália afirma ter rendido bons resultados foi a distribuição de sopa para os mais necessitados, realizada periodicamente em alguns pontos do bairro. Toda semana Eulália arrecadava doações de alimentos com vizinhos para fazer a sopa que distribuía entre as pessoas que mais necessitavam. Ambas as atividades irão fornecer igual sucesso para Eulália em Castelo Branco, como será visto futuramente.

Um ano após a sua chegada em Cosme de Farias, Eulália consegue ajuda de uma pessoa que lhe emprestou o nome a fim de comprar uma casa no bairro de Castelo Branco, onde o Estado oferecia moradias populares com um plano de pagamento flexível. Era a oportunidade de sair do aluguel, uma dentre as muitas graças do Senhor alcançadas, reconhecida pela pastora. É no bairro de Castelo Branco que a trajetória de Eulália como uma liderança religiosa começa se desdobrar com enfática progressão e é também neste período que Eulália começa a se defrontar com as dificuldades de uma mulher se tornar uma liderança no meio pentecostal. Para melhor compreender estas experiências, assim como melhor posicionar trajetórias de outras pessoas na vida de Eulália, irei separar as experiências de Eulália por igreja.

4. A Primeira Igreja (1980 – 1987)

Eulália chegou a Castelo Branco no ano de setenta e quatro, quando tinha mais ou menos vinte e quatro anos de idade. Nesta época, o bairro ainda estava em fase de construção. Ela foi beneficiada com a aquisição de uma casa pequena que possuía um quintal, que vinte anos mais tarde virá a ser o local onde sua igreja sede será construída. Durante as visitas que lhe faço, a pastora não se cansa de repetir para mim o fato de que ela é uma das moradoras mais antigas de Castelo Branco, o que me faz afirmar sem qualquer temor que a sua trajetória religiosa acompanha a trajetória de formação do próprio bairro.

Castelo Branco, como já explicado é um bairro distante do centro de Salvador. Hoje em dia, principalmente com a construção da estação de transbordo de Pirajá, a ligação entre os bairros do complexo de Cajazeiras se tornou relativamente mais fácil. Porém, no período em que Eulália mudou-se para o bairro, a escassez de transporte era uma das principais dificuldades que o bairro apresentava. Em conversa com um morador antigo, o mesmo afirmou-me que logo no começo da formação do bairro havia apenas duas linhas de transporte circulando regularmente que ligavam Castelo Branco ao centro da cidade. Com as dificuldades de locomoção, a frequência de Eulália na filial do bairro da Carlos Gomes (centro soteropolitano) se tornou penosa. Muitos serviços demoraram em chegar a Castelo Branco, e assim também aconteceu com os religiosos. As igrejas evangélicas demoraram certo tempo para se instalarem no bairro, de tal forma que os poucos evangélicos que moravam em Castelo Branco, diante da dificuldade de transporte para ir ao centro e da ausência de templos no bairro ficaram sem opção de cultos de suas denominações.

Diante de tal dificuldade, Eulália uniu-se a seus vizinhos evangélicos adotando uma estratégia que afirmou ter sido bastante interessante em sua trajetória religiosa: a realização de cultos domésticos mistos. Os evangélicos de diferentes denominações passaram a realizar cultos conjuntos na casa de algumas pessoas específicas, entre as quais a de Eulália, como forma de superar a dificuldade de ir para o seu templo no centro da cidade. Pouco tempo depois foram instalados templos de igrejas protestantes e da Assembléia de Deus, atendendo a dois tipos bastante específicos

de clientela. Mas o abandono dos cultos domésticos pelos integrantes de diferentes denominações não significou uma dissolução total do grupo. À altura em que a formação inicialmente mista dos cultos domésticos estava sendo desmanchada por conta da “evasão”, Eulália já havia conseguido angariar a fidelidade e o compromisso de uma quantidade de vizinhas suficiente para manter a realização de suas atividades religiosas e compor um campo de absorção de fiéis para a denominação que participava.

É porque, quando eu vim pra aqui, tinha muita dificuldade de transporte e você sabe. Quando nós chegamos aqui, na minha rua tinha uma pessoa cristã, e ela era batista tradicional – não era dessa renovada. Mas, como não tinha templo, nem o dela nem o meu nem Assembléia nem nada, nós ficamos sem placa de denominação e fazia os cultos mistos, várias denominação. Então ficou na nossa casa aqui o culto fixo toda terça-feira, então os irmãos vinham e cultuavam aqui. Vamos dizer, quinta-feira era em outra casa lá na rua A (na rua direta). Aí todos nós íamos pra esta casa. Aí continuou assim até quando houve a primeira construção de um templo aqui, que foi a Presbiteriana e quem era presbiteriano foi pra sua igreja. Depois veio a Assembléia e quem era da Assembléia foi. Depois veio a Batista Tradicional... Então, depois que esse pessoal foi cada um pro seu templo, o culto renovado ficou sendo na minha casa. Aí chegou também o meu pastor. Eu mandei o meu novo endereço, ele veio fazer uma visita e oficializou o culto aqui.

A partir da oficialização do círculo de oração que estava sendo realizado em sua casa, Eulália começou a empreender um trabalho religioso de expansão junto com as pessoas que havia conseguido converter. Os trabalhos religiosos feitos pela equipe de Eulália estavam vinculados à obra da igreja Monte Hermão; em Castelo Branco, estes compreendiam tanto à pregação da palavra do Senhor quanto à distribuição de sopa entre os moradores das baixadas. Com pouco tempo o trabalho das missionárias começou a ser reconhecido no bairro, muitas pessoas estavam se convertendo através deste trabalho, algo que chegou a chamar a atenção do pastor.

Todos, todos ali trabalhando. E ali eu trabalhava meio turno e o outro turno era o tempo todo ali fazendo massa, conseguindo doações, tá entendendo, ganhando o povo pra Jesus... O povo vinha e aceitava Jesus brincando. O pastor dizia: *“Não é possível que a gente ganhe mais almas pra Jesus com o pessoal de Castelo Branco do que aqui na sede”*.

Com o desenvolvimento vertiginoso dos trabalhos, começava a surgir a demanda por um templo onde as pessoas pudessem congregar. O improvisado dos cultos nos lares começava a não ser mais suficiente para uma quantidade tão grande de pessoas. A esta altura, um homem que havia ficado cego e estava às vésperas de uma cirurgia reparatória pediu uma oração às missionárias e prometeu que, caso

seu problema fosse resolvido, doaria um terreno para a construção do templo. Dado o sucesso da operação, a promessa foi cumprida, e com a ajuda de moradores do bairro e políticos locais, o templo foi construído e a igreja foi reconhecida e emancipada pela sede. Esta havia sido a primeira igreja que Eulália ajudara a erguer em Castelo Branco, foi batizada com o nome de Lírio dos Vales.

A obra começou a prosperar, e Eulália estava cada vez mais consciente de que era necessário mais do que a evangelização para o povo do bairro. Neste período Castelo Branco já passava por um processo de intensificação de sua ocupação. As ruas da parte de cima já haviam sido ocupadas quase todas e as encostas e morros dos fundos do bairro começaram a abrigar imigrantes do interior e de outros bairros. Ruas sem asfalto, esgotos a céu aberto e falta de serviços básicos como água encanada, eletricidade, iluminação pública, controle de pestes e outros eram os elementos que compunham a paisagem deste novo trecho de Castelo Branco, ocupado por sua vez por uma população miserável que tinha sérias dificuldades para se alimentar, se vestir e até mesmo conseguir documentos. Diante deste quadro, Eulália começou a perceber que o trabalho da igreja evangélica estaria para além da mera conversão religiosa, seria necessária uma intervenção social de fato.

Eulália começou a fazer trabalhos sociais sistemáticos com o povo das *ruas de baixo*, o que lhe despertou o desejo de ver a igreja cada vez mais envolvida na tentativa de resolução dos problemas sociais. As preocupações que mantinha em tentar combater a pobreza com ações missionárias foram aos poucos se estruturando em um sistema de trabalho cooperativo cada vez mais incorporado não apenas nos trabalhos dos evangelistas individualmente, mas também como atividades que compunham a agenda da igreja.

Muitas vezes a gente sem recurso, mas conseguimos juntar aquela vaquinha ali com os irmãos e nós conseguimos tirar certidão de nascimento das crianças e dos pais. Consegui vaga na escola, botar pra estudar, e foi daí que surgiu o interesse em meu coração de abrir uma escola da igreja. Mas eu não sabia nem por onde começar porque naquela época eu não tinha esta instrução. Daí nasceu aquele desejo e com quem eu conversei me ajudou a resolver tudo pra aquela escola na primeira igreja em que eu participei. E conseguimos botar duzentos e tantos alunos indo de porta em porta. Consegui também tíquetes de leite na época. Então andei por aí tudo e Deus me ajudou, consegui apoio dos políticos e tudo e daí a obra cresceu. O povo se anima quando vê que tem comida, que tem tudo, que tem o dar aos filhos, você vai e leva uma roupa... Teve irmãs que se dedicaram a dar a sua tarde pra costurar, a gente conseguia nas lojas tecidos com os donos e a gente fazia aqueles

conjuntinhos de shortinho com camiseta; saía com uma blusinha pra dar às crianças, tudo isso, e a obra cresceu rápido.

Os trabalhos realizados pela equipe orientada por Eulália deram frutos quase imediatos. A igreja montou um sistema de distribuição de sopa e roupas, encaminhamento de pessoas a empregos através de indicação, evangelização de jovens inseridos no crime e apoio material para deixarem tal atividade, e por fim, uma escola que oferecia curso da alfabetização à oitava série. A escola funcionava com o apoio do governo do Estado, os contatos antigos que Eulália havia conseguido manter há anos foram fundamentais para a implementação do projeto. Um pedagogo e um advogado que faziam parte da igreja ajudaram na elaboração dos documentos necessários e, uma vez regularizados os papéis, a Secretaria de Educação enviou profissionais para trabalhar no empreendimento. Com os contatos que possuía entre pessoas influentes, Eulália conseguiu ser contratada pela Secretaria de Educação de Salvador para trabalhar como professora na escola em que havia ajudado a organizar, garantindo uma forma de sustento com a realização dos trabalhos que já havia iniciado. Desta maneira, possíveis choques entre suas atividades profissionais e religiosas foram praticamente reduzidos a zero. Eulália dedicava parte do seu dia às atividades da escolinha e uma outra parte às atividades de evangelização típicas do empreendimento da igreja no bairro; e como a escola pertencia à igreja, a educação das crianças do bairro tornou-se uma parte importante do trabalho religioso.

O tempo passou, a escola cresceu em contingente de alunos, a igreja cresceu em quantidade de congregacionistas, as obras sociais também seguiram o mesmo rumo, e Eulália começou a sentir dificuldade de tocar todas as atividades como líder. A combinação de todas as atividades realizadas pela igreja começou a demandar um nível de complexidade organizacional maior, o que Eulália começou a perceber na medida em que via-se com limitações técnicas para administrar os empreendimentos. Diante de suas dificuldades, Eulália pediu ao pastor da igreja onde congregava anteriormente para lhe trazer alguém que pudesse ajudar na administração de alguma parte da obra. Eulália solicitou a vinda de um pastor com maior qualificação para tomar a frente da administração da igreja, pois esta havia se tornado tão complexa que exigia um tipo de conhecimento do qual não dispunha.

Segundo me afirmou Eulália, existe um órgão chamado Convenção de Igrejas Batistas, que, como o nome em si já indica, trata de questões do interesse comum das igrejas, como códigos de ética, fundos de amparo etc. Esta convenção funciona também como uma espécie de agência para pastores recém formados. Quando uma pessoa termina o seu curso de teologia, ela fica à disposição da convenção para ir atender a alguma igreja que esteja precisando de um pastor. Passado certo período de testes, a igreja reúne-se e decide se o pastor irá permanecer ou não na administração da graça naquele templo específico. Foi justamente isso o que aconteceu em relação ao pedido de Eulália. O pastor da Igreja Monte Hermão, atendendo a seus pedidos, trouxe um pastor, que era também formado em pedagogia, para ficar à frente da administração da igreja. Porém, o desdobramento deste processo assumiu um caráter diferente do esperado. A vinda deste pastor iniciou um processo bastante doloroso na trajetória religiosa de Eulália.

À primeira vista, o pastor mostrou-se bastante solícito e interessado nos trabalhos da igreja. Sempre que podia, elogiava a ação da equipe de Eulália e dizia que aquela obra estava caminhando da maneira correta. O pastor conquistou a simpatia de boa parte da comunidade religiosa por ter uma boa performance. Como disse-me Eulália, *“ele sabia botar fogo nos cultos”*. Porém, o simples reconhecimento de suas habilidades rituais não era suficiente, o pastor novato precisava se consolidar (o que geralmente só acontece entre pastores quando estes tomam a frente de uma igreja), e via na relação de admiração que os congregacionistas mantinham com Eulália um empecilho que precisava ser superado. Para assumir definitivamente o comando, o pastor precisava que não houvesse qualquer possibilidade de contestação de sua autoridade. O método que ele utilizou foi o da conspiração. Não podia fazer qualquer afirmação sobre a personalidade ou o comportamento de Eulália, pois estes eram exemplares, mas podia alegar a incoerência de se ter uma mulher em posição de liderança na igreja.

Ele não queria a minha presença porque o povo me respeitava muito. Aí começou a pregar essa tese de que mulher é pra... (cuidar da família) Aí ele começou a procurar base bíblica e fazer estudo com o povo. E ali ele não perdeu tempo. Começou a fazer estudo direto, que eu não fazia porque não tinha esse preparo, e ia lá no quadro negro e começa a ensinar ao povo, né, explicando. Dizendo que mulher é isso e aquilo, que Deus tinha levantado a irmã Eulália só pra fazer esse trabalho, mas que mulher não tem pulso.

Tomando consciência dos conflitos iniciados, o pastor da Igreja Monte Hermão chegou a trazer um novo pastor para ficar à frente dos trabalhos em Castelo Branco, mas este pastor vinha de uma igreja batista tradicional e, apesar de ser muito ético e respeitoso, não foi aprovado pelos congregacionistas para se consolidar na igreja. O povo teve então que escolher entre um pastor antiético, porém carismático e pentecostal, e um pastor ético que tinha um comportamento ritual mais comedido, pois vinha de uma igreja batista que não era pentecostalizada. O pleito acabou favorecendo ao primeiro, pois, mesmo com todo o conflito que este pastor havia trazido para a igreja, ele havia conseguido manter a estrutura performativa dos cultos. O pastor foi então escolhido e assumiu a administração da igreja e da escola.

Depois de muitos acontecimentos a partir daí, o conflito instaurado na igreja acabou sendo resolvido com resultados positivos para o pastor. O mesmo substituiu todos os professores e coordenadores da escola (inclusive Eulália), consagrou um novo grupo de sacerdotes na igreja e isolou Eulália permitindo-a apenas ficar com as orações da noite de quarta-feira. A essa altura Eulália já tinha feito muitos contatos dentro e fora da rede de igrejas evangélicas e mantinha com isso certa autoridade entre os fiéis. Porém, com toda a manipulação do pastor, a Eulália acabou saindo da igreja que havia se empenhado em construir.

5. *A Segunda Igreja – (1988 – 1995)*

A primeira queda não foi suficiente para paralisar a missionária. Eulália passou a freqüentar com mais assiduidade a sede da Igreja Monte Hermão em Paripe e a fazer cultos em sua casa com algumas pessoas que não aceitaram a sua saída da igreja. Foram reiniciados os trabalhos de evangelização nos lares das ruas das baixadas de Castelo Branco e também a distribuição de sopas. Eulália acreditava que a obra precisava de uma orientação que a esta altura não podia dar, assim, um diácono que congregava consigo na primeira igreja veio auxiliá-la nos trabalhos. O diácono prosperou com sua tarefa e acabou ficando à frente das obras. Com um trabalho coletivo bem organizado, o grupo de dissidentes conseguiu novamente organizar uma quantidade grande de pessoas convertidas nos trabalhos de evangelização. Muitos destes recém convertidos eram trazidos para a religião a

partir de vínculos afetivos desenvolvidos com Eulália, que à época tinha mais ou menos trinta e sete anos.

Em pouco mais de um ano depois dos trabalhos reiniciados, o grupo conseguiu comprar uma pequena casa com quintal no bairro, que serviu de sede para os novos trabalhos. A igreja prosperou e cresceu em quantidade de adeptos, a esta altura Eulália já havia alcançado os seus trinta e sete anos de idade. Vendo o sucesso deste empreendimento, o pastor da igreja de Paripe resolveu emancipar a igreja e deixá-la sob a administração de Eulália. A reação a esta tentativa anunciada pelo pastor da Igreja Monte Hermão não foi bem vista por alguns freqüentadores da igreja, dentre eles o ex-diácono que havia chegado para “auxiliar na obra”. Os argumentos foram teologicamente embasados: na bíblia havia uma série de passagens que aparentemente condenavam o sacerdócio feminino, a exemplo de uma famosa passagem do apóstolo Paulo que dizia que mulheres não deveriam falar na igreja. Esta passagem era utilizada com astúcia entre os pentecostais mais conservadores. Aqueles que se opunham à presença de mulheres no pastorado interrogavam sobre como seria possível para uma mulher poder pregar, se o apóstolo as havia proibido de sequer falar na igreja.

O diácono venceu a batalha e foi consagrado pastor, definindo uma política de evangelização bastante conservadora para igreja. Seu alvo principal eram os adultos alfabetizados do bairro e que tinham algum grau de estabilidade financeira. Nesta época o Brasil assistia ao crescimento da chamada “terceira onda” do pentecostalismo, conhecida também como neopentecostalismo. Entre os princípios que diferenciariam esta nova corrente pentecostal pode ser destacada uma preocupação maior com a ascensão social como prova do alcance da graça. Na cosmologia neopentecostal, enriquecimento do fiel estaria diretamente relacionado com o seu merecimento frente a sua obediência à palavra divina. O pastor desta segunda igreja de Eulália agradou-se com a proposta neopentecostal e resolveu estabelecer uma política similar na igreja. O pastor chegou a explicitar um projeto pessoal de mudar a sede da igreja para o bairro do Iguatemi (importante centro comercial de Salvador).

Eulália permaneceu na igreja realizando seus trabalhos de evangelização e conquistando cada vez mais a confiança e a amizade das pessoas no bairro e na igreja. A esta altura, sua filha mais velha que havia completado dezesseis anos, foi enviada pela igreja de Paripe para frequentar um curso de teologia em uma escola batista localizada em João Pessoa. A filha de Eulália, Jacira, cursou teologia por três anos e meio nesta escola e, ao término do curso, foi aconselhada pela mãe a voltar para Salvador e trabalhar pela igreja como sinônimo de agradecimento.

Ao chegar a Salvador, Jacira trouxe novidades metodológicas que contrastavam com o estilo do pastor. A missionária recém chegada havia feito muitos contatos em João Pessoa, principalmente com integrantes de igrejas de outros países, o que lhe garantiu uma viagem à Europa posteriormente. Sua estratégia de evangelização tinha as crianças como principal meio de alcance dos adultos. Se para Eulália a primeira experiência de abertura de uma escolinha foi pensada como uma maneira de fazer com que a igreja viesse a suprir uma demanda social do bairro, agora Jacira vinha com a proposta de utilização deste serviço como estratégia de evangelização. A missionária abriu uma escolinha na segunda igreja e começou a realizar atividades que envolviam pais e filhos. Com este método, Jacira conseguiu um aumento vertiginoso de adeptos, trouxe jovens e crianças para uma igreja onde havia uma quantidade muito maior de homens e mulheres de meia idade. A trajetória de Jacira será mais bem apresentada futuramente, sua presença foi inserida neste texto devido ao fato de que seus trabalhos foram fundamentais nesta fase da trajetória de Eulália.

Com os contatos de Jacira, a segunda igreja começou a estabelecer conexões com igrejas evangélicas em todo o país. Mãe e filha se consolidaram como lideranças, recebendo elogios de todos que acompanharam sua trajetória. Eulália assumiu em noventa e quatro o cargo de presidente da associação de senhoras da igreja e vice-presidente nacional desta organização. A eleição foi realizada dentro da própria igreja, o que gerou uma insatisfação do pastor por ter sua esposa concorrido para o cargo e perdido. Os fiéis preferiram votar em Eulália a votar na esposa do pastor. A partir desta época, o pastor começou a tomar medidas que impediriam a formação de um bloco de poder familiar na igreja. Suspendeu algumas atividades que estavam programadas por Jacira e começou a fazer resistência às idéias que ela trazia. O

pastor acusou Jacira de desvirtuar os ensinamentos da bíblia com idéias que havia adquirido em João Pessoa, acusando-a de fazer parte de uma seita esotérica, a Nova Era. Ao final de noventa e cinco, o pastor já havia criado condições suficientes para pressionar a saída de Eulália e sua família, o que de fato aconteceu. O pastor organizou uma reunião com os membros da igreja e apresentou sua versão da situação. Contou a todos o que achava da ameaçadora presença de Eulália e sua família na igreja. Então, nesta reunião, Eulália, vendo a igreja dividida entre aqueles que a apoiavam e aqueles que se lhe opunham, resolveu abandonar a igreja. Jacira ficou bastante decepcionada com o acontecimento e resolveu se afastar da religião, enquanto Eulália resolveu recolher-se em sua casa para orar e pedir a Deus que lhe desse forças para se erguer novamente. A história de Jacira na religião evangélica não termina neste período, mas a continuidade de sua trajetória será abordada futuramente. Eulália permaneceu em sua casa por cerca de um ano, período em que saía de casa em poucas ocasiões, como ir ao médico ou à igreja de Paripe, de onde não havia se desligado.

No ano em que Eulália havia se recolhido, uma surpresa lhe veio ao encontro. Eulália conheceu através da igreja de Paripe um pastor que vinha da mesma cidade onde ela havia nascido e conhecia os seus pais. O pastor liderava uma pequena igreja com sua esposa no bairro da Boca da Mata, a Igreja Batista da Volta de Jesus, e começou a fazer visitas periódicas à casa de Eulália a fim de reintegrá-la à religião. Durante estas visitas, o pastor ensinava-lhe uma diferente interpretação da bíblia, mostrando a importância das mulheres na vida de Jesus e outros personagens narrados no livro sagrado.

Ele não tinha discriminação. Ele era aberto. Acreditava no trabalho das mulheres e começou a mostrar o contrário, provar biblicamente que as mulheres é que estiveram firmes com Jesus. Nos momentos mais difíceis de Jesus as mulheres estavam lá. Com Paulo, as mulheres estavam lá, entendeu; os cultos da Igreja Primitiva foram na casa de mulheres... E começou a mostrar tudo. Deus começou a preparar aquele pastor pra me ajudar porque eu já estava lá no fundo do poço, já estava perdendo as forças.

6. A terceira igreja (1996 até os dias atuais)

Após cerca de três meses de visitas periódicas, o pastor finalmente conseguiu convencer Eulália a congregar em sua igreja. Aos poucos Eulália foi se reintegrando

à comunidade religiosa da Igreja Batista da Volta de Jesus no bairro da Boca da Mata, no início apenas participando dos cultos, porém, logo que ficou mais íntima do pessoal da igreja, começou a retomar seus trabalhos de evangelização tanto na Boca da Mata quanto em Castelo Branco. A igreja do pastor tinha muitas mulheres que possuíam o cargo de missionária, o que lhes garantia certa autonomia na evangelização. Eulália começou a ser cogitada como uma possível evangelista da igreja devido às transformações que começou a implementar na administração da obra.

O pastor da igreja da Boca da Mata era um homem bastante carismático, que conseguia com sua evangelização conquistar muitas pessoas, porém carecia de métodos mais sofisticados na organização logística dos trabalhos, e é justamente neste ponto que a presença de Eulália na sua igreja irá trazer benefícios. Eulália havia adquirido ao longo de sua trajetória uma fórmula de eficiência para o crescimento das igrejas, fundamentada na divisão de trabalhos, ou melhor, na especialização das funções. Toda a peleja por que passou durante o período da primeira igreja se deu em torno de sua intenção de dividir tarefas. Eulália via na especialização das funções um importante artifício para a maximização do aproveitamento dos trabalhos de evangelização e estabilização da igreja e foi isso que implementou na sede da Boca da Mata.

Aquele casal que me reanimou, me reagregou, eu fui pra igreja deles. Só que lá faltavam departamentos. Então eu comecei a formar o departamento infantil... A igreja tinha tudo pra crescer, mas eles ficavam só naquele todo, não parou pra dividir os grupos, então ficava difícil pra crescer.

Com o sucesso na igreja da Boca da Mata Eulália se sentiu preparada para reiniciar a evangelização em Castelo Branco. A esta altura já havia uma diversidade de igrejas no bairro convertendo uma quantidade grande de pessoas, mas Eulália se beneficiava por ser uma das mais conhecidas lideranças do local. Resolveu começar do zero. Retomou as visitas que fazia anteriormente a sua saída da primeira igreja, evangelizou, batizou e recrutou alguns moradores do bairro para auxiliá-la nos trabalhos, reiniciou a distribuição de sopa nas ruas de baixo e passou a realizar cultos na sua casa, como já havia feito anteriormente. O pastor da igreja da Boca da Mata designou algumas pessoas para ajudar Eulália com seus trabalhos, dentre elas

a atual pastora Daísa³, que aprendeu com a irmã mais experiente algumas estratégias de evangelização e métodos de administração que futuramente irá utilizar em sua obra.

A evangelização em Castelo Branco permaneceu por um tempo vinculada à igreja da Boca da Mata, onde as pessoas que se dedicavam à obra eram consagradas com cargos diversos. Eulália evangelizava no bairro e mediava a relação dos recém convertidos com a igreja da Boca da Mata, ainda que mantivesse a realização de cultos em sua casa. Com o passar do tempo, vendo que a obra em Castelo Branco estava bastante desenvolvida, o pastor da igreja da Boca da Mata resolveu emancipar o trabalho, criando uma nova igreja no bairro. O pastor via que as irmãs em trabalho de evangelização não precisavam mais do seu apoio e resolveu estabelecer um novo templo no bairro. Para isso, o pastor consagrou Eulália e Daísa como missionárias, cargo que lhes permitia assumir uma obra independentemente, e forneceu apoio financeiro para que Eulália abrisse uma igreja em Castelo Branco. O templo foi erguido numa área da residência de Eulália e já estava pronto para ser emancipado oficialmente através de um culto feito pelo pastor. Porém, como que por uma ironia do destino, o pastor faleceu. Todo o trabalho que desempenhava na sede da Boca da Mata e nas demais filiais lhe gerou uma estafa, até que certo dia o pastor não resistiu a uma crise de hipertensão.

Com a morte do pastor da igreja da Boca da Mata a emancipação da igreja de Castelo Branco começou ser vista como algo mais urgente, pois as filiais da primeira estavam passando por uma séria crise gerada tanto pela ausência pessoal do pastor, que era muito querido, quanto por uma insuficiência de administração, pois a maioria das igrejas filiais não tinha um líder consolidado. O filho do pastor assumiu a sede das igrejas em Boca da Mata e seu cunhado (marido de uma das filhas do pastor) assumiu uma das filiais de maior porte. Os novos líderes da rede de igrejas empenharam-se em uma tentativa de criar condições para que as demais filiais não fechassem por falta de administradores da obra. A emancipação⁴ de algumas igrejas

³ A trajetória religiosa de Daísa será futuramente apresentada

⁴ Como o nome mesmo já indica, a emancipação de uma igreja consiste em tornar uma filial autônoma em relação a sua sede. Obviamente, os integrantes da filial emancipada não perdem contato com os líderes e participantes da sede nem com qualquer outra filial da rede, a autonomização não significa uma separação radical de uma igreja em relação às demais que compõem aquela rede específica. Quando uma filial é

que à altura estavam mais ou menos estabilizadas foi uma das estratégias utilizadas pelos novos pastores.

O genro do pastor falecido foi enviado para mediar o processo de autonomização da filial que Eulália havia aberto em Castelo Branco, o que exigia a escolha da pessoa que estaria à frente da obra, bem como dos assistentes. Neste processo de emancipação, que, juntando os trâmites burocráticos e cerimoniais, durou cerca de dois meses, um evangelista que participava da obra com Eulália começou a se aventar como possível líder da igreja em formação. Os integrantes da igreja ficaram abalados com a possível injustiça, alguns vinham acompanhando a trajetória de Eulália desde a primeira igreja, e muitos já haviam decidido abandonar a religião caso o evangelista assumisse como pastor da igreja. Mas o pastor da igreja da Boca da Mata estava a favor da consolidação de Eulália como líder da igreja de Castelo Branco e declarou publicamente que, caso Eulália aceitasse, sua decisão já tinha sido feita. O missionário então resolveu tentar fazer com que Eulália desistisse do cargo, mostrando-lhe a incongruência que havia em uma mulher assumir a liderança de uma igreja.

Meu irmão, esse homem se segurou porque ficou todo abalado. Aí, no dia seguinte, ele veio me perguntar: *“Venha cá, eu só quero saber se a senhora vai ter coragem de aceitar ser consagrada pastora. Porque não vai ficar um pé de pessoa aqui dentro. A senhora já viu mulher na frente de obra? Como pastora, a senhora vai casar, vai batizar, vai dar ceia, fazer tudo a este povo?”*.

autonomizada, esta assume o caráter de sede, recebendo um registro autônomo frente aos órgãos públicos e galgando a autorização para criar uma nova rede de igrejas com denominação e nomenclatura que lhe indicam pertencimento. Esta nova rede não mantém mais uma relação de submissão com a antiga, torna-se legalmente diferenciada, mantendo vínculos de cooperação com a rede que lhe deu origem, mas sem necessitar atender às suas determinações. Autonomizar uma igreja significa também torná-la livre do compromisso de realizar as mesmas campanhas que a sede e lhe enviar parte dos dízimos conseguidos. Em alguns casos, a autonomização pode ser desvantajosa para a sede, pois uma filial pode arrecadar mais recursos que ela, porém, em se tratando de igrejas de pequeno porte, na maioria dos casos, manter uma quantidade grande de filiais pode significar uma escolha mais penosa. Quando uma igreja possui muitas filiais, esta precisa contar com uma quantidade adequada de recursos financeiros e de mão-de-obra qualificada (missionários etc) para manter sua rede. Se uma igreja não dispõe dos recursos adequados para a manutenção e administração de todas as suas sucursais, a tendência é emancipar as mais desenvolvidas ou que os pastores e missionários tenham um trabalho redobrado para mantê-las. No caso de Eulália, provavelmente o pastor da Igreja Batista da Volta de Jesus acumulava muito trabalho entre suas filiais, o que deve ter contribuído fortemente para o surgimento da estafa que o vitimizara. As duas primeiras igrejas que Eulália havia ajudado a fundar em Castelo Branco foram registradas como filiais da Igreja Monte Hermão, enquanto a terceira foi inicialmente registrada como filial da Igreja Batista da Volta de Jesus. O processo de emancipação consistia justamente em fazer com que esta filial de Castelo Branco se tornasse uma igreja com caráter de sede, como já explicado.

Mas, desta vez, a tentativa do missionário de tomar a liderança das mãos de Eulália não foi bem sucedida como a de outros anteriormente. Vendo os congregacionistas todos a seu favor, tendo o novo pastor da sede da Boca da Mata anunciado a sua decisão antes mesmo de sua resposta à convocação e tendo também recebido conselhos favoráveis do pastor da Igreja Batista Monte Hermão, Eulália resolveu ficar à frente dos trabalhos como missionária. O evangelista que almejava ser pastor na igreja de Eulália tentou ainda minar a sua reputação entre os congregacionistas, mas, diante do insucesso, resolveu partir.

Aí, no dia em que eu havia preparado a minha comissão e tudo, que levei os papéis para o pastor lá, no dia em que teve a reunião de consagração, ele levantou da cadeira e disse: *“Com licença”*. E nunca mais voltou aqui. Ficou feio pra ele. *“Porque eu não vou ser liderado por mulher”*. Aí ele começou a fazer o trabalho com o pessoal da igreja: *“Vocês são loucos, vocês vão ser liderados por mulher, onde vocês viram isso na bíblia?”*. Ele saiu e iniciou um trabalho igual ao que a gente desenvolve aqui.

Três anos depois, já com mais ou menos cinqüenta anos de idade, Eulália foi consolidada como pastora desta igreja, inaugurando uma nova fase em sua trajetória como liderança. A igreja de Eulália assumiu a denominação de Batista Missionária renovada, ou seja, é uma igreja que mantém vínculos com as batistas do Brasil inteiro, mas não é tradicional, é pentecostalizada. Batizada com o nome de Igreja Batista Missionária Charisma, sugestão de Jacira, a igreja de Eulália tem hoje grande influência entre as pessoas das ruas próximas, e possui atualmente duas outras sedes em construção em bairros vizinhos. Muitas outras tentativas de homens tomarem o lugar de Eulália aconteceram após a sua consagração como pastora na Charisma.

Diante de tantas investidas contra sua liderança, Eulália conseguiu um trunfo que lhe garantiu a estabilização de sua autoridade. Atualmente na hierarquia da igreja Eulália tem como segundo pastor seu genro Élcio e como missionária, que assume o terceiro grau dos postos, Jacira, com quem Élcio se casara há alguns anos. As trajetórias de Élcio e Jacira bem como suas atuações na igreja de Eulália não serão desconsideradas, mas serão mais bem discutidas futuramente. Por enquanto é importante afirmar o quão salutar tem sido a presença destes para a manutenção da autoridade de Eulália em sua igreja, bem como para a diversificação de seus trabalhos.

A igreja de Eulália hoje possui conexões com diversas igrejas pentecostais e protestantes históricas, principalmente batistas. O laicato é dividido em grupos de crianças, jovens, mulheres e homens. Cada grupo possui suas atividades específicas e existe um dia da semana cujo tema do culto é relativo direta ou indiretamente a um dos grupos. Por exemplo, nas quartas-feiras há o culto da família, que geralmente é mais freqüentado por mulheres casadas de diferentes idades, as mulheres mais novas e/ou solteiras geralmente preferem freqüentar o culto dos jovens, que é realizado em dias de domingo pela manhã. Há nas quintas-feiras o culto da libertação, que é geralmente quando os homens aparecem com maior freqüência, assim como nas noites de domingo, que têm os cultos mais cheios. Há também momentos de interatividade destes grupos, como cursos de corte e costura para as mulheres e um famoso churrasco que os homens organizam a cada quinze dias, onde se reúnem para discutir temas bíblicos e celebrar a conversão.

- *Jacira e Élcio*

Jacira é a filha mais velha de Eulália, com quem conta para administrar boa parte das tarefas relativas à obra do Senhor atualmente. Quando Eulália foi expulsa da segunda igreja, Jacira se desencantou não apenas com o grupo religioso do qual participava, mas com a religião evangélica como um todo. Abandonando o pentecostalismo, Jacira resolveu “*viver no mundo*”, como ela mesma me falou. No período em que estava fora da igreja, Jacira viveu experiências aflitivas que a levaram a repensar seu afastamento da religião e a procurar Jesus novamente. Não irei me estender na descrição da trajetória de Jacira, mas dois acontecimentos paralelos precisam ser listados para que sua volta à religião seja compreendida. Ao sair da religião pentecostal, Jacira arranhou um emprego em uma empresa de telecomunicações e conseguiu um bom salário de maneira relativamente rápida, já que suas habilidades administrativas e o espírito de liderança lhe proporcionaram uma ascensão rápida na hierarquia interna. Imersa em uma nova rede de relações, Jacira começou a viver uma parcela do mundo à qual até então era solicitado para que ela se mantivesse afastada. Passou a beber, fumar e a sair todas as noites de final de semana para se divertir. A missionária relatou-me que costumava ter

diferentes parceiros sexuais, com quem viajava para ilhas e cidades de interior a fim de conhecer lugares que não tinha ido até então. Em uma destas viagens Jacira engravidou e, como era contra o aborto, resolveu permanecer com o seu filho. Jacira não me contou se ela conhecia o pai da criança ou se o avisou do acontecido, mas o importante é que ela resolveu ter o bebê e criá-lo sozinha. Quando estava grávida, Jacira passou a sentir intensas dores de cabeça que, segundo ela, já existiam antes da gravidez, mas foram intensificadas neste período. Após a realização de exames, Jacira descobriu que tinha desenvolvido um tumor no cérebro que lhe implicou afastamento do emprego e o gasto de todas as reservas de dinheiro em exames e tratamentos. O procedimento cirúrgico ao qual Jacira precisava ser submetida era bastante delicado, pois a cirurgia no cérebro poderia significar a perda da criança e, por sua vez, o parto com o tumor poderia implicar na perda de sua vida. Jacira penou durante meses a fim de encontrar um hospital que tivesse condições de realizar o parto e a cirurgia em tempo hábil. Em sua agonia em busca por tratamento médico, Jacira chegou a acionar programas de televisão populistas que mediam pessoas com instituições públicas e privadas a fim de resolver seus problemas. O apelo a estes programas popularizou o seu caso e foi tomado pelos integrantes da antiga igreja e por seu pai como um escândalo vergonhoso. O pai de Jacira construiu um quarto nos fundos da casa para que ela fosse morar com seu filho que estava para nascer, mas o tumor que tinha no cérebro não permitiu que a ex-missionária tivesse uma gravidez tranqüila. Jacira contou-me que conseguiu se curar do tumor de que sofria através da oração feita pela bispa Sônia Hernandez da igreja Renascer em Cristo, que, em uma das sessões de seu programa televisivo, resolveu orar para a cura dos enfermos. Tendo uma vez conseguido resolver o problema do tumor, restava o de sua gravidez, algo que acredito ter sido mais dramático que o primeiro caso. A falta de vagas nas maternidades obrigou Jacira a ter que aguardar até a primeira semana do décimo mês de gravidez para poder ser atendida. Quando foi enviada a um hospital do interior onde havia conseguido uma vaga para se tratar, Jacira foi abandonada pelo médico que lhe prometera realizar o parto, pois chegou depois de seu plantão. Era um dia de Copa do Mundo em que a seleção brasileira de futebol estava em campo e a dispersão dos funcionários do hospital com as atrações dos jogos a fez esperar mais de doze horas para ser atendida. Esta demora no atendimento lhe custou a vida da criança e quase lhe tomou a sua. Para fins de

abreviação (e denúncia, não deixa de ser) irei transcrever uma versão resumida de seu relato deste dia.

A gente corria de uma maternidade pra outra, de uma maternidade pra outra... Eu depois de ter passado por esse processo todo, aí encontro um amigo nosso. Aí ele fala assim: *“procure doutor Fulano de Tal lá em Camaçari que ele é meu amigo e ele vai fazer esse parto. Eu vou com você e a gente vai fazer esse parto. A gente vai na casa dele”*. E a gente foi. Chegou na casa desse amigo dele, ele chegou e disse que ia fazer o parto e tal, marcou o dia e tal e, antes ele disse assim: *“Se você não conseguir segurar até esse dia, (e realmente aconteceu) você pode vir que eu estou aqui no plantão, meu plantão é esse e esse e pronto”*. Aí aconteceu que já tinha passado dos nove meses, entendeu? Já tava na primeira semana depois dos nove meses, que dava mais de quarenta e duas semanas. Já era mais do que urgente, já estava em risco tanto eu como a criança, entendeu? Então eu comecei a sangrar, na madrugada eu comecei a sangrar. E minha mãe disse assim: *“Jacira, você não tem nem mais água, você tá botando é sangue”*. Aí eu liguei pra um irmão que tinha um carro pra me levar e aí o irmão veio e a gente foi lá pra Camaçari. Chega em Camaçari, o médico tava lá e me olhou. Aí: *“Ah, a senhora não precisa ficar aqui não porque eu não vou fazer a cirurgia dela agora, daqui pra de manhã cedo eu faço a cirurgia dela e depois eu ligo pra a senhora vir”* Aí pronto. Deu três horas da manhã, eu entrei com essa dor agonizante mesmo, eu já estava sentindo falta de ar. Deu quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, onze horas do dia, oito horas depois que ele veio dizer pra mim que estava saindo do plantão e quem ia ficar comigo era um estudante chamado Silvio. *“Essa equipe aqui tem um médico de plantão, mas quem vai lhe dar a assistência são eles”*. E aí, meu irmão eu fiquei. Onze horas, doze, treze catorze, quinze (três horas da tarde), quatro horas da tarde, cinco horas da tarde, seis horas da noite... Aí apareceu alguém que me viu morrendo na maca. *“Emergência!”*, só ouvia a voz de longe. Emergência! Emergência! Eu já sem força, já tava lá toda banhada de sangue (Salvador, 15/11/2007).

Neste dia Jacira passou por uma experiência de quase morte que a fez repensar seu afastamento da religião, como narra.

Eu tinha perdido muito sangue mesmo, sabe o que é? Eu tava parecendo uma indigente naquele hospital. Pessoas chegavam: *“gente, olhe a mulher aqui! Olhe a mulher aqui!”*. E por incrível que pareça, parece que só tinha eu lá pra parir. Era época da copa e tinha jogo do Brasil. Todo mundo lá voltado na copa gritando gol e aquela agonia toda e eu morrendo. Quando dá seis horas da tarde, essa mulher apareceu e tomou no meu pulso. Aí começou a chamar a emergência e eles vieram lá com a vareta. Viu que eu já estava sangrando daquele jeito e enfiou a vareta que era pra furar a bolsa, né? E a bolsa já tinha estourado há muito tempo. Aí perfurou o meu útero, entendeu? Aí foi aquela agonia toda, aquela agonia... Aí me jogaram numa outra maca, aí passei a ficar numa maca de ferro... Me levou pra lá: *“faça força!”*. Eu não tinha mais força. Mandando eu fazer força quando era pra eu ter um parto... O meu parto tinha que ser Cesário, aí botaram pra eu ter um parto natural forçado, entendeu? Foi tanto que foi um homem maior do que ele aqui (aponta para o marido) que botou o cotovelo na minha barriga e pulou pra que a criança saísse. Aí a criança saiu e naquele momento eu apaguei, eu apaguei e não vi mais nada. E eu só vi depois uma presença, né, suave. Eu vi aquele clarão. E eu me via de cima, não estava mais no meu corpo. E eu vi os médicos tirando a luva, todos viram as costas pro meu corpo e eu estava assim (torta) na maca. E a enfermeira me puxando pra botar certo na maca e a criança enrolada um pano azul, eu vi tudo isso.

Cláudio: e a criança morreu?

Morreu. Já estava morta. Desde três horas da tarde a criança estava morta dentro do meu ventre. Aí pronto. Eu estava lá de cima como se eu estivesse assim, me vendo de cima, meu corpo fora de mim, o espírito fora de mim. Eu vendo aquilo tudo, eu entrei em pânico com aquela coisa toda. Então aquela presença assim tipo um anjo, sabe? Ele disse assim pra mim: "olhe, hoje eu estou te dando a sua oportunidade e estou mudando todo o ciclo da sua vida. Hoje eu estou mudando todo o ciclo da sua vida. O que ia assim (missionária faz uma circunferência no sentido horário no ar com o dedo indicador), hoje vai assim (repetição do gesto no sentido oposto)". Falava assim, claramente comigo. E, de repente, depois de muito tempo, eu volto pro corpo. E essa enfermeira ainda estava lá segurando a minha mão. Ela era crente.

O drama vivido por Jacira foi acompanhado por apenas uma pequena parte das pessoas com que a ex-missionária tinha contato. Com a exceção do antigo correligionário que os amigos da igreja e do trabalho foram se afastando com a proporção com que o problema se agravava. Jacira contava com a ajuda permanente de apenas duas pessoas: sua mãe e um vizinho com quem crescera no bairro, Élcio.

Élcio é um dos filhos mais velhos de uma família numerosa e festeira que foi passando paulatinamente por um processo de conversão. Sua mãe iniciou a transformação religiosa do seu núcleo familiar, levando seus irmãos e seu pai consigo para a igreja. Élcio resistia, pois tinha uma vida de aventuras e farras com seus colegas de bairro. Levado por seu pai para uma das igrejas que a família freqüentava, Élcio foi constrangido no culto por seu pai a aceitar Jesus e convencido posteriormente a freqüentar a religião por um período de um mês em caráter de teste, sendo que nunca mais se afastou. Élcio já era apaixonado por Jacira há algum tempo e, vendo seu abandono por parte dos antigos amigos, foi aos poucos se aproximando e chegou a colaborar freqüentemente com Jacira nos últimos meses da gravidez. O motivo que ele apresentava em casa para tamanha dedicação a Jacira era o de que não era da vontade de Deus que se abandonasse uma irmã (mesmo afastada) em um momento tão difícil, mas todos sabiam quais eram suas motivações reais, já que ele não conseguia esconder a paixão que nutria por Jacira.

Após ter se recuperado da aflição por que havia passado, Jacira casou-se com Élcio e voltou para a religião. Como ela já tinha passado por um curso de teologia e se formado em João Pessoa, a rede religiosa em que havia se inserido a convidou para ficar à frente dos trabalhos de uma igreja que havia sido aberta no interior da

Paraíba, para onde se mudou com Élcio a fim de cumprir a missão que lhe fora dada. Após seis meses à frente dos trabalhos, Élcio foi consagrado pastor e, ao lado de Jacira, que era missionária, voltou para Salvador três anos depois para auxiliar Eulália em sua nova igreja.

- *Das estruturas da obra do Senhor*

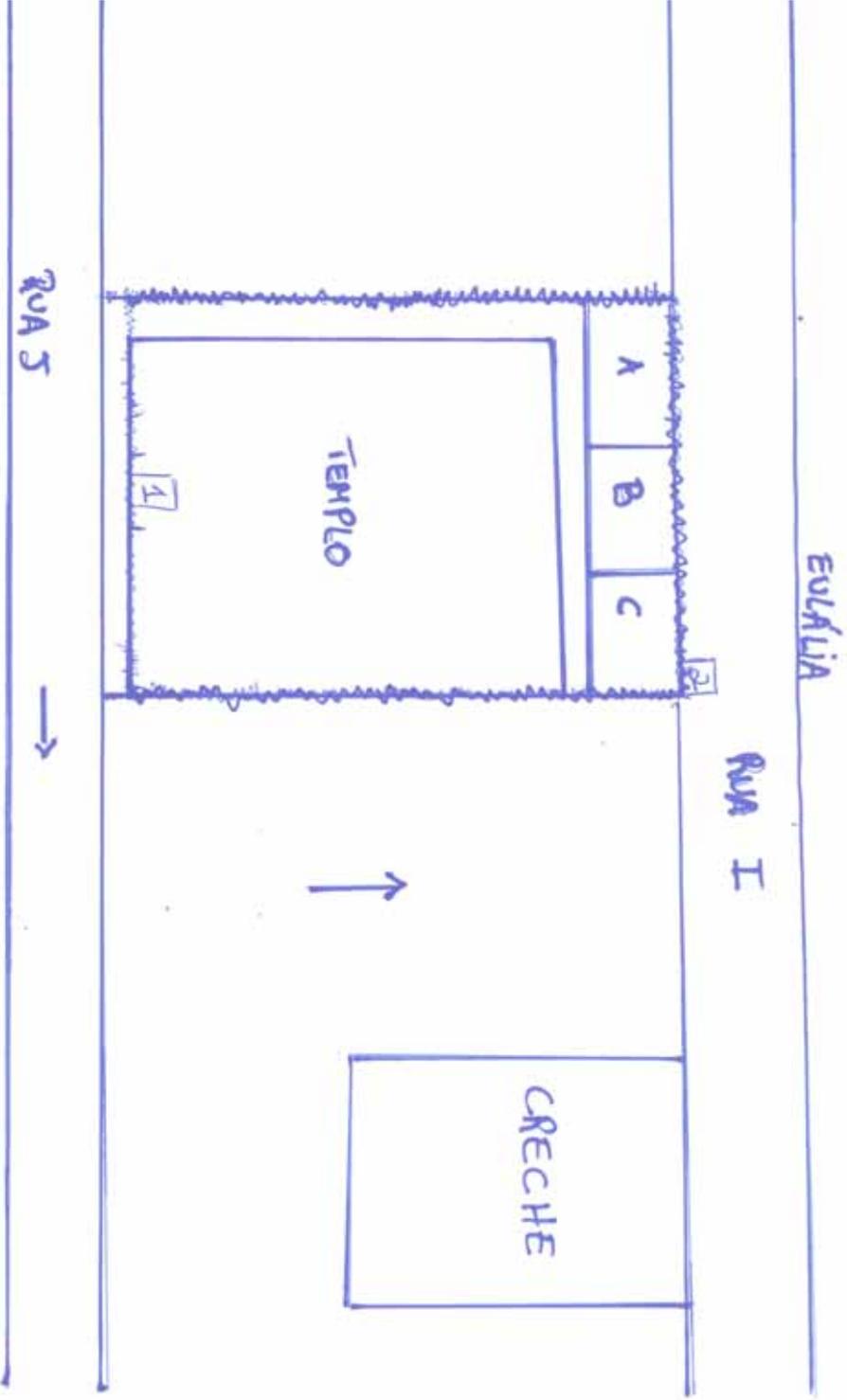
Quando Eulália chegou a Castelo Branco, comprou um terreno de mais ou menos vinte metros de comprimento por doze de largura que fazia uma ligação transversal entre duas ruas paralelas numa zona entre as baixadas e as ruas de cima do bairro. No começo as instalações foram simples, tendo Eulália construído uma casa pequena e mantido um quintal onde as crianças brincavam. Na década de noventa, quando o pastor resolveu emancipar o trabalho de Eulália, por razões certamente práticas e financeiras, foi escolhido o terreno do quintal de sua casa para ser o local onde o templo iria ser construído. Já havia no quintal de Eulália um quarto e sala que a mesma havia construído para que Jacira pudesse se instalar e este pequeno imóvel ficou sendo a sede provisória da igreja.

Hoje o templo de Eulália é bem maior do que o primeiro. O espaço que abrigava a casa da pastora e a pequena igreja foi todo ocupado por instalações que serviriam à obra. O salão tem cerca de dez metros de comprimento por seis a sete metros de largura. Há um corredor na lateral externa do templo que leva a três salas nos fundos, sendo que uma sala é da coordenação, uma outra é para aconselhamento e a terceira sala é utilizada para atividades diversas. O corredor lateral do templo leva a uma entrada para a casa da pastora, que agora foi transferida para o primeiro andar em cima do templo. O templo e a casa da pastora estão em uma relação de complementaridade, é possível atravessar de uma rua para a outra do bairro entrando pela porta principal do templo e saindo pela porta da frente da casa da pastora, algo que os familiares e os integrantes da igreja mais próximos da família fazem com freqüência.

Há uma terceira estrutura na mesma rua da casa da pastora que é fundamental para a manutenção dos trabalhos religiosos: a creche-escola. A creche-escola que Eulália mantém é um projeto vinculado à igreja e tem como objetivo a educação e

evangelização das crianças e dos pais. São admitidas crianças dos dois aos cinco anos de idade e oferecidas instruções do maternal à alfabetização. A creche é administrada por Jacira, mas quem cuida das crianças são as filhas mais novas de Eulália com o auxílio de uma professorinha que é igualmente membro da igreja. A creche foi inicialmente pensada para atender a toda a comunidade, mas de uma forma ou de outra acabou se tornando um campo de mediação entre os pais e a igreja, algo que começou como uma coincidência e acabou se tornando uma estratégia de evangelização bastante eficaz. Pretendo discutir melhor esta questão futuramente. Nos últimos dois anos, com uma parceria com a Secretaria de Educação, Eulália conseguiu instituir um curso de alfabetização para adultos, que funciona nas estruturas da creche e cujas professoras são geralmente as mesmas do período diurno.

A creche-escola, o templo e a casa de Eulália são divisões espaciais de seu trabalho religioso. A creche assim o é por ter se tornado, como já dito, um espaço de mediação entre a igreja e a comunidade; o templo assume o seu papel sendo o local onde os cultos são realizados e, por fim, a casa de Eulália não fica excluída desta relação por ser um local exposto aos frequentadores da igreja. Todos sabem onde é a sua casa e quando precisam de algum conselho ou confidenciar alguma coisa, vão até a residência da pastora, que fica a alguns passos do local onde o culto é realizado. Segue na próxima página um croqui que fiz da área compreendida entre às três estruturas mencionadas.



LEGENDA:

- (1): SENTIDO DA DECLIVIDADE DO TERRENO
- (2): PASSAGEM PARA RUA I
- (3): SALA DE ATENDIMENTO
- (4): Espaço compreensivo à casa da vizinha
- A: SECRETARIA
- B: SALA DE REUNIÃO
- C: SALA DE ACESSO À RUA I
- 1: PORTÃO P/ RUA 5

Certa feita presenciei em campo um momento em que as fronteiras entre a casa da pastora e o templo foram rompidas. Eu havia chegado ao culto por volta das 19h30min, um pouco atrasado, pois este costuma iniciar às 19:00h. Encontrei uma mulher que se mostrava bastante agitada querendo conversar com a pastora. Neste dia Eulália estava ministrando o culto e não pôde atendê-la de imediato, mesmo sabendo por um recado de Jacira que a mulher estava aflita à sua espera. Ao terminar o culto saí para o corredor para ter com o pastor Élcio e ouvi a mulher negociando com a pastora um lugar para conversarem. A mulher disse que tinha algo muito importante para conversar com ela e pediu que fossem a algum lugar onde ninguém incomodaria, sem de imediato sugerir qual seria este lugar. A pastora sugeriu que fossem à sala de aconselhamento e a mulher resistiu. A sala de aconselhamento é um lugar onde também é guardada a urna das doações e dízimos, o que significa que em algum momento alguém entraria lá para levar a urna de volta após o culto e certamente ouviria alguma coisa ou constrangeria o desabafo. A mulher recusou-se a ir à sala de aconselhamento e permaneceu calada olhando nos olhos da pastora como se estivesse esperando alguma decisão. A pastora, depois de um pequeno espaço de tempo relutando, acabou cedendo e chamando a mulher para ir à sua casa para terem a conversa. Enquanto subiam as escadas, pude ver uma feição de alívio da mulher com o fato de que a possibilidade de alguma pessoa vir à casa da pastora era menor do que a de ir à sala de aconselhamento. Ainda que alguns integrantes da igreja costumassem acessar a rua paralela à do templo através da porta de saída da casa da pastora, não o fariam sabendo que a pastora estava em sua casa em um momento de reclusão.

Capítulo 4 – Daísa

Daísa mora em Pau da Lima desde a sua infância. Seu pai tinha emprego fixo e algumas casas alugadas, o que garantia para a família boas condições de vida, morando em uma casa grande em uma das ruas de cima do bairro. Sua mãe era costureira e professora de artesanato num colégio de freiras da cidade, para onde a levava consigo a fim de lhe ensinar a profissão. A pastora afirma que os primeiros anos de sua infância foram bastante agradáveis, pois, apesar de terem muitos filhos, seus pais tinham condições de lhes oferecer algum conforto com suas economias. Daísa foi criada em uma família de religiosidade mista, seus pais freqüentavam candomblé e sessões de mesa branca e seu avô materno, com quem era mais apegada, tinha um terreiro de candomblé em Santo Amaro no Recôncavo da Bahia.

Embora fosse neta de sacerdote do candomblé e filha de participantes de mesa branca, foi na religião católica que teve seus primeiros ensinamentos religiosos. Sua mãe trabalhava como professora de corte e costura e artesanato com algumas freiras imigrantes da Itália e costumava levar a filha consigo para acompanhá-la e aprender o ofício – onde Daísa passou a receber ensinamentos bíblicos das freiras.

Daísa identifica o final de seus onze anos de idade como o período em que sua vida passou a ser marcada por uma série de aflições, foi neste período que sua mãe adoeceu e permaneceu na cama convalescente por mais de um ano devido a um câncer no útero, chegando à morte aos trinta anos de idade. Com a enfermidade e a morte da mãe de Daísa, seu pai teve muitas despesas, ocasionando perda de poder aquisitivo, posteriormente agravada devido às relações de seu pai com outras mulheres. Apesar de ter tido muitas namoradas, o pai de Daísa não se casou novamente porque não queria que ninguém cuidasse dos seus filhos. Daísa é a única mulher dos 14 filhos do casal. Era a Segunda mais velha entre eles, por isso teve que assumir as responsabilidades da casa e ajudar o pai na criação dos irmãos.

Quando a mãe de Daísa adoeceu, as freiras italianas com quem trabalhava assumiram a responsabilidade de criá-la. Daísa permaneceu então sob os cuidados das freiras até os 21 anos de idade. Neste período cuidava da casa e dos irmãos, trabalhava e estudava até a noite com as freiras. Parou de estudar no primeiro ano do segundo grau devido a problemas financeiros. A ministra começou a trabalhar com 14 anos, ensinando alfabetização a um grupo de crianças na Igreja. Aos 16 anos ensinava datilografia e mecanografia na escolinha da igreja e no Centro Social Urbano do bairro.

Freqüentava a Igreja Católica. Fui criada como freira praticamente. Quando... Minha mãe trabalhava com freiras, era professora de corte, costura e artesanato. Quando ela adoeceu, ela me entregou pra essas freiras, freiras italianas. Algumas ainda moram aqui. Outras foram embora. Elas assumiram a responsabilidade. Aí eu cuidava da casa, estudava com elas, no colégio delas. Vinha pra casa, cuidava da casa, cuidava de tudo, retornava, ficava com elas, só à noite que vinha. Mas ficava o tempo todo com elas, até quando acabei de fazer 21 anos.

Depois dos vinte e um anos de idade Daísa passa a desenvolver uma série de atividades profissionais que desembocaram no início de sua carreira como auxiliar de enfermagem, quando conheceu o homem que futuramente se tornaria o seu marido. Na época em que Daísa começou a estreitar laços com seu então colega de trabalho, o rapaz estava obcecado pela idéia de cometer suicídio, pois não aceitava o fato de que sua noiva havia falecido de uma crise asmática. Daísa afirmou-me que não tinha planos de casamento com o seu colega de trabalho, mas pressionada pelo rapaz (que ameaçava se suicidar em caso de abandono) e pelos parentes dele, Daísa acaba por casar-se, dando início a uma trajetória de sofrimentos articulada a sua experiência conjugal e familiar.

O pai, os tios e os irmãos de Daísa reprovaram seu casamento, deixando-a isolada em sua nova vida conjugal. Nove meses após o casamento nasceu sua filha mais velha, e três anos mais tarde os três filhos mais novos começaram a surgir. Daísa afirma que sua vida conjugal havia começado a apresentar problemas a partir do segundo ano de convivência com o seu marido, que havia se tornado alcoólatra e costumava provocar tumultos ao chegar em casa; seus problemas conjugais eram agravados por uma situação financeira instável por que passava. A pastora lembra

que nesta época chegou a morar de favor na casa de alguns vizinhos por certo período de tempo diante da dificuldade de pagar aluguel.

Depois que eu casei eu tive uma vida mais difícil do que antes. Meu esposo bebia muito, não queria voltar pra casa. Tive problemas muito sérios, não tinha casa pra morar, já tinha filhos tinha dois sobrinhos... E a minha vida tava cada dia pior.

Sua vida fora marcada por situações de conturbação compostas pelos surtos suicidas de seu marido, por inúmeras dificuldades financeiras que tinha e pela dificuldade de superar seus problemas e por uma série de problemas de saúde que contribuía para tornar sua vida ainda mais difícil.

1. Em busca de cura

Em meio a este contexto Daísa começou a despertar uma mediunidade que acreditava ser herança de família, já que seus pais e avós freqüentavam religiões mediúnicas. Daísa tinha visões de imagens de pessoas mortas, além de ouvir ruídos próximos sem que ninguém estivesse por perto, o que lhe fez cogitar a possibilidade de estar sendo atormentada por algum (ns) espírito(s) malévolo(s).

Fiquei muito tempo vendo coisas dentro de casa sem ter nada, vendo gente dentro de casa sem ter ninguém, via panela destampada sem ter ninguém, via bicho na parede, saia, tirava, não tinha bicho nenhum escorrendo, sem ter ninguém, aí ficou todo mundo dizendo que eu tava maluca, que não sei o quê...

Daísa tinha também sonhos constantes com sua mãe durante muito tempo depois de sua morte, o que lhe deixava aflita e assustada, já nesta época ela tentava encontrar em diferentes religiões uma fonte de alívio para suas aflições. Sabendo de tais acontecimentos, uma vizinha sua tratou de atribuir um significado religioso a sua aflição: aconselhou a procura de um centro espírita por acreditar que Daísa tinha uma mediunidade afluada. Daísa chegou a freqüentar um Centro Espírita, onde teve suas primeiras experiências mediúnicas.

Depois que minha mãe faleceu, muito tempo depois, eu sonhava muito com minha mãe. Eu ficava atormentada. Aí uma senhora perto de minha casa disse que era porque eu era média, que não sei o que, que eu precisava fazer isso, fazer aquilo, e eu fui algumas vezes. Fui algumas vezes, mas fiquei com medo, não gostei, não gostei.

Seu contato com a religião espírita não foi muito longo, desde pequena tinha medo das entidades com que seus pais e seu avô lidavam, e a formação católica que conseguira com as freiras que lhe haviam instruído não a permitiam que esta aceitasse os espíritos incorporados como entidades benévolas.

Eu tentei até a visitar o centro espírita... Cheguei até a visitar, mas nunca tive simpatia, descobri algumas mentiras. Porque quando a gente tá assim procura socorro de todas as formas, todos os meios. E, depois que minha mãe faleceu, muito tempo depois eu sonhava muito por minha mãe. Eu ficava atormentada. Aí uma senhora perto de minha casa disse que era porque eu era média, que não sei o que, que eu precisava fazer isso, fazer aquilo e eu fui algumas vezes. Fui algumas vezes, mas fiquei com medo, não gostei, não gostei.

A passagem pelo Espiritismo foi marcada por certa dubiedade para ela no que diz respeito à tentativa de amenizar suas aflições. Ao mesmo tempo em que Daísa poderia ter certo alívio ao atribuir uma significação para os sonhos que a afligiam, a idéia de estar em uma estrutura religiosa que administra possessões espirituais a deixava ainda mais assustada. Além do mais, Daísa acreditava que a presença dos espíritos na sua vida havia trazido maiores danos do que a simples suspeita de ser médium. Sua tia, que também freqüentava o Espiritismo, passou a incorporar um espírito que dizia ser o de sua mãe, fato este que a levou a ter problemas de vários tipos, como acredita Daísa. *“Minha tia ficou maluca... a casa dela pegou fogo sem ninguém dentro de casa”*.

2. Encontrando a redenção

Apesar de ter escolhido recorrer ao tratamento religioso do Espiritismo, Daísa tinha acesso a outras estruturas religiosas. O catolicismo já lhe era conhecido há certo tempo, desde a sua formação primária, quando trabalhava com freiras missionárias. O evangelismo pentecostal ganhara espaço cada vez mais considerável no bairro em que morava à época, de tal maneira que o acesso aos elementos de significação desta mais recente modalidade de cristianismo não foi difícil. Diante da insatisfação frente às diferentes tentativas de resolução de suas aflições em outras religiões, Daísa resolveu recorrer a uma vizinha que já era convertida ao pentecostalismo dando início a um contato mais próximo com esta modalidade religiosa. Daísa pediu à sua vizinha que realizasse orações em sua casa visando abençoá-la e expulsar possíveis influências malignas de sua família.

Aí um dia saí chorando, encontrei uma senhora que morava no fundo da casa do padre e era crente. Ela louvava, e aquele louvor... E eu me sentia bem com o louvor. Aí um dia eu encontrei ela já casada já alguns tempos. Aí chamei ela, aí disse assim: vá lá em casa fazer uma oração. Aí contei a ela o que tava passando. Ela veio dois dias depois com um grupo de crentes, e nesse dia quando eles começaram a fazer as orações lá em casa, na cozinha deu um impacto muito forte como se estivesse estourando alguma coisa. E eu tinha uma dor de cabeça. Os médicos não descobriam o que era. Depois disso aí eu fui ficando melhor, com a oração, fazia oração na minha casa, comecei a evangelizar. E eu passei um tempo com vergonha por causa das freiras que me criaram, não queria que elas ficassem decepcionadas comigo.

Daísa mantinha-se fora da religião evangélica, mas recorria a seus serviços constantemente. Com o tempo, novos problemas de saúde e com a família surgiram, fazendo com que a mesma recorresse cada vez mais às orações pentecostais. Neste período, alguns programas de rádio e televisão foram importantes na atração de Daísa ao pentecostalismo.

Ai eu peguei uma enfermidade nos ossos que não agüentava nem me vestir os meninos que me vestiam. Ai eu fiquei aflita, com muita dor, eu tinha muita dor mesmo, meu marido bebendo, a situação difícil, sem trabalhar sem nada. Ai um dia eu liguei o rádio, tarde da noite, num programa que tem, evangélico, e quem estava fazendo essa pregação era um pastor que se chama Divaldinho Bento, não sei se vocês já ouviram falar, no ministério lá na Liberdade, ai eu ouvi. E aquela oração que tava lá do outro lado era condizente com o que eu tava passando, ai eu comecei a chorar e pedia a Deus que tivesse misericórdia de mim nesse dia, ai eu disse: *“Jesus, eu quero que o senhor seja o meu salvador que mude a minha vida, e dali em diante eu já estou mudando”* Ai eu saí, contei pra uma, uma cunhada minha a em que eu estava, como eu tava me sentindo.

Daísa tentou pôr fim ao sofrimento por que passava com os súbitos de violência de seu marido alcoólatra, mas nesta época já estava próxima demais do pentecostalismo e foi dissuadida pouco tempo antes de sair de casa. O divórcio é considerado comportamento que contribui para a degradação moral dos indivíduos na medida em que expõe à possibilidade da variação dos parceiros, a prática de divórcios é facilmente associada à promiscuidade. Daísa mostra como a solução que havia tomado para resolver o problema da sua infelicidade no casamento foi tratada na igreja.

Arranjei casa, comprei moveis, comprei pano, mas ai já era crente e fiquei assim querendo ouvir uma resposta de Deus mesmo, mas não queria que, que não queria ouvir uma resposta assim de alguém que me conhecesse, que conhecesse a situação porque eu sei que Deus fala, mas quando é alguém que conhece a gente não quer acreditar né. Fui pra umas igrejas fora ai através da bíblia mesmo eu ouvi umas respostas, ai eu disse assim: mas Deus como é que to numa situação dessa e o senhor diz que é pra aquietar e saber que o senhor é Deus. Ai depois eu conversei com uma pastora, por sinal, ela... Na igreja, e ela me disse que Deus não era a favor do divorcio, na bíblia fala disso, que a palavra de Deus diz você ama seu pai e sua mãe,

mas a sua mulher só se separa após a morte. Deus é poderoso pra mudar a situação, eu não queria saber de conversa. Aí um dia eu fui no culto e disse assim: olha Deus hoje eu quero que o senhor fale comigo porque eu preciso te ouvir. Ai entrei numa igreja ai passei, o pastor tava lá dando um culto de ensinamento da bíblia. Ai quando terminou, ai mandou todo mundo sentar, continuou com o estudo, ai na hora de sair eu disse assim: Deus eu to saindo daqui da maneira que entrei porque o senhor não me deu a resposta e eu vou embora. Ai quando eu tava na porta da igreja aí o pastor disse assim. A senhora vem aqui, por favor, que eu vou fazer uma oração pra senhora, ai eu disse: Etá, é agora que Deus vai falar comigo. Ai foi quando eu cheguei lá ele disse assim Manda te dizer o senhor que a senhora aquiete-se e saiba que ele é Deus, salmo 46:10;

Ai eu peguei, fiquei assim quieta: mas Deus eu tô numa desta, o Senhor torna a mandar eu ficar quieta, a é assim mesmo ai ele disse e manda te dizer mais: se a senhora quiser a senhora vai fazer sozinha, porque Deus não esta neste negocio. Ai eu disse, pronto, agora que eu tenho que ficar quieta. Ai vim e fiquei em casa, agüentando mesmo as conseqüências, mas foi por poucos dias, logo depois no dia que eu pretendia ... Eu já tinha tido uma reunião com a minha família, uma reunião com a família dele e uma reunião com os meus filhos, pra explicar que eu ia embora só ele que não sabia e já tinha conversado com o meu pastor, ai ele disse assim, meu pastor também disse que não era a favor, ai eu fiquei quieta, mas eu disse: Eu vou fazer sim, eu não quero saber mais nunca de casamento na minha vida, eu vou viver a minha vida com os meus filhos. Ai no dia que eu tava com tudo pra separar, foi num dia que veio um grupo de irmãos de outros ministérios na minha casa, que era o aniversário do meu casamento, no dia em que eu estava fazendo oito anos de casada, ai vieram e fizeram uma festa. Ai naquela festa, louvando, orando, ai ele chorou, choro, pediu perdão, me abraçou pronto acabou a confusão, de lá pra cá o Senhor mudou, Deus mudou totalmente o quadro.

O caso relatado por Daísa é bastante enriquecedor na medida em que nos permite tecer uma análise a respeito, ao mesmo tempo, de uma potencial fonte de transformação e um limite em possíveis mudanças na esfera familiar. O caso narra a tentativa da pastora de se separar de seu marido, que era alcoólatra e violento com seus filhos. No afã da tentativa de separação, uma revelação divina fez o pastor a proibir de ir adiante, chegando mesmo a envolver outras pessoas da comunidade religiosa no processo. A própria religião, que lhe permitiu angariar segurança, tanto emocional quanto material para a separação, a impediu que saísse de casa. Ao mesmo tempo, segundo narra a pastora, a obra do Senhor manteve unida a sua família mudando o comportamento de seu marido.

Ao saber que Daísa começava a se aproximar da religião pentecostal, uma cunhada próxima a convidou para a inauguração da Igreja Batista da Volta de Jesus, onde Daísa resolveu converter-se.

Conversei com uma cunhada minha e a gente era como irmãos e ela disse assim: “Vai inaugurar uma igreja ali hoje de crente, você quer ir?” Aí eu disse: “Quero ir” Era uma barraquinha, eu comecei a fazer gozação da barraquinha eu nunca tinha visto uma igreja

de crente assim, aqui só tinha três igrejas de crente na época, e ali Era uma barraquinha, com uma porta dessas que bota uma forqueirinha assim como se tivesse duas partes, uma porta que abre pra baixo, tipo uma janelinha, tipo uma barraquinha, assim do interior, ai eu disse assim parece uma barraquinha de vender cachaça e fiquei rindo. Mas ali foi uma criança deste tamanhinho assim, um menino e hoje ela é uma missionária e ela começou a louvar um hino e aquele hino deus falava no meu coração, ai eu comecei a chorar, chorar, chorar...

Após a conversão de Daísa algumas sessões de purificação de sua casa, a mediunidade de Daísa passou a ser manifestada também com um contato com o Espírito Santo. Durante uma conversa com sua filha, sente a presença divina e recebe uma mensagem especial.

Um dia minha filha foi pro colégio eu fiquei em casa chorando, fiquei catando feijão e falei assim: "Deus, eu quero que o senhor mude a minha vida, que eu não agüento viver, não desse jeito". Naquela hora meu marido pegou meus dois meninos e saiu. A minha menina caçula estava com minha cunhada em Boca da Mata. E a minha menina mais velha estava no colégio eu comecei falando com Deus, assim sozinha e eu ouvi naquela hora como se uma voz falasse comigo ai eu fiquei quieta, pensei que tava maluca ai quando minha filha chegou do colégio, me sentei assim na cama eu já não tinha colchão, já não tinha maiôs nada, uma tábua sim ela disse assim: "Mãe dizem que o mundo vai se acabar no ano 2000, não vai dar tempo eu me formar, porque eu quero estudar tanto, nessa vida tão difícil". Ai eu disse assim: "É, filhinha". Eu ouvi como se uma voz como se dissesse assim: "*Jesus esta voltando e o que você esta fazendo pra isso?*", aí eu repeti pra ela, só que aquela voz voltou e disse assim para mim assim, "*Não é pra ela que eu estou falando, estou falando com você porque ela é criança*". Ai eu larguei ela assim ai eu ouvi assim no quarto, sentei na porta da cozinha olhei para os céus e comecei a falar com Deus e a chorar ai eu ouvi assim: eu estou com os olhos vedados para que não te vejas como minha filha ai eu abri o evangelho, o novo testamento, e no novo testamento falava sobre isso. Eu comecei a chorar e disse: "*Deus tenha misericórdia de mim, eu quero ser sua filha, eu quero ser sua filha Deus, eu quero ser sua filha*" E comecei assim, falando sozinha e chorando, falando sozinha e chorando, ai eu ouvi novamente uma voz assim: "*O senhor, é, já perdoou seus pecados e já retirou a ira contra ti*".

Daísa afirma ter alcançado vitórias em período muito curto após a sua conversão. Seu primeiro ganho foi um emprego, o que lhe ajudou na lida com os problemas materiais que lhe acometiam.

Quando eu aceitei Jesus com dois meses depois Deus abriu uma porta de emprego pra mim, três meses depois Deus usou uma pessoa pra me dar um cheque em branco pra eu comprar material e construir a minha casa pra eu ir pagando a ele como eu pudesse e assim Deus foi abençoando, abençoando e eu permaneci no evangelho até hoje estou assim para a glória de Deus e reconhecendo hoje o que era tudo aquilo que a conhecia porque na verdade, eu não sei que religião vocês são, mas eu tô dizendo o meu conceito bíblico.

Já pertencendo a uma igreja no bairro da Boca da Mata, Daísa passa por um outro importante momento de sua experiência religiosa.

Antes de deitar eu lia um versículo da bíblia e nessa época eu, era, é, era uma época que estava passando se passando por muitas coisas e eu conversava com Deus, conversava, e a casa onde eu trabalhava era de uma pessoa assim muito católica e ela não gostava também de crente. Eu trabalhava e cuidava da mãe dela, o quarto da mãe dela era como se fosse um consultório médico, era tudo ali era fisioterapeuta, enfermeira, médico tudo ali. E eu tava no plantão, ai quando foi na hora do meu descanso, duas horas da manhã, eu liguei o rádio nesse pastor que lhe falei Durvadinho Bento e fiquei dormindo, oh, deitada e ouvindo ai peguei no sono. Aí quando eu acordei era três horas da manhã, falando em línguas, falando em línguas, eu mesmo não entendi, a mulher disse que eu tava maluca e entrei no, no, no banheiro e fiquei ali, e meu Deus o que é isso, o que é isso, e ai o Senhor foi me tomando, me ensinando, pronto, aí dali pra aqui comecei a falar em línguas.

Depois de ter manifestado o dom de falar em línguas, Daísa resolveu se dedicar com maior afinco aos trabalhos religiosos. Nesta época, a então missionária foi enviada pela igreja para auxiliar nos trabalhos da pastora Eulália em Castelo Branco, neste mesmo período intensificou um trabalho de evangelização que vinha realizando em Pau da Lima desde a sua conversão – suas estratégias de inserção no bairro eram bastante similares ao modelo que Eulália havia adotado. Daísa iniciou um círculo de oração realizado toda quinta-feira na sua casa com sua filha mais velha e sua sobrinha. Aos poucos o círculo de oração foi recebendo adesões por parte da vizinhança. As adesões à religião eram conseguidas por Daísa mais entre os vizinhos que entre os familiares. Apenas a filha mais velha aceitou converter-se à religião, permanecendo sua filha mais nova, seus dois filhos e seu marido sem se converter. Este fato trouxe alguma dificuldade para Daísa, uma vez que as pessoas que ela evangelizava e que sabiam que sua família não tinha aderido à religião por inteiro, questionavam sua eficácia como líder. Muitos indagavam Daísa a fim de saber de que maneira ela iria conseguir converter e manter na religião a comunidade do bairro uma vez não tendo conseguido converter a sua própria família.

3. Tornando-se uma liderança

O círculo de oração que Daísa ministrava era vinculado à Igreja Batista da Volta de Jesus, assim como o círculo de orações que Eulália organizou – o que deu origem à terceira igreja. Com o crescimento do círculo de orações, Daísa começou a ser mais conhecida no bairro de Pau da Lima, o que lhe permitiu ter uma inserção maior na rede evangélica local não mais apenas como cliente, mas agora também como especialista. Daísa começou a ser chamada pelas suas vizinhas para fazer orações

nas casas de parentes, amigos e vizinhos mais antigos. Daísa era convidada para dar testemunhos e ministrar cultos nas igrejas de Pau da Lima e bairros adjacentes. Depois de dois anos que o círculo de oração foi iniciado, as ruas, becos e vielas do bairro já tinha oferecido uma quantidade de adeptos suficiente para que uma igreja fosse erguida. Daísa refere o início de sua trajetória como liderança religiosa de fato um período em que realizou três tarefas que a consolidaram detentora de habilidades e competências dos procedimentos religiosos entre os seus pares.

A primeira prova de Daísa consistiu em exorcizar uma garota que os vizinhos consideravam estar possessa pelo demônio. Segundo me afirmou Daísa, a menina era filha de uma mulher que freqüentava o candomblé e recebia santos. A garota havia herdado a mediunidade da mãe, que a esta altura tentava sair da religião. A garota começou a incorporar algumas entidades em casa e na rua, sua mãe, na tentativa de cessar as incorporações espirituais da filha, levou-a a diferentes lugares no bairro. A garota havia sido tratada no Espiritismo e na Igreja Universal, ambos não tiveram êxito. Em um dia de realização das orações do círculo, Daísa foi chamada pelos moradores para tentar acalmar a criança, que se comportava de maneira demasiado agressiva.

Aqui tem uma criança que morava na rua da igrejinha, menor assim com oito anos ela passou duas vezes endemoniada, aqui direto, aqui numa casa, eu sei que levaram essa criança para o psicólogo, levaram pro sanatório, levaram pra tantas coisas. Ai meu sobrinho disse assim: Minha tia uma menina pequeninha, magrinha, a senhora precisa ver. Mas eu não acreditei muito não, eu nunca tinha visto uma cena assim. Aí, quando foi no outro dia de tarde, ai veio uma pessoa, veio um rapaz, chamar uma pessoa crente aqui pra ir fazer uma oração que a menina tava endemoniada desde o dia anterior, aí o pessoal veio me chamar. Na verdade eu nem queria ir, tava construindo a igreja. Aí, depois eu fui lá. Uma menina deste tamanho assim, a pessoa orava o demônio saia e depois entrava um pior ainda. Um bocado de gente adulto pra segurar a menina, não tinha força, essa criança levou dois meses nessa situação, dois meses. Levou pro espiritismo, levou pro Candomblé, levou pra um bocado de coisa e nada essa menina, assim em crise e os hospitais não recebia, um pastor trouxe ela pra essa casa aqui, essa casa que eu morei de favor ai ficou ai e orando e a família dele, naquela coisa A rua cheia de gente ninguém dormia, noite e dia, porque ela urrava parecendo um cavalo rinchando. Ficava ai quando foi dentro do circulo de oração ele trouxe ela aqui de manhã ai ele tava orando, e ela tava assim normal, uma senhora sentou de um lado, a outra senhora sentou do outro e eu tava no púlpito pregando ai ela começou a jogar as cadeiras pra cima e a gritar ai veio o pessoal pra cima dela pra pegar, eu disse: *“não, deixe ela solta, porque o diabo é igual a cachorro vira lata, quanto mais as pessoas ficam em cima mais ele fica fazendo patacoada.”* Aí começamos a orar, orar, orar, a menina

caiu lá, quando reagiu, reagiu bem, pela glória de Deus hoje é evangélica, congrega na igreja deste pastor⁵.

Ter auxiliado na realização de um exorcismo trouxe para Daísa novas demandas por parte da comunidade religiosa à qual pertencia. A utilização de sua vida para a realização da obra do Espírito Santo começou a ser reconhecida entre os irmãos. Paulatinamente Daísa saía da posição de simples serva do Senhor e passou para se tornar uma referência entre seus irmãos. Um último acontecimento põe esta solicitação como uma necessidade efetiva. Atendendo a repetitivos pedidos feitos pelos seus irmãos para que orasse por uma mulher que sofria de mal de Parkinson, Daísa acabou por livrar a mulher de sua enfermidade, como a mesma relata.

Ela teve mal de Parkinson, estava desenganada pelos médicos, e teve crise ai quando foi um dia, veio a filha me chamar pra ir lá fazer uma oração, eu não queria ir, eu tinha medo, na verdade, né, porque não ma achava capaz ai não queria, mas eles vieram três vezes me chamar, nós fomos lá orar, quando chegou lá, ai... Essa mulher ta morrendo, ai fiquei, Jesus e agora o que é que eu faço aqui, Jesus, o seu nome tem que ser glorificado, ai fiz uma oração assim, mas eu fiz, mesmo porque tinha que fazer alguma coisa, mas sem nem saber como era que fazia, ai pra glória de Deus essa criatura ela começou reagindo, reagindo, reagindo, ai quando ela reagiu, nesse dia ela aceitou a Jesus e mais dez pessoas dentro da casa dela. E ela quando teve essa crise ela já tava alguns meses doente e não pegava nada que o que ela pegava caia da mão. E ela Voltou a pegar tudo, a andar normal a falar, não ficava mais tremendo.

Depois desta segunda vitória, Daísa tornou-se ainda mais respeitada entre seus clientes, que a esta altura já tinham o projeto de uma igreja em mente há algum tempo.

Ela ficou curada, então dez pessoas aceitaram a igreja, ai ficava exigindo a igreja, e vinha pra minha casa. Ai um dia minha pastora veio, e quando ela veio me visitar, veio ver o pessoal, as pessoas vieram atrás dela dizendo que queria uma igreja, aí alugamos, um pontinho aqui, uma casinha aqui em cima, ai fizemos a igreja ai, depois não tive como pagar. Tive muita dificuldade na época. (...), aí ficou sendo na minha casa, não eu não fiquei como pastora não, eu fiquei como missionária. Depois o pastor não pôde mais assumir, o rapaz também ficou doente, ai eu assumi como missionária, hoje também eles não querem outra pessoa.

Neste período o pastor da Igreja Batista da Volta de Jesus havia falecido e a igreja passava por dificuldades. A igreja possuía muitas filiais nos bairros adjacentes a

⁵ É importante aqui notar a diferença entre a técnica de exorcismo utilizada por Daísa e o pastor que ela auxiliava. Diferentemente de um modelo de exorcismo típico da IURD, em que o pastor confronta-se de maneira direta com o espírito maligno, subjugando-o e derrotando-o, a técnica empregada no caso consistiu muito mais em evocar o Senhor para que viesse a preencher com a Sua presença o espaço em que a batalha se havia se travado.

Boca da Mata e o pastor era uma liderança que, apesar de ser bastante flexível com os irmãos, havia centralizado toda administração em torno de si. Quando o pastor faleceu muitas filiais entraram em crise e algumas fecharam. O missionário da igreja havia profetizado que o filho do pastor, de vinte e cinco anos, iria assumir a liderança dos irmãos após a morte de seu pai; e assim aconteceu. O filho do pastor ficou com a liderança da igreja e seu cunhado, genro do pastor ficou como presbítero (espécie de vice-pastor). Quando a mulher do pastor falecido foi visitar o círculo de oração de Daísa, foi recebida com um pedido de abertura de uma filial. Daísa queria permanecer como missionária no bairro vinculada a esta nova igreja, mas foi selecionada para ficar à frente dos trabalhos. Neste processo, dois elementos foram considerados por Daísa como influentes: o fato de que o novo pastor não tinha condições de assumir mais uma filial e também uma pressão por parte das moradoras convertidas de que Daísa ficasse à frente dos trabalhos.

Quando a pastora da Igreja Batista da Volta de Jesus foi recebida com o pedido de abertura de uma filial, a mesma primeiramente impôs como condição que o espaço a ser alugado para a igreja deveria ter o pagamento da primeira parcela do aluguel negociado para trinta dias após a ocupação, sob a alegação de não dispor dos recursos necessários para o pagamento imediato. Daísa e suas correligionárias conseguiram o espaço com tais características. Ao chamar o filho do pastor para que estivesse à frente da obra naquela igreja, o mesmo alegou que não tinha condições e escolheu Daísa para ocupar tal posição diante do fato de que a mesma já realizava tal função há algum tempo nos círculos de oração. Os moradores, por sua vez, disseram que prefeririam Daísa a um outro pastor, pois já estavam acostumados com ela. Assim, depois de uma série de negociações entre as igrejas, Daísa assume a liderança desta filial como missionária. Inicialmente a igreja foi instaurada em uma casa alugada, porém, por conta das despesas, a igreja foi transferida para um espaço que anteriormente correspondia à sala da casa de Daísa. Toda a casa de Daísa, na verdade, foi modificada em função da necessidade de constituição do templo. A família construiu uma instalação residencial provisória aos fundos do terreno, que era o quintal da casa, para tornar as instalações da igreja melhores. A antiga casa de Daísa foi dividida entre o templo e a sala da escolinha que foi fundada como parte da obra do Senhor. Cinco anos depois Daísa é consagrada como pastora na igreja de Eulália.

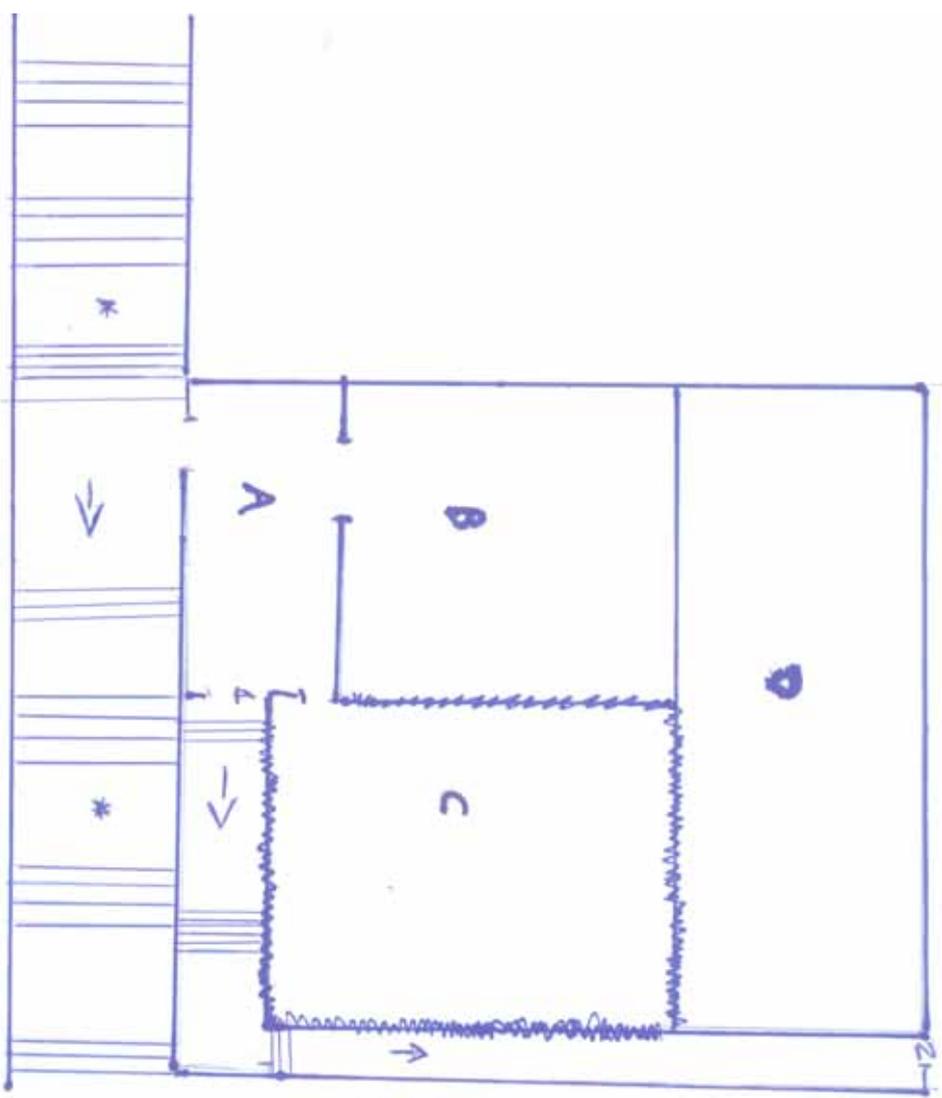
4. *A igreja*

A igreja Batista Missionária Jesus é Vida está localizada em uma rua próxima do final de linha do bairro de Pau da Lima, onde é possível perceber alguns problemas estruturais encontrados na maioria das áreas mais distantes das avenidas principais do bairro. O templo fica no início de uma escadaria que dá acesso a regiões mais afastadas das mercearias, bares, igrejas e outros estabelecimentos que atendem a população local. É dito por muitos membros da igreja da pastora e de sua família que o fim desta escadaria coincide com um dos principais pontos de venda de drogas do bairro, fato este que por sinal tem sido motivo de preocupações por parte dos mesmos. Logo no início da escadaria é possível perceber uma pequena vala para onde é canalizada a céu aberto toda a água que escorre na rua. A rua conta com serviços de água encanada, energia elétrica e telefonia, ainda que eu tenha ouvido queixas sobre a péssima qualidade dos serviços prestados.

O templo em si é modesto, consiste em uma sala de aproximadamente quatro metros de largura por seis ou sete de comprimento – as medidas aqui dadas são aproximações oriundas apenas de observações feitas. As paredes do templo são rebocadas, massadas e pintadas, de onde brotam dois ventiladores de tamanho médio ou grande que ajudam na circulação do ar, já que o espaço conta apenas com duas janelas pequenas que auxiliam na ventilação e permitem a visão parcial da paisagem de um dos morros pertencentes ao bairro. O chão do templo é “de piso de lajota”, como chamam os próprios freqüentadores, instalado pelo marido e pelo filho da ministra há cerca de dois anos. Além dos necessários púlpito e cadeiras (tanto para os sacerdotes quanto para os demais freqüentadores), uma mesa de madeira clara auxilia na decoração; enquanto isso, uma caixa de som onde é plugado o microfone dos eventuais oradores ambienta as reuniões na companhia de uma guitarra, um contrabaixo e um teclado quase nunca usados devido à falta de músicos. O teto do salão é de laje batida e há planos de ser utilizado para ampliação do templo ou instalação de eventual residência de um dos membros da família da pastora.

Na parede lateral direita do templo há uma porta que o conecta com uma pequena sala onde funciona a creche da igreja. Do outro lado, além da salinha onde funciona a creche encontram-se um banheiro (que serve durante o dia às crianças e à noite aos fiéis) e um tipo de dispensa, onde são guardados materiais da creche e da igreja. O pequeno templo e a creche dividem o portão principal de entrada com a própria casa da pastora, que, é válido salientar, foi reinstalada no terreno dos fundos para ceder espaço aos dois estabelecimentos anteriores. Assim como no caso de Eulália, inseri na página seguinte um croqui feito para indicar a forma de ocupação do espaço por estas três estruturas físicas.

DAÍSA



LEGENDA:

- (↑): SENTIDO DA RUA DO TERRENO
- (N): ESCADARIA
- (A): RUA PRINCIPAL
- (B): TERÇO
- (C): CRECHE
- (D): CASA DA PASTORA
- (Δ): BECO DE ACESSO ÀS CASAS
- (2): PORTÃO DE ACESSO AO QUINTAL
- (*) : ESPAÇO COMPARTILHADO À CARGA DE UMA DAS FILHAS DA PASTORA
- (*) : RUA PRINCIPAL

A igreja de Daísa está localizada em uma zona intermediária entre as ruas de cima e as de baixo do bairro de Pau da Lima. Geralmente seu laicato é formado por vizinhos de bairro mais próximos que, com o advento da obra do Senhor, tornaram-se amigos e passaram a freqüentar inclusive a sua casa. Há uma maioria notável de mulheres que geralmente são mães ou avós, algumas três ou quatro compõem o grupo das moças, enquanto uns cinco homens formam o grupo masculino da igreja. Desses últimos, três ocupam cargos de evangelista e diácono da igreja, o que implica a realização de um intermédio entre o público e o privado.

Em se tratando da quantidade de freqüentadores da igreja de Daísa, diria que há uma considerável alternância. Alguns adeptos são mais assíduos, esses a pastora trata rapidamente de assegurar a sua freqüência com a consolidação em cargos da igreja – geralmente obreira. Aliás, a quantidade de obreiros e evangelistas tem aumentado relativamente depois que a ministra tornou-se pastora, talvez por uma necessidade operacional das obras que tem planejado efetivar ou até mesmo devido ao fato de que o próprio laicato tem aumentado de número e se diversificado. Alguns outros freqüentadores têm uma trajetória muito mais marcada por afastamentos e retornos, esses geralmente são excluídos de momentos mais íntimos onde são discutidos problemas internos da igreja ou quando são elaborados os calendários de atividades religiosas.

Muitos filhos dos adeptos da igreja da pastora Daísa freqüentam sua casa e brincam com seus netos, além de serem alunos de sua creche. Um informante disse-me vagamente que a mesma, apesar de ser pobre, não deixa de ser “ajudada pelo Senhor” porque costuma ajudar muitas pessoas de várias maneiras, inclusive com ajuda material. A pastora agora termina um curso de magistério que foi obrigada a cursar porque a creche precisava de um representante oficial que tivesse ao menos este título – suponho que este seja o início de uma jornada em busca de recursos estatais.

A rede de relações da pastora Daísa está bastante vinculada a sua rede de contatos religiosos. Suas amigas mais próximas são coincidentemente Eulália e

Jacira, que compõem o elo mais forte de suas relações com outras igrejas. Daísa conheceu Eulália quando ambas congregavam em uma igreja maior chamada Igreja Batista da Anunciação, sediada em Boca da Mata. Quando o pastor líder desta rede de igrejas faleceu, Daísa foi incumbida da tarefa de dar seguimento à obra do Senhor junto com alguns outros líderes, já que havia manifestado dons do Espírito Santo. Eulália passou a ser o elo mais forte da Igreja Batista Missionária de Pau da Lima, dando-lhe apoio com cerimônias religiosas. Inclusive, a sua consolidação como pastora foi feita por Eulália nas dependências deste templo. O pastor Antônio da Igreja Primitiva do Brasil, assim como alguns outros, mantém certo contato com ela, porém bem menos freqüente que as ministras da IBMCB, que também lhe são colegas de curso de magistério. Acredito que o apoio recebido da IBMCB por Daísa possa ultrapassar a esfera ritual. Talvez não seja por coincidência que a ministra seja colega de turma no curso de magistério da missionária Jacira, sacerdotisa, da IBMCB e filha da líder da igreja. Acredito que haja entre estas duas igrejas uma cooperação muito forte quanto à troca de informações e influências na obtenção de recursos. Daísa conta com a presença de dois homens e duas mulheres, assíduos no auxílio da realização das tarefas logísticas da igreja. Os dois homens são Daniel e José Américo, sendo as mulheres suas respectivas esposas. Os homens, na maioria das vezes são bastante afastados da casa da pastora, mantendo sua relação mais próxima com o templo, que fica na parte da frente do terreno.

Quanto à colaboração masculina nos trabalhos religiosos, é necessário marcar dois períodos. O primeiro período na igreja, que consiste nos seus primeiros anos, quando Daísa ainda era missionária, existia um esquema de cooperação de outros pastores para a realização de cerimônias comemorativas ou relativas a algum evento especial. Para compreender a organização dos trabalhos da igreja neste período seria preciso fazer uma diferenciação entre dois tipos de sacerdotes. De maneira geral pude observar o papel de sacerdotes que trabalhavam diretamente na igreja e são de cargo inferior ao de Daísa (*sacerdotes de dentro*, que, no caso, tratava-se de Daniel e José Américo) e sacerdotes que lideram outras igrejas e possuem cargos superiores ao de Daísa e lhe dão apoio (*sacerdotes de fora*). Os sacerdotes “de fora” que mantém ligações com a igreja (pastores mais velhos que são amigos pessoais da missionária) desenvolviam tarefas disciplinadoras no

laicato desta liderança feminina. Os sacerdotes “de dentro” da igreja, que desenvolviam tarefas de mediação com a esfera pública. Os sacerdotes de dentro são fixos e desenvolvem suas funções com certa regularidade, enquanto os sacerdotes de fora podiam variar em número e nível de relação com Daísa. Estes segundos são requisitados através de ligações com os membros do laicato. A amplitude das redes de relações diretas e indiretas da pastora é o primeiro critério de definição de que sacerdotes de fora terão acesso aos cultos na Igreja Batista de Pau da Lima. Devido a este fato, não é possível saber se havia alguma regularidade na seleção dos colaboradores externos, estes podem ser oriundos de diversos bairros e igrejas, bem como possuir diferentes níveis de relação com Daísa.

Nos últimos dois anos a estrutura da cooperação dos trabalhos religiosos na igreja de Daísa começou a mudar, bem como a inserção de sua igreja na rede evangélica do bairro e da circunvizinhança. Tais mudanças podem ser caracterizadas como típicas do segundo período por que passa atualmente a igreja. Daísa tem sido convidada constantemente para fazer pregações em diferentes igrejas e Daniel e José Américo têm ocupado o seu lugar, estando à frente. A igreja de Daísa se tornou um pouco mais independente nos últimos dois anos ao mesmo tempo em que ganhou maior inserção nas redes de igrejas do bairro e da circunvizinhança.

5. Dois sacerdotes de Daísa

Daniel

Daniel, 28 anos, casado, migrou junto com parte da família de São Paulo para a Bahia aos nove anos de idade. Morou na cidade de Amargosa (Recôncavo baiano) de onde finalmente instalou-se em Salvador já com treze anos de idade. Alternou entre algumas casas e apartamentos entre o bairro de São Marcos e o condomínio Colina Azul, situado na Avenida São Rafael. Atualmente mora há cerca de vinte metros da Igreja Batista Missionária Jesus é Vida, onde congrega e exerce a função de evangelista.

Filho de pais católicos não praticantes, como afirma, Daniel narra que seu primeiro contato com o evangelismo se deu através de uma vizinha que o levava junto com sua irmã para participar dos cultos realizados em um templo da igreja Congregação Cristã do Brasil, quando ainda era criança. Lá permaneceu até os quinze anos, quando se afastou da igreja e da religião em geral, passando a contrair hábitos *mundanos*.

Depois de casado, Daniel voltou a ter contato com os ensinamentos bíblicos através de um companheiro de trabalho, que havia abandonado uma vida de crimes e vícios para seguir ao Senhor. Os dois amigos trabalhavam juntos na portaria de um prédio na Barra onde, passando a noite acordados por conta de sua ocupação, ambos dedicavam boa parte do tempo disponível discutindo questões relativas à religião evangélica e à bíblia. Nesta época Daniel, mesmo estando casado, costumava fazer farras nos finais de semana, tendo várias amantes e consumindo álcool em excesso, bem como outras drogas. Seu casamento estava abalado por suas aventuras extraconjugais, e sua saúde começava a dar alguns sinais de enfraquecimento devido ao cansaço provocado por excesso de trabalho e farras. Sua esposa ainda não era convertida ao evangelismo neste período, mas já buscava solução para seus problemas familiares na religião.

Após cerca de um ano de conversas cotidianas, finalmente Daniel resolveu se aproximar novamente da religião, procurando uma igreja que pudesse freqüentar em Pau da Lima. Conversou com sua esposa e pediu que o acompanhasse na escolha de uma denominação que viesse a agradá-los. Após certo período testando as possibilidades ofertadas pelas diferentes igrejas do bairro, Daniel resolveu ir visitar a igreja de Daísa, que à época acabara de ser fundada. Ao chegar no culto, Daniel foi arrebatado no Espírito Santo, o que para ele e sua esposa significou a confirmação de que ambos deveriam congregar naquele local.

Após um tempo de participação na igreja de Daísa, Daniel começou a se destacar como um bom orador e como um colaborador responsável para a obra do Senhor. Daísa não relutou em consagrá-lo com o cargo de evangelista. Daniel passou a fazer parte do corpo sacerdotal da igreja de Daísa, auxiliando nos trabalhos religiosos bem como na organização do trabalho burocrático da igreja.

José Américo

José Américo possui vinte e sete anos, tem segundo grau completo, trabalhava como varredor de rua até receber demissão há pouco mais de um mês e atualmente ocupa o cargo de diácono na igreja de Daísa – onde casou com sua antiga namorada (cinco anos mais velha) a fim de abençoar sua união e não contrariar ao Senhor. Américo passou toda a sua infância em Pau da Lima, acompanhando a maioria das transformações acontecidas no bairro nas duas últimas décadas. Este fato lhe permitiu o desenvolvimento de um conhecimento aprofundado e percepção articulada do bairro, como o mesmo costuma me afirmar em conversas informais. Américo foi criado entre as ruas de Pau da Lima com seus irmãos, de onde costumava ganhar os matagais ainda existentes para caçar passarinhos e desbravar lugares tidos como perigosos. Em pouco tempo, o acelerado e descontrolado crescimento da periferia de Salvador, dentre outros fatores (como aponta o próprio Américo) trouxe a violência para Pau da Lima. Um repentino processo de formação de quadrilhas e gangues aumentou vertiginosamente a violência do bairro.

Durante as décadas de oitenta e noventa, com a construção da Avenida Paralela e a expansão dos agrupamentos de moradores das bordas da BR 324, o bairro passou por um intenso processo de crescimento demográfico. Nesta época, começaram a surgir gangues de jovens que travavam disputas por território, marcando fortes distinções entre trechos do bairro e relações de identidade com os moradores de ruas mais próximas às sedes de cada grupo. Outro fator que contribuiu para o crescimento da violência foi o aparecimento de grupos que pretendiam possuir o controle da distribuição de drogas na região. Durante muito tempo a ação de grupos criminosos promoveu um alto índice de assaltos, assassinatos e estupros em Pau da Lima – muitos moradores afirmam que a polícia combateu tais grupos através do extermínio da maioria dos infratores.

Américo não conseguiu se manter completamente de fora desta onda de violência que se assolou em Pau da Lima. Durante sua adolescência e início da idade adulta Américo era integrante de um grupo de praticantes de esportes radicais no bairro. Costumava se encontrar com os amigos para andar de skate e consumir álcool e

outras drogas. Em pouco tempo a roda de amigos começou a chamar a atenção de muitas pessoas, o que lhe rendeu conflitos com a polícia e com outras gangues locais. Em uma destas brigas, Américo espancou um rapaz de sua idade em uma briga que julgava justa porque ambos eram “*do mesmo top*”, como afirma. Vencedor da briga, o orgulhoso lutador não demorou muito tempo para tomar conhecimento de que acabara de machucar o irmão mais novo de um dos mais perigosos líderes de gangue da periferia. Motivado pela vontade de se vingar, o irmão mais velho do perdedor da briga perseguiu Américo durante cinco meses, acompanhando seus passos a fim de encontrar uma ocasião adequada para matá-lo.

Desesperado e sem conseguir ajuda para impedir sua própria morte, já havia sido prometida, Américo seguiu conselhos de amigos do bairro já convertidos e foi ter com Daísa. Em uma tarde de domingo aceitou tentar encontrar no Senhor alívio para seu sofrimento. Daísa já tinha Daniel como agregado de sua igreja e viu em Américo mais possibilidade de aumentar sua quantidade de sacerdotes. Daísa convenceu-lhe de que nada aconteceria com um filho de Deus, mostrou exemplos de pessoas próximas e contou histórias bíblicas. O jovem guerreiro não teve dúvida: largou o skate, os antigos hábitos, mudou de vestimenta, amansou o coração e a voz altiva. Aceitou Jesus, tomou uma bíblia em suas mãos e, pôs-se a pregar a palavra divina. Dois meses após a conversão de Américo, o seu potencial assassino, que já não estava mais tão empolgado com a idéia de matá-lo, morreu em uma briga de bar. Aliviado, Américo convenceu-se de que tal acontecimento trágico havia sido uma nova chance concedida por Deus, prometeu para si mesmo não mais se desviar do caminho de Deus, mantendo-se fiel ao Senhor e leal a Daísa. José Américo recebeu o cargo de diácono cerca de seis meses depois de sua conversão, e permanece na igreja de Daísa até o presente momento. Atualmente Daísa cogita seu nome para a abertura de uma filial no subúrbio ferroviário de Salvador, pois o mesmo tem-se mostrado nos últimos anos dotado de características que a agradam, como lealdade e disciplina.

Daniel e Américo serão possivelmente os agentes multiplicadores da igreja de Daísa, que ensaia com passos ainda tímidos uma tentativa de expansão pela cidade. Para conseguir recursos e apoio de diversos tipos para a abertura de suas filiais, Daísa tem precisado cada vez mais se ausentar de suas tarefas na igreja, a

fim de pregar em igrejas maiores (constituindo importantes laços de cooperação) ou mesmo buscando financiamento frente a diferentes instâncias, que até o presente momento a pastora tem relutado em revelar-me. Daniel e Américo são bastante simpáticos ao modelo pentecostal e, apesar de Daísa não ter iniciado a igreja com a intenção de assumir tal denominação, alguns sinais da mudança de paradigma têm sido notados em trabalho de campo.

Como já dito, embora tivesse chegado a uma posição institucional de liderança através do desenvolvimento de habilidades mágicas, trajetória típica de um percurso pentecostal, Daísa manteve inicialmente um formato em sua igreja de “Batista Tradicional”, como me afirmou. Até há pouco tempo atrás a pastora relutava em permitir excessos de louvor em seus cultos, eram priorizadas leituras mais comedidas da bíblia e cânticos que solicitavam a serenidade entre os congregacionistas. As experiências de recebimento do Espírito Santo eram aceitas, porém não instigadas através de procedimentos rituais, como pude ainda notar nas primeiras etapas do trabalho de campo.

Desde há mais ou menos um ano, a igreja de Daísa tem passado por transformações tanto demográficas quanto ritualísticas. Cada vez mais Daísa tem dado abertura para a liberdade performativa em seus cultos, chegando a convocar José Américo e Daniel para pregarem, a quem já havia advertido várias vezes sobre seu comportamento ritual. Daniel e José Américo desenvolvem uma performance de pregação bastante enérgica, ambos seguem explicitamente um modelo pentecostal, o que lhes garante um público razoável nos dias em que pregam.

Muitas outras transformações mais sutis têm acontecido na igreja de Daísa. Por exemplo, se antes a pastora costumava selecionar alguns trechos da bíblia que solicitassem uma reflexão mais comedida sobre a palavra do Senhor, hoje em dia cada vez mais são lidas no culto desta igreja passagens bíblicas que narram epopéias de superação milagrosa de dificuldades e histórias que exaltam a glória inquestionável do Senhor. Certa feita, em um culto num dia de sábado, Daísa tomou a palavra no culto, que havia sido iniciado por Daniel, e começou a narrar todas as glórias que já havia recebido do Senhor, exortando a todos que

confiassem integralmente nos planos divinos, pois estes teriam como resultado a graça concedida. Daísa se comportava de maneira bastante peculiar neste culto, pedindo aos seus dois evangelistas que cantassem canções pentecostais que haviam escutado em culto na Assembléia de Deus do bairro de Sussuarana, onde um dia fomos participar. Daísa tentava lembrar dos refrões das músicas dizendo algumas frases soltas para que os evangelistas completassem. Os homens tomaram a voz, cantando as músicas acompanhadas de um pandeiro e uma guitarra, todos se envolveram neste momento e cinco canções foram sucedidas enquanto Daísa esforçava-se para viver à frente do culto a renovação de seu batismo no Espírito Santo. A pastora caminhava para um lado e outro do templo com os olhos fechados e as mãos tateando uma na outra de maneira terna. Clamava pelo Senhor enquanto os refrões eram repetidos, evocando a presença do espírito de Deus naquele momento e local. Os homens que estavam presentes no culto cerravam os punhos com força e gritavam louvores ao Senhor, enquanto as mulheres pareciam quase chorar com tanta emoção que fluía ao mundo direto de suas almas através de suas sensualizadas vozes. Surpreendi-me com as performances desenvolvidas naquele culto, já que o que era muito mais comum o comedimento nas cerimônias da igreja. Saí naquele dia imaginando que se tratava de algum momento especial, mas logo após algumas outras sessões de sábado realizei que aquela ocorrência começara a se tornar cada vez mais freqüente. A nível cotidiano, cada vez mais as palavras “inimigo” (referindo-se ao demônio) e “aleluia” têm sido pronunciadas pela pastora e pelos correligionários mais próximos. Poderia levar algumas páginas a mais descrevendo detalhes sutis de transformações que têm acontecido na igreja da pastora, que para mim significa um processo que pode ser resumido em uma palavra: *pentecostalização*.

Daniel e Américo lidam em suas performances de oratórias com diferentes símbolos da religião. O conhecimento da palavra de Deus e a eloqüência da oratória são tão importantes quanto a performance do recebimento do Espírito Santo para que um líder pentecostal consiga ser chamativo. Neste momento é interessante lembrar um acontecimento da trajetória de Eulália, mais especificamente na fase da primeira igreja.

O acontecimento tarda de quando o pastor da Igreja Monte Hermão ficou sabendo que na igreja de Castelo Branco estava acontecendo uma contenda entre Eulália e o pastor, que tentava manter-se na hegemonia do poder eclesiástico. Neste momento o pastor enviou um segundo pastor para ficar à frente da igreja por um determinado período e ser depois avaliado pela igreja. Quando os congregacionistas tinham que decidir qual dos dois pastores deveria ficar, acabaram decidindo pelo primeiro. Eulália afirmou-me que o povo decidiu em reunião pelo primeiro pastor porque o segundo pastor não tinha uma performance pentecostalizada.

Eulália: Aí não aceitaram esse pastor e mandaram outro. O outro era flexível, mas não era avivado.

Cláudio: Como assim, pastora?

Eulália: Porque nossa igreja era nesse ritmo pentecostal, né. "Glória a Deus, aleluia!" Naquele tempo eu era bem jovem e levava a igreja bem quente assim e tal. Então o povo achou que esse pastor era morto.

O interessante no caso Daniel e Américo é que cada um se especializou em um modelo performativo específico, porém ambos articulam em suas performances símbolos que estandardizam o modelo de masculinidade pentecostal – do qual a racionalização teológica do mundo e uma performance ritual temperada por uma certa virilidade são traços constitutivos fundamentais.

Capítulo 5

Experiência religiosa

1. Introdução

Nos capítulos anteriores foram apresentadas as histórias do bairro de Castelo Branco e Pau da Lima bem como as trajetórias biográficas de Daísa e Eulália com maior minúcia e superficialmente as trajetórias de Américo e Daniel. Neste capítulo pretendo utilizar as trajetórias biográficas apresentadas para desenvolver algumas considerações tanto sobre o pentecostalismo como sobre alguns elementos que lhe são aparentemente exteriores, mas auxiliam numa compreensão mais conjuntural do processo de crescimento e consolidação desta religião.

Sem seguir a ordem dos capítulos, as trajetórias de Daísa, Daniel e Américo serão abordadas antes da de Eulália. A trajetória de Daísa será utilizada para o desenvolvimento da discussão do primeiro tópico, que se concentrará no papel do bairro como espaço em que diferentes religiões estão presentes, oferecendo aos indivíduos diferentes possibilidades de busca de solução religiosa de seus problemas pessoais. No segundo tópico desenvolverei uma discussão sobre a conversão religiosa, utilizando para isso as histórias de Daísa, Daniel, Américo e de outros dois entrevistados, que são Genival e Luis Cláudio. E no terceiro tópico irei realizar uma discussão sobre a relação entre dons espirituais, relações de liderança entre homens e mulheres pentecostais.

2. Do campo de opções religiosas

Daísa iniciou uma jornada ao longo de alguns anos em busca de solução para problemas familiares, espirituais e de saúde, e nesta sua busca diversas alternativas foram testadas e até mesmo combinadas até que uma certa estabilização de seu fluxo de experiências foi alcançada. Até conseguir estabilizar sua situação aflitiva, Daísa permutou entre técnicas do espiritismo, mesa branca e diferentes igrejas evangélicas, conseguindo no pentecostalismo um modelo de tratamento do problema que lhe foi mais agradável e que lhe garantiu o resultado mais próximo do que esperava.

A trajetória de Daísa se dá em um contexto que oferece diferentes possibilidades de significação de suas aflições e diferentes maneiras de lidar com estas. A audição de vozes foi concebida no Espiritismo como indício de uma mediunidade aflorada, interpretação esta que resultou em uma solicitação para que freqüentasse o doutrinamento a fim de estabelecer uma convivência não problemática com os espíritos. No pentecostalismo Daísa encontrou como solução a expurgação definitiva de tais influências em sua vida e a tentativa de retorno de uma situação de estabilidade. O pentecostalismo lhe ofereceu um modelo de ruptura com experiências que lhe assustavam e incomodavam, enquanto outros modelos religiosos, como o candomblé e o espiritismo lhe haviam oferecido a amenização, mas não o cerceamento deste tipo de experiências. O testemunho que Daísa ofereceu em uma entrevista me parece ser bastante ilustrativo desta sua opção.

Eu vivi espiritismo, eu vivi candomblé, eu vivi umbanda, quimbanda, mesa branca, eu vivi tudo isso porque a minha família fez parte de tudo isso né. Vivi numa igreja católica que eu entrei na igreja católica com seis anos de idade, mas a palavra de Deus... Eu reconheço que só Jesus pode mudar a situação de um homem, só Jesus.

Porém, o que estou tentando chamar à atenção neste ponto não é tanto o nível de eficácia que o pentecostalismo ofereceu no atendimento das demandas existências e aflitivas de Daísa, mas o fato de que a escolha que Daísa fez pelo pentecostalismo frente às demais religiões se deu em um contexto em que todas estas possibilidades lhe estavam disponíveis. O pentecostalismo não representou a única forma de tratamento para as aflições de Daísa, muito pelo contrário, representou para ela a solução mais viável diante de outras possibilidades que lhe foram apresentadas e testadas em sua rede de relações e no convívio no bairro. Muitos autores das Ciências Sociais têm concebido os desdobramentos de trajetórias individuais em busca por soluções religiosas de aflições como se desenvolvendo em uma arena competitiva polireligiosa que compõe um contexto no qual as pessoas vão se defrontar não com totalidades teológico-organizacionais, mas com um complexo de discursos e práticas que se sobrepõem parcialmente (Burdick, 1988; Kleinman apud Burdick; Rabelo 1997).

O bairro em si representou para Daísa o espaço onde esta arena religiosa estava sendo constituída. Ao mesmo tempo em que seu circuito de socialização lhe ajudava

a definir as combinações intra e extra-religiosas que fizera em sua busca pela cura, esta mesma busca delineava os contornos espaciais por onde sua vivência do bairro era realizada. Uma vizinha chamou-a para ir ao centro espírita, uma outra a convidou para visitar uma igreja específica; foi no caminho de ida ao mercado que Daísa passou em frente a uma igreja onde o “Senhor Ihe havia reservado a cura para uma inflamação nos ossos”, etc. Desta maneira, cada passo dado por Daísa rumo a suas opções religiosas não deixou de ser também uma forma de viver o bairro. Daísa não foi às ruas de baixo (onde estão os terreiros de candomblé) buscar a sua cura, foi entre os becos e vielas das sinuosas ruas de cima que sua cura fora encontrada – a opção pela religião foi também uma opção por uma parcela específica do bairro.

Depois de beneficiada pelas possibilidades que este circuito plural Ihe oferecera, Daísa passou a compô-lo como agente religioso efetivo, disputando a hegemonia da competência dos procedimentos de cura frente às demais alternativas religiosas presentes no campo. A cura da mulher que sofria do mal de Parkinson e a expurgação dos demônios da criança que Daísa ajudou a realizar Ihe permitiram o alcançar de uma posição de destaque dentro desta arena religiosa, e foram justamente estes acontecimentos os principais elementos que contribuíram para a sua consolidação como liderança religiosa, garantindo-lhe um séqüito e a formação de uma igreja.

3. Conversão religiosa

3.1 Introdução

Conversão é um tema que volta e meia reaparece nas preocupações de estudos voltados para a compreensão do campo religioso brasileiro – principalmente nos últimos dez anos, com o impressionante crescimento do pentecostalismo no país. Muitos autores têm apontado para o fato de que boa parcela dos atuais participantes do pentecostalismo no Brasil provém de outras religiões, ou seja, foram convertidos (Pierucci, 2004; Mafra 2000). Tendo em vista transformações tão profícuas no campo religioso nacional através de processos de conversão, é comum que este tema venha a ser observado em suas minúcias sob diferentes perspectivas. A

temática da conversão, para além das diferentes acepções que o termo venha a adquirir nas ciências sociais, tem sido compreendida de maneira geral como uma transformação brusca no fluxo de experiências do indivíduo, de tal maneira que suas estruturas de disposição, ação e percepção viessem a ser remodeladas no curso da adesão religiosa. Assim também, é possível encontrar nos estudos socio-antropológicos sobre o tema a noção de conversão como um processo fundamentado pela formação de um amálgama de matrizes simbólicas de organização da experiência a partir da incorporação de um diferente modelo cultural em um grupo social – qual seja, o religioso⁶. Estes tipos de abordagem sobre o fenômeno da conversão ancoram-se na tentativa de compreender de que maneira elementos de enunciação de uma determinada estrutura religiosa interagem com as especificidades culturais de um grupo social específico, oferecendo aos seus integrantes a possibilidade de reinterpretação de suas trajetórias e a opção pela reorientação de seus projetos de vida. Vale então questionar esta noção de conversão como mudança brusca na vida dos indivíduos.

Em última instância, quando tratamos as possibilidades de interação entre diferentes elementos simbólicos, nos vem à tona a concepção de que em cada circunstância específica da experiência dos indivíduos estes elementos podem ser recombinaados a fim de oferecer não apenas flexíveis modelos normativos de conduta, mas modelos explicativos de justificação narrativa da ação. Para tanto, é necessário compreender de que maneira os elementos de cada uma das matrizes simbólicas e de experiência são entrecruzados ao longo do desdobramento das trajetórias individuais. Por outro lado, não podemos pensar as trajetórias biográficas como processos desenvolvidos sob a influência única dos indivíduos, estes se dão imersos em redes sociais que, de acordo com fenômenos estruturais e conjunturais, ancoram as escolhas a serem feitas.

A fim de dar continuidade a esta discussão, poderíamos ilustrar alguns possíveis modos de interação entre elementos de significação da religião pentecostal e traços característicos das culturas com que se depara esta religião. Podemos enxergar esta possibilidade em meio a um duplo processo de desagregação do sujeito de seu local

⁶ Para melhores informações sobre o tema, ver: Mafra, 2000 (57 – 86).

(simbólico e relacional) de origem para a sua reposição em um diferente ponto de referência na hierarquia do grupo social mais imediato em que se insere – contextualizado pelo bairro, nos casos aqui trabalhados. Para ficar mais “claro” o tratamento deste tema, resolvi repartir esta sessão em três outras subsecções: *conversão e status individual*, *conversão e redes sociais* e *conversão como continuidade*.

3.2 *Conversão e status do indivíduo*

Pierucci (2000) notou que grande parte dos participantes do pentecostalismo era oriunda de diferentes matrizes religiosas. Descrevendo os elementos constituintes deste processo, o autor descreveu a mensagem religiosa do pentecostalismo como um processo complexo composto por um duplo movimento de desagregação da *pessoa* de sua religião de origem e pela complementar reagregação do *indivíduo* em uma religião de escolha. Segundo o autor, a mensagem religiosa pentecostal transforma pessoas em indivíduos, na medida em que interpela o sujeito que vive imerso na teia relacional de sua religião de origem como um possível eleito na medida em que este seja capaz de se desvincular das relações mais nodulares nas quais fora inserido em sua trajetória biográfica (parentesco, vizinhança, localidade etc.) para tornar-se opcionalmente membro de uma comunidade religiosa seleta. Segundo o autor, este elemento caracteriza o pentecostalismo como uma *religião universal de salvação individual*. Universal por dispor sua mensagem a todo e qualquer que se interesse, e de salvação individual porque o foco de sua mensagem é justamente o indivíduo.

O que uma religião universal visa e quer é o indivíduo, e para isso os produz, produz indivíduos. O indivíduo destituído de laços é a unidade simples que deseja coletar, coisa que vai fazer interpelando-o na segunda pessoa do singular. Não a pessoa enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, feixe complexo de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, *não a pessoa*, mas o indivíduo como unidade. (Pierucci, 2006:13 – 14).

Este processo se me apresenta em uma maior complexidade na medida em que o sujeito da conversão é interpelado como indivíduo pela mensagem religiosa (que o desestabiliza em sua condição primeira de pessoa) e é novamente reagregado na rede religiosa em uma nova condição de pessoa, ou seja, com uma nova posição

estatutária e hierárquica que lhe demanda a assunção de si como parte integrante de uma comunidade específica, que compartilha de expectativas de comportamento que o identifiquem como tal diante de outros. Utilizar indivíduo e pessoa como categorias de compreensão do processo em questão sugere uma distinção e uma passagem entre o sujeito e o contexto social como um todo – ainda que o mais imediato. É importante notar que a mensagem religiosa interpela os sujeitos como indivíduos. Porém, em se tratando de uma análise pautada no papel das diferentes redes sociais no desdobramento de trajetórias religiosas, é preciso notar que esta mensagem é passada em um contexto de interação, no qual os atores sociais estão desde já em relação. O argumento que defendo é que é necessário compreender as conversões como processos desenvolvidos nas redes sociais que neles se organizam, e que ao mesmo tempo os permitem acontecer. É necessário então lançar olhares para a conversão como um processo em meio a diferentes outros que o constituíram, onde as redes são o contexto/produto deste fenômeno sociológico.

Os sujeitos são interpelados como indivíduos na medida em que, ao nível do discurso, é tributada a ele toda a responsabilidade pela escolha de se tornar um servo de Deus. Mas, considerando que esta escolha é sempre feita em (e motivada por) uma rede de relações sociais (os indivíduos não são mônadas). É preciso atentar para o fato de que o sujeito dificilmente se libertaria de uma localização no feixe de relações que constitui sua rede. Neste sentido, a mensagem religiosa (o convite que abre portas à conversão) interpela a pessoa em indivíduo, e a mudança de conduta (um dos símbolos e objetivos da religião pentecostal) reagrega este indivíduo como pessoa, mas como uma *nova pessoa*.

Por exemplo, na esfera privada, a religião demanda transformações no que diz respeito ao seu relacionamento com a família e a casa, com os amigos e com eventuais pares. Na vida pública, a idéia de ser um vaso no e através do qual o Senhor realizaria sua obra tem reflexos diretos na maneira com a qual o fiel se apresenta e comporta diante de seus irmãos e daqueles que não fazem parte da igreja. A utilização da palavra “irmão” em via pública marca um processo de identificação e destacamento do cristão por parte de seus correligionários. Se o cristão ocupa um cargo de qualquer função na igreja, o mesmo é identificado a partir da função que desenvolve; antigos apelidos cunhados a partir de situações

compartilhadas nas redes de parentesco e amizade são substituídos por esta nova maneira de fazer referência ao convertido – ao invés de “Zé”, “irmão José”, ou “evangelista José”; no caso de Daísa: “Pastora Daísa”.

Esta transformação diz respeito à construção da figura pública do cristão, indica a inserção de um novo elemento com o qual o fiel terá que lidar na representação que sustentará sobre si mesmo na igreja e no bairro. Poderíamos pensar esta nova forma de se referenciar ao então cristão como um modo de sua identificação e localização em um sistema de posições de status. Este processo me parece ser mais fácil de se perceber nas trajetórias de conversão de homens ao pentecostalismo.

3.2.1 Trajetórias e narrativas masculinas de conversão

Os homens, de maneira geral, quando interrogados sobre seus processos de conversão, tendem a reproduzir um modelo de representação mais formalizado em suas narrativas. Geralmente as narrativas dos homens tendem a enfatizar na experiência mundana prévia à conversão atos moral ou legalmente condenáveis. Vícios, promiscuidade e comportamento agressivo, que indicam uma aproximação bastante recorrente entre masculinidade e contravenção na vida pública nos bairros populares, são os principais elementos encontrados nas narrativas dos homens evangélicos sobre suas experiências anteriores à conversão. Não por acaso, estes são os elementos da experiência masculina mundana mais combatidos pelas igrejas evangélicas. Estas igrejas trabalham cotidianamente na transformação do comportamento dos seus adeptos, esperando dos homens, além de uma vida comedida, o abandono de certos traços do comportamento masculino em geral como distintivos de seu novo estilo de vida.

Em um culto no bairro de Pau da Lima, um pastor que pregava em sua igreja apontava para o seu mais recente diácono, que costumava beber e provocar brigas. Em certo momento do culto, o pastor pegou no braço de seu diácono, agora sóbrio e bem vestido, exibindo a transformação que Jesus havia feito em sua vida. Neste momento o pastor lembrou-se do quão difícil havia sido transformar aquele bêbado arruaceiro em um *filho de Deus*. Após algum tempo contando a história do

disciplinamento religioso do recém-consagrado diácono, o pastor afirmou que ele então estava “*do jeito certo, porque o filho de Deus é manso*”. Este exemplo pode dar alguns sinais de como é construída a expectativa sobre o comportamento masculino nas igrejas evangélicas. Ao enfatizarem a existência de elementos repudiados pela igreja em suas experiências anteriores ao ingresso na religião, ao mesmo tempo em que reproduzem um modelo de narrativa centralizado na transformação radical do indivíduo após a conversão, os homens evangélicos enfatizam a distância que agora mantêm destas experiências, marcando assim sua condição de convertido.

O caso de Genival é bastante ilustrativo. Genival tem 24 anos de idade e é atualmente casado. Envolveu-se com drogas desde seus primeiros anos de adolescência (12 anos de idade), viveu também uma vida promíscua no início de sua juventude, onde se gabava entre os amigos por ter facilidade em conquistar diferentes parceiras em pouco espaço de tempo. Passou a roubar carros e vender drogas envolvendo-se em uma série de situações perigosas, foi preso e perseguido posteriormente pela polícia assim como seus companheiros de crime – muitos dos quais estão mortos atualmente. Foi instruído por um ex-companheiro de crime (então convertido) a procurar O Senhor, sem que desse ouvidos ao primeiro chamado. Depois de um tempo, submetido a situações perigosas onde teve sua vida ameaçada muitas vezes, resolveu seguir a Jesus. Perdeu a esposa por divórcio e sentiu muita dor, fato este que corroborou a sua decisão de seguir a Jesus, sendo auxiliado por um amigo também convertido e ex-integrante de uma quadrilha de assaltantes que ficou muito famosa nos anos 90 em Salvador.

Após aceitar Jesus, arranhou um novo amor (com quem está agora casado) e conseguiu emprego trabalhando para a igreja onde cultua. Obs: Todos os suportes para conseguir continuar seu empreendimento pela palavra de Deus (novos amigos, reconstituição da vida social, afetiva e financeira) foram encontrados na própria igreja.

Conheci uma jovem, que hoje é minha esposa e começamos a namorar e um certo dia, na minha fraqueza carnal, nós caímos em fornicação, que é o sexo antes do casamento. Então, daquele dia em diante, eu comecei a buscar emprego e conversei com o pastor Abiessé, aqui na Assembléia de Deus na Liberdade, aonde assim ele me deu a oportunidade de

trabalho. Comecei trabalhando na obra e depois da obra passei a trabalhar na limpeza da igreja e hoje trabalho na portaria do estacionamento da igreja e Deus, assim, foi mudando a história e o curso da minha vida. Me casei. Hoje sou casado, minha esposa espera uma filha e estamos esperando aí com muita alegria e felicidade pra que Deus venha mais uma vez cumprir com Suas promessas, como Ele sempre cumpre (Genival, 24 anos).

Luis Cláudio, ex-usuário de drogas, afirma algo bastante similar a respeito da constituição de sua família. O informante refere-se ao fato de que um jovem passou a lhe procurar em busca de conselhos após a sua conversão:

Quer dizer, eu que era uma pessoa desacreditada, passei a ser uma pessoa que tive um certo crédito. E tenho, pra glória de Deus. Essa pessoa sempre vem a mim, me pedir conselho e tal, quando tá naquela, naquela fase terrível. E, graças a Deus, Deus sempre me dá palavra [pra eu ir]. E é assim que Deus faz. E hoje a minha vida é o quê? É servindo a Deus, pregando a palavra de Deus nas pessoas que tão lá fora e que não conhece, inclusive jovens que vivem nas drogas, que às vezes não sabe nem como sair. (Luis Cláudio, 24 anos).

3.2.2 Considerações

Nos casos aqui expostos a religião pentecostal ofereceu uma alternativa de transformação calcada em uma base dupla. Por um lado, a constituição da família foi um importante instrumento de manutenção de suas escolhas religiosas na medida em que conciliou o compromisso em fazer parte da família de Deus com o de contribuir para a soberania do reino divino na terra através da sua retidão moral, de sua esposa e de seus futuros filhos. A vida em família (e com outras famílias) forma também um cotidiano orientado segundo os valores e modos de agir pentecostais. A família convertida funciona como um importante mecanismo de extensão da experiência religiosa para além do espaço ritual do templo. A conversão marca a abertura de novas possibilidades de viver tanto social as esferas pública e privada, Estas, suportadas pela confecção de redes sociais de auxílio e troca, fazem com que a graça se alcance pelo caráter pragmático e mágico da moral.

Por outro lado, a conversão religiosa (cuja marca mais imediatamente apreensível aos olhos públicos pode ser a própria constituição da família nestes casos) mudou a maneira como os indivíduos em questão eram vistos e considerados pelos demais moradores do bairro. De fanfarrões, estes se tornaram, religiosos e pais de família, imagens sociais que articulam valores culturais cultivados não apenas no interior da religião, mas também na sociedade mais ampla.

O mecanismo mais corriqueiro de lidar com um estigma focaliza não os valores sociais como um todo, mas o indivíduo que sofre a estereotipação. Consiste geralmente não na destruição das bases de sustentação de uma diferença marcada entre o que seria uma normalidade socialmente estabelecida e o que poderia ser considerado um desvio, mas sim na reorientação do comportamento ou aparência de um indivíduo específico para livrá-lo da estigmatização (Goffman, 1970). É desta maneira que a conversão contribui para a superação de um estigma recaído sobre um indivíduo. A precedência da palavra “irmão” pelos correligionários, ou das demais palavras que indicam o pertencimento e, não raro, a ocupação de um cargo na igreja, seria um dos principais mecanismos de reconhecimento e diferenciação do cristão frente ao mundo público. A conversão de Genival e Luis Cláudio implicou em transformações que em última instância fizeram-no recuperar certa respeitabilidade entre os moradores do bairro, remodelando suas imagens públicas.

A palavra irmão, para além de uma simples identificação indica uma certa expectativa nutrida pela comunidade frente ao comportamento do pentecostal; arrasta consigo toda a solicitação por um modo específico de comportamento que o diferencia enquanto pessoa na esfera pública e o assemelha aos demais membros da igreja ou adeptos da religião. É necessário ressaltar que as representações de si mesmo sobre as quais se erige a figura pública do cristão não se encerram apenas no nível do discurso, manifestam-se também nas suas formas performativas de engajamento corporal frente à presença de outrem, através de sua vestimenta, seus hábitos etc. Desta maneira, emerge de um indivíduo salvo por Jesus uma nova pessoa a demandar uma diferente forma de tratamento de si entre os antigos e novos pares.

3.3 Conversão e redes sociais intra e extra-religiosas

Nas seções anteriores, discutindo o caso de Daísa, apontei explicita ou implicitamente a importância de se perceber as trajetórias individuais de busca pelo tratamento de aflições como imersas em um contexto específico, composto por diferentes alternativas religiosas que ofertam serviços de cura e redes sociais que

medeiam o acesso dos indivíduos “aflitos”, por assim dizer, a estas alternativas; a fórmula para a compreensão do primeiro ponto aqui exposto mantém-se.

Para tornar mais compreensível esta discussão, bem como adequá-la com maior cuidado aos casos aqui analisados, é necessário levar em consideração uma outra característica predominante na maioria das denominações pentecostais: sua pretensão missionária – intenção esta presente nas igrejas estudadas, padronizadas em seus nomes de registro (Igreja Batista *Missionária*...). Fazer parte de uma igreja pentecostalizada de orientação missionária significa não apenas aceitar os preceitos religiosos do pentecostalismo como legítimos, mas aceitar, como o próprio nome já indica, a missão de difundir A Palavra onde quer que seja. Nos parágrafos anteriores a discussão sobre a religião se concentrou majoritariamente naquilo que reconheci como um caráter de salvação individual. Acredito que posso aqui afirmar que a universalidade pretendida pelo pentecostalismo é perseguida através de uma estratégia hegemônica de missão. Ou seja, não é suficiente que a religião mantenha uma estrutura teológica que permita a chegada de todo e qualquer indivíduo que queira aceitar sua mensagem e seus preceitos sem quaisquer outras exigências; é necessário que o mundo como um todo aceite a palavra de Deus e destitua as bases do império do “inimigo”.

A pretensão missionária da religião pentecostal implica em última instância que os indivíduos pertencentes a esta religião estejam em contato com os que não foram afetados pela palavra do Senhor a fim justamente de convencê-los da urgência em se livrarem do mal. Ou seja, a pretensão missionária implica algum nível de permeabilidade da rede evangélica. Neste caso, antigas relações constituídas na experiência coletiva do bairro não são completamente descartadas, são percebidas como novas possibilidades de cooptação. A transcrição de um trecho de uma entrevista com Américo me parece salutar neste momento. Neste dia eu conversava com Américo sobre alguns evangélicos que ele denominou de “radicais” por se recusarem a continuar mantendo contato com seus antigos amigos e colegas de trabalhos por estes não terem optado pela conversão.

As pessoas deixam de falar com os outros que não são evangélicos porque na bíblia tem uma passagem que diz que não existe nenhum contato entre as trevas e a luz. Mas não são

as pessoas que são as trevas, eles estão nas trevas. Eu não posso julgar ninguém porque quem julga é Deus. E também porque, se a missão é salvar o máximo de almas possível, como é que eu vou salvar uma pessoa se eu não falo com ela? (15/09/2005).

Para que Américo se convertesse, foi necessário que alguns de seus colegas que já haviam feito a escolha permanecessem distantes o suficiente para não serem cúmplices de ações que agora condenavam, mas também que lhe continuassem próximos o suficiente para anunciar as transformações maravilhosas que Jesus fez em suas vidas e convencê-lo de aceitar a palavra e a missão. Igualmente, para que Américo pudesse trazer outras pessoas da vida mundana do bairro para a vida sacralizada da igreja (que também está no bairro), foi necessário que o mesmo não rompesse suas relações, mas abandonasse algumas experiências que com estes compartilhava.

O termo religião (igreja talvez seja mais adequado) pode ser compreendido não apenas como um compêndio simbólico de enunciados genericamente estabelecidos, mas também como uma comunidade fraternal cujas interações dão o sentido que estes enunciados adquirirão em seu ajustamento às experiências individuais. Sendo assim, a compreensão do processo de conversão deve passar por uma compreensão do acesso ou da formação de uma rede que contribuiu para a chegada da pessoa em uma determinada igreja e para a manutenção da opção pela conversão.

Ronaldo de Almeida propõe a compreensão da expansão do pentecostalismo a partir da interação entre três elementos que lhe são constitutivos. Primeiramente, pentecostalismo é dotado de uma “fluidez” em seu conteúdo simbólico, que é o que permite a esta religião lidar com diferentes elementos culturais das localidades com que se depara. Esta fluidez é estandardizada no políssonno conceito de diabo presente no pentecostalismo, que, como já salientado, ganha roupagens diferentes de acordo com as especificidades culturais com que a religião se depara. Através desta fluidez, o pentecostalismo realiza um movimento dialético de negação/assimilação e inversão/continuidade que o autor denominou com o termo de “sincretismo às avessas” (2006:112). O segundo elemento a ser pensado na complexidade da expansão pentecostal diz respeito a um trânsito intra-religioso no pentecostalismo. Através de uma pesquisa de caráter quantitativo o autor constatou

a existência de uma quantidade de indivíduos que circulam entre diferentes igrejas buscando uma afinidade maior entre o conteúdo de suas doutrinas e suas expectativas pessoais, uma vez que, por um lado, estas pessoas não têm um compromisso com uma comunidade fixa e que este trânsito não chega a afetar sua identidade pentecostal como um todo. Esta parece estar em concordância com o que Clara Mafra afirma quanto aos ajustes dos elementos do pentecostalismo promovidos pelos indivíduos a suas demandas e expectativas específicas. Segundo afirma a autora, o pentecostalismo estaria incentivando a experimentação sobre a mudança de sentido que a conversão produziria, de tal maneira que as opções de mudança abertas para o convertido não estariam centradas na influência do pastor ou do fiel, mas na própria ação dos indivíduos, onde *“ele mesmo vai adequando a sua própria conduta até, como dizem, se sentir bem”* (2002:02). Este pode ser um dos elementos possíveis que estão na base deste trânsito intra-religioso. Voltando ao argumento de Ronaldo de Almeida, o terceiro fator que o autor enxerga como importante na compreensão da expansão do pentecostalismo é o fato de que esta religião estabelece vínculos sociais que atenuam a situação de vulnerabilidade social em que se encontram os indivíduos de classes populares.

Observando a existência de um trânsito religioso considerável entre os evangélicos o autor se indaga se este não pode estar se dando em relação a uma certa fluidez das relações comunitárias do pentecostalismo. A meu ver, este é um tipo de resposta que se encontra quando se investiga o pentecostalismo a partir de elementos que lhe são internos. Partindo do princípio metodológico que me proponho utilizar (a interação entre redes religiosas internas e exteriores ao pentecostalismo) posso chegar a uma diferente sugestão. O trânsito religioso dos indivíduos se dá principalmente em função de um circuito de relações pessoais que este estabelece em sua interação cotidiana. Como tenho notado nos bairros em que realizo trabalho de campo, há de fato um trânsito intra-religioso no pentecostalismo, mas este é realizado a partir de circuitos delimitados pelas redes sociais de vizinhança, parentesco, afinidade, conjugalidade etc. Os indivíduos vão a outras igrejas, mas o fazem a convite de algum conhecido, o que está em jogo aqui não é uma unilateral fluidez das comunidades religiosas, mas a multilateral dinamicidade das redes sociais que a compõem – neste caso, é importante notar o papel fundamental das redes femininas neste processo, como salientarei melhor no próximo capítulo. Antes

de entrar para a “religião” o indivíduo entra para a “igreja”, ou seja, antes de aceitar e introjetar os princípios religiosos do pentecostalismo, os indivíduos aceitam conviver com aquele grupo religioso específico. Começa geralmente com visitas esparsas a um templo, seguidas da simpatização com seus freqüentadores e passa-se para o estabelecimento de relações sociais mais estáveis no interior do grupo que ancoram e são ancoradas pela participação mais assídua do novato.

O abandono do mundo profano em prol do início de uma maneira condizente (com a vontade divina) de comportamento se dá geralmente de maneira gradual, marcado por várias idas e vindas do indivíduo que, ainda incerto e confuso entre duas escolhas, é acompanhado pelos pastores, obreiros e participantes da igreja. Neste momento o acesso a esta nova rede de relações pelo convertido se torna um elemento fundamental na manutenção de sua escolha pelo caminho do Senhor. Laços de amizade e companheirismos forjados pelo novo cristão com seus irmãos assumem um papel importante na permanência do neófito na religião. Em última instância, a conversão não deixa de ser também um processo pelo qual o indivíduo desloca-se de uma rede social específica e passa a se inserir em uma outra, ou permanece em ambas na medida em que a permeabilidade entre estas é possível.

3.3 Conversão como continuidade

Outra questão importante de ser notada (e questionada) diz respeito à concepção de conversão como ruptura. Quando Américo chegou à igreja de Daísa, foi guiado por uma preocupação que lhe tirava o sono há algum tempo, que foi a ameaça de morte feita por um temido líder de gangue local. É evidente que não podemos desconsiderar o fato de que sua conversão religiosa foi motivada por uma aflição, porém há um elemento que merece igual atenção neste processo, que é o fato de que imerso em uma situação aflitiva, Américo pôs-se a refletir sobre a vida de promiscuidade e violência na qual estava inserido e começou a avaliá-la de maneira mais crítica. A iminência da morte levou o fanfarrão a rever seu comportamento, de maneira tal que a decisão por fazer parte da obra do Senhor não significou apenas uma alternativa de resolução mágica para seu problema, mas também a concretização de um processo que já se iniciara há certo tempo. Desta maneira, quando no discurso bíblico Daísa condenou em generalidade o comportamento

autodestrutivo que muitos homens estavam tendo no bairro, Américo recebeu esta mensagem enquanto especificidade, pautada na idiossincrasia de sua trajetória. Simultaneamente, quando Daniel aceitou a Jesus na igreja de Daísa após uma experiência de arrebatamento no Espírito Santo, este não foi um acontecimento pleno em sua espontaneidade, mas sim a realização de um projeto que já vinha sendo esboçado ao longo do período em que discutia religião ou pedia algum aconselhamento a seu colega de trabalho. Daniel e Américo de fato aderiram a uma modalidade religiosa que até então pouco tinha a ver com suas experiências cotidianas, porém, para que a conversão se efetivasse, seria necessário que houvesse alguma disposição por parte deles em serem *mudados*. Neste sentido, a conversão assume muito mais o caráter de uma continuidade (no caso, dos projetos individuais elaborados) que de fato uma ruptura tão brusca. Entender a conversão religiosa ao pentecostalismo significa então uma compreensão de um processo dialético marcado por tensões entre transformações e permanências nas trajetórias dos indivíduos.

Para desenvolver discussões desta sessão, gostaria de trazer à baila um último ponto, e, para tanto, devo radicalizar a afirmação que acabei de fazer. A conversão religiosa não só não é uma ruptura brusca na trajetória individual, como pode ser vista de algum ângulo como a manutenção de elementos específicos da experiência dos indivíduos através de sua resignificação ritualística.

Daniel costumava ter um comportamento bastante expansivo, contava piadas e fazia gracejos que punham em questão a masculinidade de seus colegas. Além disso, gostava muito de se engajar em atividades de socialização que implicasse um dispêndio considerável de energia. Em entrevista com o cristão sobre sua experiência religiosa, perguntei se ele já tinha passado por uma experiência de arrebatamento no Espírito Santo, o mesmo respondeu-me que constantemente isto lhe ocorria. Perguntei como ele sentia a presença do Espírito e ele me respondeu que a coisa mais marcante que sentia, além de um intenso calor, e uma vontade grande de gritar, pular e extravasar. A seqüência que se seguiu ao diálogo me pareceu oferecer pistas muito interessantes para a compreensão de uma faceta da experiência pentecostal.

Cláudio: É isso então que você sente quando está recebendo o Espírito Santo?

Daniel: Eu sempre fui assim, agitado, então eu não sei até onde isso é meu e até onde é de Deus, entendeu?

Cláudio: Mas, ainda assim você acha que isso não é só seu?

Daniel: Eu acho, porque, quando Deus vem a você, ele vem naquilo que é seu.

José Américo é um pouco mais comedido que Daniel. Nas experiências de recebimento do Espírito Santo, o mesmo não costuma desenvolver uma performance tão expansiva. Seus movimentos são mais controlados e geralmente tendem à emotividade, Américo costuma chorar quando chega ao ápice de sua oratória frente ao púlpito. Américo se estabeleceu na igreja de Daísa de uma maneira diferente. Antes de se converter, se interessava por leitura e colecionava livros, quando ingressou na religião começou a ler atentamente a bíblia. Disse-me uma vez em uma conversa que já tinha lido a bíblia três vezes. O fato é que a maneira com que tecia os argumentos de sua pregação se tornou mais um elemento importante de seu exercício de oratória.

Daísa, por sua vez, como já relatado anteriormente, apresentou como um dos elementos característicos de sua experiência aflitiva a audição de vozes sem que pudesse ver a pessoa que as emitia. No primeiro momento de seu autodiagnóstico a possibilidade da loucura lhe foi aventada como explicação mais coerente para aquela experiência estranha. Uma vez tendo buscado auxílio em um centro espírita, Daísa recebeu a informação de que aquelas vozes eram de espíritos que com ela se comunicavam por conta de sua mediunidade. A audição de vozes continuou sendo um infortúnio na sua vida mesmo sendo aliviada com uma interpretação sobre a sua aflição como não sendo necessariamente a manifestação de um distúrbio psicológico. Mas, lidar com espíritos de pessoas desencarnadas não fazia parte das atividades religiosas que Daísa dispunha-se a desenvolver. No pentecostalismo Daísa encontrou apoio teológico para sustentar uma impressão que declarou já ter sobre o Espiritismo, a de que as entidades cultuadas e/ou respeitadas pela religião (seja por sua iluminação ou por sua necessidade de encontrar a luz) eram na verdade demônios, algo que havia aprendido com as freiras italianas que a educaram. O tempo passou e Daísa se afastou da religião espírita tratando sua aflição com métodos pentecostais (orações de expurgação). Esta história já foi contada e recontada ao longo deste trabalho, mas o que eu estou querendo chamar a atenção aqui é para o fato de que Daísa não deixou de ouvir vozes nos momentos

mais críticos de sua experiência aflitiva. Após um contato mais aproximado com o pentecostalismo ela passou a escutar a voz do Espírito Santo (como narram algumas passagens deste trabalho) – fenômeno que não é visto pelos integrantes da religião como uma raridade ou um comportamento anômico, falar com Deus faz parte da lista de dons adquiridos após ou durante a inserção religiosa.

As experiências de Daísa, Américo e Daniel me são interessantes na medida em que assinalam rupturas e continuidades no processo de conversão. Daniel extravasava com seus amigos em sua vida anterior à conversão, nestes rituais estão inclusos momentos de grande dispêndio de energia. Se pensarmos o culto evangélico não apenas como um ritual de efervescência emocional e revigoração dos valores da religião, mas também como um evento que é por excelência de socialização performativa, perceberemos que há algo entre a experiência do antigo e do novo Daniel que permanece. No culto pentecostal, Daniel não precisou mudar completamente de comportamento, mas precisou adequar seu estilo às premissas da religião.

Não disponho de uma amostra que me permita tecer um comentário de cunho generalizante sobre a religião pentecostal, mas acredito que dê suportes para a elaboração de hipóteses a serem testadas. Diane Austin-Broos (1994) enxergou a possibilidade de que o pentecostalismo pudesse ser, das religiões de origem protestante, a que mais se adequaria à experiência das classes populares. Em seu livro a autora relatava uma constatação estatística sobre o alastramento do pentecostalismo na Jamaica. Na tentativa de tecer um argumento que pudesse esclarecer de alguma maneira este fenômeno, a autora chamou a atenção para a existência neste país de uma quantidade expressiva de religiões mágicas de aflição (voltadas para a resolução espiritual de problemas de caráter biológico e/ou social) anteriores às missões e para a adaptação promovida pelo pentecostalismo à realidade local. A autora descreve a dificuldade que o protestantismo histórico teve em se inserir neste contexto cultural devido à rigidez de seu comportamento tanto ritual quanto cotidiano.

Em se tratando do contexto em que analiso as trajetórias, acredito que eu possa encontrar em Salvador um fenômeno similar. Porém, gostaria de chamar a atenção

para um novo elemento, que pode ser constatado no contexto em que tenho tecido minha análise.

A conversão religiosa ao pentecostalismo pode ser vista como uma continuidade na medida em que esta se dá a partir de uma disposição já presente no indivíduo. Assim também, a conversão religiosa ao pentecostalismo pode ser percebida em uma relação de continuidade na medida em que experiência ritual desta religião mantém, ou melhor, aproveita um estilo de comportamento dos indivíduos, atribuindo a estes uma nova roupagem simbólica. Para Daniel, por exemplo, parar de beber, de fumar ou de tentar conquistar novos amores não representaria uma perda tão grande quanto deixar de agir com extroversão em situações que lhe solicitariam uma efervescência emocional. Beber, fumar e cometer adultério são hábitos que dizem respeito a um modo de socialização específico; uma vez imerso em uma rede que privilegia outros valores, por mais difícil que isso possa ser, a mudança de hábito pode acontecer sem que haja maiores danos. Deixar de agir com extroversão representaria muito mais o abandono de um estilo de disposição corporal e apresentação de si aprendido no decorrer de sua trajetória religiosa, neste caso a conversão ameaçaria não a sua relação com os outros, mas desestabilizaria a sua identidade individual, a relação de identificação que estabelece consigo mesmo a partir de um costume incorporado. A diferenciação analítica que estou propondo daria suportes para uma compreensão errônea de que afirmo a existência de uma divisão clara entre um ser socialmente constituído e dotado da generalidade do espírito da sociedade, cuja existência seria reificada em rituais de socialização (farras, cultos etc) e um outro ser, dotado da individualidade do corpo. – o conceito de *homo duplex* de Durkheim cumpriu a sua função – Não se trata disso.

Tanto a extroversão de Daniel quanto o hábito de beber são em si modalidades de comportamentos aprendidas e reproduzidas no contexto social mais imediato, de tal maneira que não é possível estabelecer entre estas uma fronteira que não seja tênue. Podemos tomar “os hábitos” e o “o estilo de disposição corporal” como dois modos de comportamento que podem ser diferenciados em termos de intensidade. O que pode ser considerado o “jeito de ser” consiste em um modo de comportamento pelo qual o indivíduo não apenas se reconhece e é também reconhecido – o que de maneira nenhuma deixa de ser também algo em grande

medida proporcionado pela própria cultura. Ser extrovertido ou tímido são duas modalidades de personagens possibilitados pelo contexto de socialização mais imediato. Digamos que o jeito diferencia-se do hábito em relação a graus de assimilação. Diferentemente desse “jeito”, os hábitos podem ser modificados com maiores ou menores pesares de acordo com escolhas individuais ou deliberações de outros. Trata-se aqui de falar de uma diferença entre diferentes hábitos e um *habitus* (Bourdieu, 1996).

Se eu tivesse que comparar o nível de eficácia do pentecostalismo em relação ao protestantismo tradicional no que diz respeito ao ganho de fiéis nos bairros populares, certamente o elemento que discuto neste trecho seria tomado como de fundamental importância no desenvolvimento de meu trabalho. O protestantismo histórico em geral solicita dos seus integrantes um comportamento ritual comedido, evitando efervescências emocionais ou excessos no louvor. Ou seja, o protestantismo histórico espera de seus integrantes um comportamento que é demasiadamente conflitante com o *habitus* dos homens nos bairros populares. O sucesso do pentecostalismo pode ser explicado, além de outras formas, pela capacidade que esta modalidade religiosa tem de aproveitar um sistema de disposições corporais e afetivas aprendido pelos sujeitos no seu processo de socialização (*habitus*).

Sob o meu ponto de vista, dizer que o pentecostalismo interpela a pessoa como indivíduo significaria dizer que a religião oferece meios para desestruturar muitos dos seus hábitos de socialização, mantendo parte do seu comportamento – desde quando estes traços não venham a contradizer os valores da religião. No trecho da entrevista anteriormente transcrito Daniel afirmou uma dificuldade de diferenciar o que seria seu jeito de ser e o jeito de o Espírito Santo se manifestar nele. A extroversão no culto é vista como manifestação plena do contato com Deus, o que outrora identificava o “*agitado*” Daniel hoje identifica o “*abençoado*” Daniel.

A aceitação do comportamento extrovertido de Daniel e a interpretação *encantada* do mundo (crucial no caso de Daísa), dentre outros fatores, podem ser considerados os elementos basilares da interpretação que estou tentando desenvolver. Enfim, se é possível falar em uma ruptura no processo de conversão ao pentecostalismo; esta

ruptura a meu ver não deve ser concebida como a perda definitiva de todas as experiências anteriores à conversão, mas sim uma ruptura com o nexó simbólico que vincularia estas experiências mais enraizadas com um antigo sentido.

4 Dons espirituais e liderança institucional

As trajetórias aqui apresentadas indicaram sob vários aspectos a existência de pontos de cruzamento entre a experiência religiosa e a experiência do bairro onde as redes de relações de ambas as esferas se encontram no modelamento dos processos de mediação. Gostaria de trazer à baila uma comparação tendo como referência algumas possíveis diferenças de gênero no interior das redes religiosas – no que diz respeito à ascensão à liderança institucional. Ao longo deste trabalho possíveis diferenças relativas a experiências de trajetória religiosa entre homens e mulheres na religião pentecostal foram apresentadas de maneira esparsa. O desvio denuncia a regra. Ao mostrar os processos pelos quais Daísa e Eulália constituíram-se como exceção (tornando-se lideranças sacerdotais), acredito ter indicado indiretamente de que maneira a facilidade dos homens em adquirir cargos de liderança é estabelecida. Toquei superficialmente em um assunto que prometi desenvolver com mais calma futuramente (e o farei, mas não agora), que seria uma continuidade entre os modelos organizacionais de família e igreja no pentecostalismo como uma estrutura que permite aos homens o alcance de cargos de liderança na hierarquia sacerdotal. Porém, a relação entre estes dois modelos não é o único fator de dinamização da estrutura sacerdotal no pentecostalismo. Há um conjunto muito mais complexo de fatores combinados no processo de ascensão de um líder nesta modalidade religiosa. Uma vez passado pela primeira etapa de sua consolidação como líder (seu reconhecimento como tal), novos fatores podem surgir. Por exemplo, dentre os sacerdotes de uma mesma geração os elementos diferenciais de seleção podem girar em torno do dom adquirido pelo Espírito Santo. Quando se trata de sacerdotes de faixas etárias muito diferentes, este primeiro critério de seletividade e distinção pode ser acrescido do tempo de ingresso na

igreja.⁷ Porém, nesta sessão me concentrarei no papel do dom recebido pelo Espírito Santo na organização da hierarquia religiosa no pentecostalismo.

Quando tratava o caso de Daísa salientei a importância de se atentar para o desenvolvimento individual de dons espirituais como elementos de consolidação de um indivíduo na rede religiosa – no caso de Daísa, os dons de cura e outros que ela desenvolveu foram cruciais para o seu reconhecimento como possível liderança. Gostaria de chamar a atenção para dois fatores relativos a este tema: o fato de que os dons espirituais estão em consonância com representações sobre experiências de gênero; e que, no caso dos homens, este dom não é apenas aceito como um presente de Deus, mas é também ensinado a partir de uma experiência de aprendizado. Vamos por partes.

Os preceitos sustentados pela cosmologia pentecostal acabam por implicar em diferentes conseqüências ao nível da experiência de homens e mulheres. Um exemplo deste fenômeno está nas narrativas sobre experiências de recebimento do Espírito Santo. Na busca pelo alcance da glória divina o cristão passa por dois momentos simbólicos de passagem: O Batismo nas Águas e o Batismo no Espírito Santo. O primeiro diz respeito à ligação do fiel com o segmento religioso, marca a sua entrada na comunidade religiosa com a qual mais se identifica, enquanto o segundo é tido como o mais importante, sendo que marca o recebimento do poder do Espírito Santo pelo fiel em uma curta experiência individualizada e emotiva de santificação (Rabelo et al, 2002).

O batismo do Espírito Santo – a consagração da aliança do fiel com o Senhor – é o momento no qual o cristão vive uma experiência de contato com o poder divino até então não experimentado. O batismo no fogo – o que indica a simbolização do divino como um fogo, simbologia na qual criação, destruição e renovação se confundem – pode ser vivido em nível de uma experiência corporal durante interpelações

⁷ Para termos uma ilustração disto, podemos relembrar o caso da segunda igreja de Eulália. Quando o missionário acreditou que seria o futuro líder após a emancipação da igreja, tal convicção se deu também diante do fato de que, além de ser homem, ele era mais antigo na religião que os demais. Ele já vinha acompanhando Eulália desde os tempos da primeira igreja.

ocorridas na realização do culto ou no âmbito de atividades corriqueiras. Este momento é muitas vezes relatado por mulheres como um contato mágico com o poder do Senhor, no qual a cristã vive concretamente a experiência de ser vaso; seu corpo é tomado pelo poder do Espírito Santo.

Eu sinto como um poder muito grande, uma força muito grande eu sinto uma coisa gostosa. É uma coisa que não é daqui, é uma coisa espiritual. Eu não sei nem como explicar o que sinto, é uma coisa espiritual, e as coisas espirituais, só Deus mesmo que pode explicar. É parecida com um gozo muito gostoso dentro do meu coração é uma coisa que dá vontade de você gritar, dá vontade de você sorrir, você sente uma paz dentro do seu coração você sente ali Deus bem pertinho de você, naquela hora você não sente nada mais, sente que Deus é tudo na sua vida (Carla, 27 anos).



Mulher arrebatada pelo Espírito Santo
Cláudio Roberto (17/09/2005)

Por outro lado, o Batismo no Espírito Santo é geralmente narrado pelos homens como uma experiência de aquisição de poderes diante do mundo. O depoimento de Marcelo é um exemplo interessante deste caso.

Quando o Espírito desce, você fica leve, e quando você acaba de receber, é como você tivesse revestido de uma armadura, você se sente invencível com o Espírito de Deus, e você tem que estar na igreja com a presença do Espírito de Deus. Não só na igreja, mas onde quer que você esteja, você se sente armado e protegido pelo Espírito de Deus (Marcelo, 28 anos).

A aquisição de dons é geralmente narrada de uma maneira similar ao batismo no Espírito Santo. Para fins de análise, precisarei distinguir dois tipos de dom. O

primeiro tem uma importância mais circunstancial, diz respeito a disposições corporais que manifestam a presença do Espírito Santo no culto bem como o arrebatamento de um fiel presente. Muitas vezes quando perguntei às pessoas com que conversei em trabalho de campo sobre que tipos de dom estes já tinham recebido, os mesmos me narravam experiências específicas de cultos ou círculos de oração onde o Senhor se manifestou através delas. Geralmente os dons listados são glossolalia, profecia e aquisição de cura.

Por outro lado, há um segundo tipo de dom espiritual que pode ser adquirido pelos indivíduos ao longo de suas trajetórias religiosas que dizem respeito não apenas a situações específicas, mas há certas habilidades adquiridas pelo fiel que ultrapassam a circunstância de um único culto, *permanecem* e ganham certa regularidade na experiência daqueles que o adquirem. Estes dons podem ser de realizar a cura, de orar, de mediar conflitos etc. Os dons de cura e oratória ganham uma importância mais ou menos destacável em relação aos demais, já que o alívio de aflições e o convencimento da palavra do Senhor são dois pilares fulcrais da missão pentecostal. Trabalharei daqui por diante com este segundo tipo.

Os tipos de dons adquiridos pelas (os) fiéis implicam diferentes posições de status nas redes de relações que compõem e são compostas pela comunidade dos irmãos. Os homens geralmente salientam o desenvolvimento de dons relativos a expectativas sobre o comportamento masculino. Força e sabedoria são geralmente listadas nas narrativas sobre aquisição de dons entre homens pentecostais.

As mulheres podem desenvolver dons espirituais que não as consagram necessariamente na hierarquia da igreja, mas que lhes garantem certa respeitabilidade no interior das redes religiosas ou até mesmo entre a vizinhança mais próxima. Exemplar de casos como este é o de Dona Raimunda, costureira aposentada de 89 anos de idade, oriunda da cidade de São Félix (Recôncavo baiano). A freqüentadora de uma filial da Igreja Quadrangular, relata ter obtido do Espírito Santo o dom da cura a ponto de possuir suas próprias orações para fins diversos, como a cura de doenças, a iluminação dos caminhos etc. Este fato a fez ser solicitada por seus conhecidos em situações de aflição, como a mesma afirma:

Agora as pessoas procuram a sra aqui na sua casa?

Procuram. Vêm eu oro, oro aqui. Agora quando não pode vir aqui eu vou. Outro dia tinha uma criatura gritando com uma dor (Tânia, dali). Ela tava andando com o braço que não agüentava... Disse que gritou um dia todo, uma noite (a noite de sábado), domingo até umas 4 horas. Aí a cunhada dela veio aqui: "*D. Raimunda eu vim aqui pra Sra ir orar por Tânia que tá gritando com o braço, que não tem mais jeito*". Eu cheguei lá e orei. Pronto, ela foi dormir. Acabou! Nunca mais sentiu a dor do braço (08/11/2003).

A existência da possibilidade de busca da cura no ambiente doméstico possibilita também uma experiência de transformação do cotidiano dos fiéis pentecostais, uma espécie de extensão da esfera religiosa para os espaços em que o fiel esteja presente. Em alguns casos, o fiel não precisa realizar o esforço de ir aos cultos realizados na igreja que costuma freqüentar: ora através do acompanhamento televisionado de programas religiosos ou escuta programas de rádio onde vive uma experiência de sacralização do espaço em que se encontra.

Em alguns casos, os dons espirituais podem garantir alguma inserção da mulher na hierarquia eclesial da religião. Os dons são desenvolvidos geralmente de acordo com representações sobre a experiência feminina no pentecostalismo. Quando Daísa obteve sucesso no processo de exorcismo de uma garota no bairro e de cura de uma senhora que sofria de mal de Parkinson, por exemplo, todos vieram lhe agradecer e a mesma afirmou-me ter-lhes dito que agradecessem ao Senhor, pois foi Ele quem tinha operado o milagre, fazendo dela apenas um vaso. Ou seja, Daísa tinha o dom, mas quem a presenteou e quem faz com que este seja operacionalizável é Deus.

Tipos diferentes de dom implicam na confecção de diferentes relações de liderança, que podem estar vinculadas a cargos institucionais ou não. É possível falar de uma certa tensão entre a necessidade de ocupação de lugares na estrutura administrativa e religiosa da igreja e as habilidades próprias a cada um dos cristãos. Tipos diferentes de habilidade também estão articulados a experiências de gênero. Neste sentido, poderíamos afirmar que há uma relação entre experiências de gênero, recebimento de dons e a ocupação de cargos eclesiais.

O reconhecimento de atributos mágicos foi um elemento fundamental na constituição de Daísa como liderança entre os irmãos; seu reconhecimento teve início com

desenvolvimento de relações carismáticas que a fizeram concentrar em si os atributos reconhecidos pelos seus cordeiros como pilares de uma liderança religiosa querida e respeitável. Cabe aqui uma referência a Weber quando em seus trabalhos (1972; 1958) aponta o reconhecimento dos atributos extracotidianos do líder como elemento de dupla operacionalidade. Ao mesmo tempo em que o reconhecimento dos atributos do líder é um elemento fundamental na constituição de uma relação carismática de liderança, este é também uma expectativa lançada em direção ao séqüito.

Sobre a validade do carisma decide o livre *reconhecimento* deste pelos dominados, consolidado em virtude de *provas* – originalmente, em virtude de milagres – e oriundo da entrega à revelação, à veneração de heróis ou da confiança no líder. Mas esse reconhecimento (em caso de carisma genuíno) não é a *razão* da legitimidade; constitui, antes, um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude de vocação e provas. (1972:59).

Nesta constituição relacional da liderança carismática, líderes e seguidores envolvem-se numa cumplicidade marcada pela negociação da validade das características extracotidianas dos primeiros. O reconhecimento do líder se daria eminentemente no seio da comunidade dos liderados; e ao mesmo tempo, a própria presença do líder diante de seus potenciais seguidores assume um caráter de convocação fundamentada pelos feitos realizados pelo líder.

Como contraste de experiências de gênero neste quesito, eu gostaria de chamar a atenção para o fato de que, se por um lado há abertura para que a mulher possa se inserir na hierarquia da igreja através de seus atributos adquiridos – uma vez cumpridos os requisitos anteriormente listados – por outro lado, esta ascensão se dá com um critério de excepcionalidade. No caso dos homens, o contrário é que acontece com mais freqüência.

Uma vez em trabalho de campo conversava com Américo sobre suas habilidades de pregação. Américo era ainda diácono da igreja, mas à época a pastora já vinha demonstrando satisfação com o seu trabalho, pois o mesmo tinha uma boa oratória e a substituía bem na igreja. Perguntei-lhe como havia desenvolvido a habilidade de oratória que lhe garantia o reconhecimento por parte dos outros da igreja e lhe sinalizava a possibilidade cada vez mais efetiva de alcançar o pastorado. O diácono

ofereceu uma informação interessante em sua resposta.

Eu estava um dia na igreja do pastor Antônio e ele de repente me falou que eu iria celebrar o culto naquele dia. Aceitei e fiz. Agora a pastora (Daísa) está ocupada e eu faço com frequência na igreja dela. Uns outros amigos também me chamaram pra falar em outras igrejas. É bom porque ajuda a desenvolver. (a oratória). Nunca fica bom, mas todo dia a gente aprende mais ainda. É um caminhar que a gente aprende no dia-a-dia (14/04/2007).

A prática de convidar alguns amigos para pregar nas igrejas foi algo que notei com uma certa recorrência entre os evangélicos como um todo durante meu trabalho de campo, mas em geral são os homens os que recebem a maioria dos convites de outros amigos que ocupam cargos nas igrejas em que congregam. O bom exercício da oratória pode ser um fator que contribui bastante no caminhar em direção ao cargo de pastor, como é o caso de Daniel (que já foi consagrado evangelista). Esta prática me sugere uma relação entre socialização masculina e processo de aprendizado da liderança. Em conversa com Daniel sobre sua capacidade de oratória, algo desenvolvido de maneira semelhante à de Américo, ele afirmou-me com muita segurança:

Deus me deu um dom. Este dom é meu, mas sem exercício nenhum talento é desenvolvido. Pense no violão, por exemplo. A pessoa pode ter o dom de tocar, mas se não tiver um professor ele não vai ter como desenvolver este dom. Na igreja é a mesma coisa. (Daniel, 23/05/2007).

As mulheres recebem convites para ir a outras igrejas, mas são em geral convidadas para apresentar seus testemunhos, mostrando como Jesus lhes havia mudado a vida, quase nunca para realizar a liturgia da palavra divina. Se a prática dos convites pode auxiliar os homens no desenvolvimento de suas habilidades de oratória, (fulcrais a um líder pentecostal), por um lado, a maneira como as mulheres são inseridas neste tipo de atividades não lhes oferece a mesma oportunidade.

A aquisição de dons pode implicar para as mulheres a possibilidade do desenvolvimento de relações de autoridade na comunidade religiosa, bem como uma inserção na hierarquia eclesial da igreja. Mas o caminho que liga estes dois processos não é simples, pelo contrário, depende de uma série de fatores que são, em última instância, conjunturais. Dentre os demais fatores existentes neste

processo, é necessário 1) que o dom desenvolvido pela fiel tenha uma relação com alguma demanda da rede religiosa em que está inserida; 2) é necessário que esta pessoa tenha seus dons reconhecidos e provados por e nesta rede, e por último 3), é preciso também que o dom que esta pessoa detenha lhe seja exclusivo no momento. Quando Daísa curou a senhora do mal de Parkinson, o fez em um contexto no qual outras alternativas já haviam sido testadas sem que se alcançasse o devido êxito (o mesmo aconteceu no caso do exorcismo). Quando estes três fatores não se articulam no desdobramento de uma trajetória feminina, o dom adquirido pela mulher acaba funcionando muito mais como um recurso suplementar para que a igreja aumente seu potencial de solução de aflições frente às demais opções religiosas disponíveis do que como um recurso para a ascensão da mulher ao púlpito.

No caso dos homens, o dom desenvolvido os aloca na hierarquia eclesial com muito mais facilidade. Mais que isso. O homem é preparado, instruído para desenvolver certas habilidades que o façam ser reconhecido como um possível líder, como foi o caso do aprendizado da oratória na trajetória de Américo. Poderia apontar como uma das principais diferenças entre a experiência feminina e masculina (no que à relação entre a aquisição de dons e ao alcance de cargos institucionais) o fato de que, se por um lado eventuais dons desenvolvidos por mulheres *podem* ser aceitos para sua inserção na hierarquia, por outro os dons masculinos não só são aceitos, mas também são trabalhados, desenvolvidos. Poderíamos encerrar esta discussão com a seguinte conclusão que sintetiza de maneira geral alguns aspectos da diferença entre a experiência religiosa de mulheres e homens no interior das redes pentecostais: os dons espirituais são necessários para que as mulheres consigam angariar alguma ascensão na hierarquia religiosa pentecostal, mas, ainda assim, não são suficientes – é preciso uma combinação de fatores como aqueles que descrevi anteriormente. Por outro lado, os dons espirituais não são necessários para que os homens consigam uma ascensão na hierarquia sacerdotal, mas podem ser suficientes para isto, caso este seja o seu intuito e o seu nível de inserção nas redes possibilite.

Capítulo 6

Gênero e liderança institucional no pentecostalismo

Introdução

Na sessão anterior foram discutidos alguns elementos relativos à religião pentecostal em geral. Neste capítulo tentarei explorar alguns desdobramentos da experiência de gênero no pentecostalismo no que diz respeito principalmente à organização da família e da igreja. Particularmente, tentarei discutir possíveis diferenças de gênero e suas relações com o trabalho religioso em geral. O primeiro tópico diz respeito ao papel das mulheres na obra de disseminação da palavra do Senhor. O segundo tópico diz respeito aos limites e possibilidades de uma mulher ascender ao pastorado no pentecostalismo. O terceiro tópico consiste em uma exploração sobre possíveis relações entre experiências de homens e mulheres, na igreja e na família.

1. Cumprindo a missão do evangelho

Como acentuei na sessão anterior, o pentecostalismo adotado pelas classes populares possui a pretensão missionária. Espera-se do indivíduo convertido que se proponha a cumprir a missão de levar a palavra do Senhor aos quatro cantos do mundo⁸. No âmbito dos estudos socio-antropológicos sobre o trabalho de mulheres em instituições religiosas é comum a constatação de uma diferença entre função e cargo (Weber, 1984; Bourdieu, 1992; Toledo-Francisco, 2002; Machado & Fernandes 2000, apud Toledo-Francisco, 2002). O que unificaria estas abordagens anteriormente assinaladas é a constatação de que as mulheres teriam maiores possibilidades de desempenhar funções específicas no trabalho religioso do que assumir posições formais de liderança. Nesta sessão tentarei explorar ambas as questões. Irei me dedicar a uma discussão sobre o papel das mulheres na

⁸ Na bíblia, há uma passagem que exorta o cristão a divulgar o evangelho, esta é geralmente reduzida ao comando realizado pela inflexão verbal *Ide*. Este verbo chega a ser em algumas igrejas considerado uma categoria de distinção do trabalho religioso. Certa feita conversava com uma mulher pentecostal sobre a distribuição de cargos em sua igreja. Indaguei-a sobre a existência de dois pastores nesta denominação. A mesma respondeu-me que havia pastores que confortavam a alma dos aflitos na igreja e outros pastores que *iam*. *Levei um tempo refletindo sobre esta resposta para entender que a cristã se referia a pastores que iam às ruas realizar a tarefa missionária.*

empreitada do evangelho, demonstrando como o caso de Eulália se insere neste universo.

1.1 As operárias da obra: mulheres em campo

Gostaria de iniciar minha discussão sobre o nível de eficácia das mulheres na disseminação do evangelho pelo seguinte ângulo: as mulheres, principalmente as que já estão na idade adulta e/ou caminhando para a meia idade (que geralmente são as que atuam como missionárias) desenvolvem certa simpatia pessoal adquirida através de uma série de elementos que podem passar tanto por aspectos individuais de cada uma, quanto por uma certa expectativa de comportamento constitutiva da própria experiência feminina na sociedade como um todo e nutrida no contexto sociocultural mais amplo – comportamento este do qual se espera ser balizado pela polidez, mansidão, gentileza, afabilidade etc. Esta simpatia é um importante artifício de que dispõem os grupos evangélicos na disseminação da palavra do Senhor, o que pode esclarecer um não questionamento por parte dos homens da igreja no que diz respeito à presença de mulheres em contextos de evangelização na via pública – como aconteceu com Eulália.

Aliás, é importante afirmar que o sucesso das mulheres no processo de evangelização se dá em muitos casos através de um estilo próprio de viver a experiência do bairro entre estas. Agier (1998), estudando as experiências de homens e mulheres no bairro da Liberdade, notou certas tendências de ocupação que podemos tomar também existentes nos demais. O pesquisador notou que boa parte do circuito interativo das mulheres tinha como ponto de base relações entre as famílias ou internas a estas. A avenida seria o espaço por excelência onde uma “*cultura familiar forma o pano de fundo das trocas no bairro*” (1998:54). A partir da avenida as relações de cooperação entre mulheres tornam possível a experiência no bairro. Enquanto os homens vivenciam a experiência cotidiana dos bairros através de pequenos grupos de pares (times de futebol, rodas de jogo, bares etc.), as mulheres têm uma tendência muito mais acentuada em dispor suas relações sociais em uma teia de amplitude que tem por base uma estrutura familiar (as diversas relações possíveis entre os núcleos domésticos), passando em seguida para as ruas e avenidas até que, por fim, possa ganhar a extensão do bairro ou estender-se para

além deste. A experiência feminina nos bairros populares estabelece uma rede de cooperação fundamental para a manutenção recíproca da vida entre as casas, é no seio desta teia de relações que diferentes tipos de cooperação podem ser estabelecidos. Desta maneira, é a partir deste modo de experiência que as mulheres se constituem como importantes mediadoras na organização diária das relações tanto internas à família como entre familiares e vizinhos. O autor pergunta-se em sua pesquisa se não seriam as mulheres as mais adaptáveis ao fenômeno urbano, dadas as especificidades de seus modos de sociabilidade.

No caso das sociabilidades femininas, é a manutenção de boas relações ao redor do grupo doméstico que ocupa as preocupações cotidianas (...) é o que leva as mulheres a circular em espaços mais esparsos: na *avenida* de residência; de uma avenida a outra; ou ao longo das redes de parentes de amigas ou de clientes no e fora do bairro. Podemos então nos perguntar se, partindo da cultura familiar e do ancoradouro doméstico, as mulheres do bairro não encarnariam as figuras sociais mais centrífugas, mediadoras e abertas à alteridade. Em outras palavras, as mais urbanas (1998:6).

Seguindo os passos desta afirmação, podemos salientar que um ponto muito importante da eficácia das mulheres no desenvolvimento de trabalhos de evangelização diz respeito à habilidade que as mesmas possuem de estabelecer relações bilaterais de cooperação que têm como base uma estrutura de relações familiares. Daísa e Eulália iniciaram os trabalhos que deram origem a suas igrejas com círculos de oração realizados no interior de suas casas. O círculo de oração começou primeiramente com a congregação da parentela (com a exceção do primeiro círculo de Eulália) e foi aos poucos incorporando uma ou outra vizinha mais próxima, depois suas amigas, e assim por diante. O círculo de oração foi crescendo na medida em que foi avançando pelos percursos estabelecidos pela teia de relações pessoais de cada uma das missionárias. Isto aconteceu de uma maneira tal que, boa parte dos congregacionistas das igrejas acabou estabelecendo laços muito estreitos com Eulália e Daísa.

Parece-me que a constatação da eficácia das mulheres na disseminação da palavra do Senhor não é apenas minha. Em trabalho de campo, perguntando a um vice-pastor da Assembléia de Deus o que diferenciaria um círculo de oração de um culto, (já que ambos conservam mais ou menos o mesmo formato), o mesmo não me

esperou terminar a formulação da questão e tomou de assalto minha atenção com uma resposta quase que decorada, fundada em uma diferença de gênero.

O círculo de oração é liderado geralmente por mulheres. Foi uma coisa inventada na Assembléia de Deus e incorporada pelas outras igrejas – Deus é Amor, Batistas e essas outras, sabe? É porque, como na nossa igreja as mulheres são proibidas de ministrar os cultos, foi inventado isso para que as mulheres pudessem organizar suas próprias orações (Vice-pastor Durval, 24/07/2008).

Não tenho qualquer condição de assegurar a verificabilidade da afirmativa do informante sobre a origem da prática de organizações de círculos de oração, contudo o que me interessa neste momento é o fato de que este mecanismo tem sido incorporado pelas igrejas pentecostais de maneira tal que tem se tornado um importante espaço para o alastramento do pentecostalismo bem como o desenvolvimento de práticas religiosas orientadas por mulheres. O círculo de oração tem contribuído para o estabelecimento de relações de liderança em que são as mulheres (muito mais do que os homens) os agentes capitalizadores de autoridade e prestígio.

1.2 Estratégias de evangelização

Eulália utilizou um método de evangelização a partir do qual a igreja levava não apenas a palavra do Senhor aos necessitados, mas também tentava suprir certas demandas sociais das comunidades mais pobres que haviam se instalado nas ruas de baixo. Quando uso o termo “método” ou “estratégia” de evangelização, não estou tentando afirmar necessariamente a existência de um empreendimento plenamente arquitetado em suas minúcias para a disseminação da palavra do Senhor, mas refiro-me a processos pelos quais, no próprio desdobramento das experimentações de evangelização, algumas atividades trouxeram resultados positivos, sendo repetidas em diferentes situações. Na medida em que estes resultados positivos eram novamente alcançados, tais atividades eram incorporadas no repertório de procedimentos de evangelização daquele grupo. Ainda que se possa afirmar que algumas igrejas já consolidadas, por força do hábito ou do planejamento, disponham de procedimentos mais ou menos elaborados para a implementação de atividades de evangelização, é preciso atentar para o fato de que estas atividades estão em

negociação com os contextos socioculturais em que as próprias igrejas estão inseridas (ou pretendem se inserir), e vão sendo testadas e remodeladas a fim de garantirem uma maximização dos resultados efetivos a serem alcançados. Em uma perspectiva macro, o que acabo de afirmar está em consonância com a constatação de muitos autores das ciências sociais de que a disseminação do pentecostalismo não significa apenas a imposição rígida de seus dogmas em um determinado contexto, mas também uma adaptação da religião às especificidades locais (Austin-Broos, 1994; Robbins, 2004a; 2004b; Bastian, 1993; Manning, 19801, apud Robbins 2004b). Neste sentido, a compreensão da inserção do pentecostalismo em um determinado país não pode ser dissociada da própria história sócio-cultural desta localidade, nem tampouco do histórico de formação das próprias igrejas.

No caso dos primeiros anos dos empreendimentos de evangelização realizados por Eulália (80 – 90), não se trata sequer de nos referir às atividades de uma igreja plenamente constituída em um contexto sociocultural já dado, digamos assim. Trata-se do desenvolvimento de ações experimentais conjuntas de missionárias que, ao mesmo tempo em que tinham a tarefa de expandir um modelo religioso pouco difundido até então, lançavam-se numa tentativa de explorar as potencialidades de um bairro em processo de consolidação. Em certo sentido, a compreensão da história da disseminação do pentecostalismo em Castelo Branco e Pau da Lima, bem como da aplicação de certos “métodos” de evangelização pelas missionárias, não pode estar desvinculada de uma compreensão do processo de formação dos bairros, das trajetórias biográficas dos agentes religiosos e nem tampouco das situações específicas que possibilitaram o êxito de tais métodos. O processo de formação dos bairros nos permite ter uma idéia de que tipos de demandas locais surgiram como desafios a serem superados por uma religião salvacionista. Por sua vez, as trajetórias biográficas dos agentes religiosos nos permitem compreender como estes utilizaram os recursos práticos e simbólicos de que dispunham em seus estoques de conhecimentos à mão (Shutz, 1962, 1972) para atender a tais demandas. Ou seja, como o acúmulo de conhecimentos práticos desenvolvidos ao longo de suas vidas oferece meios para lidar com os problemas que estão na base das demandas do bairro.

Uma descrição de situações em que os agentes religiosos estivessem envolvidos a fim de atender a alguma demanda do bairro nos permitiria ter uma idéia de como estes dois elementos (demandas locais e trajetórias biográficas) se entrecruzam. Para ilustrar a discussão que estou tentando desenvolver aqui irei utilizar como exemplo um dos recursos metodológicos mais eficazes de que Eulália dispôs ao longo de sua trajetória para a disseminação do evangelho: a oferta de sopa.

A oferta de sopa tem sua origem em um costume de sua família de oferecer comida a todos aqueles que lhe eram próximos. A oferta de comida era um importante elemento de sociabilidade do qual dispunha a família de Eulália, se tornando também para ela um meio fundamental tanto para estabelecer relações de cooperação entre os vizinhos quanto (futuramente) para a disseminação do evangelho.

Esse trabalho eu já venho fazendo desde setenta e cinco sem vínculo com nenhuma igreja. É porque eu gosto de oferecer. Você vê que quando uma pessoa chega na minha casa, eu ofereço alguma coisa e ela não quer, eu fico triste. Porque isso vem de meu pai, que era muito comunicativo, chamado de Curió. Então sempre tinha um que dizia: "*Vamos tomar um cafezinho na casa de Curió*". Eu fui criada nesse clima, e eu luto até hoje pra manter isso.

A primeira fase de distribuição da sopa nas ruas de baixo de Castelo Branco significava para Eulália muito mais o estabelecimento de uma relação simbólica com um período feliz de sua vida que uma estratégia de evangelização plenamente arquitetada. Mas aos poucos Eulália foi percebendo que a distribuição de sopas poderia atender muito mais do que à sua simples satisfação pessoal, incorporando esta prática no seu modelo de evangelização no bairro. Eulália me relatou que já na formação da terceira igreja a distribuição de sopa já havia entrado no calendário oficial das atividades no bairro.

Aqui já estava com a sopa três vezes por semana (...). A gente distribuía a sopa três vezes na semana. Contava historinha de Jesus e depois distribuía a sopa (...). Depois eu fui ver que hoje o nosso ministério aqui é trabalhar corpo, alma e espírito. Depois que Deus começou a aperfeiçoar mais na minha vida, eu já vejo hoje assim.

Foi com uma combinação entre a oferta de roupas, encaminhamento de pessoas a órgãos públicos a fim de tirarem documentação e com a distribuição de sopa que Eulália conseguiu se constituir tanto como liderança proeminente na religião quanto

como moradora querida no bairro. Eulália havia despertado para o fato de que a tarefa da igreja não seria apenas a de levar a palavra do Senhor aos que não a conheciam ainda, mas também seria criar condições para que as pessoas pudessem dedicar seu tempo e sua atenção à evangelização. A seu ver não seria possível que a igreja pregasse a palavra de Deus e se mantivesse em uma total desconexão com a realidade do bairro. O bairro estava em processo de estruturação e as pessoas careciam de uma série de serviços, e, na visão de Eulália, caberia à igreja então realizar a mediação necessária para que os problemas materiais da comunidade fossem resolvidos assim como os espirituais.

A gente não tem que se preocupar só em evangelizar, levar a palavra pro povo. Se eu levo a palavra pra você e você tá com fome e eu não dou de comer... Se você tá nu, não tem uma roupa pra vir pra igreja e eu deixo você da mesma forma, pra mim isso não é obra social, pra mim isso não é obra e Deus completa. Pra mim a completa obra de Deus é você se preocupar, como teve crianças naquela época que não iam pra escola, os pais eram analfabetos, não tinham essa visão, e você conseguir levar tanto os pais quanto os filhos pra escola. Consegui também tíquetes de leite na época. Então andei por aí tudo e Deus me ajudou, consegui apoio dos políticos e tudo e daí a obra cresceu. O povo se anima quando vê que tem comida, que tem tudo, que tem o que dar aos filhos, você vai e leva uma roupa...

A tomada de decisão de Eulália em realizar obras sociais teve um reflexo não apenas na comunidade de fora da igreja, que era a beneficiária direta dos trabalhos, mas também serviu como uma forma de integrar as mulheres do bairro, envolvendo-as em atividades extradomésticas. Muitas mulheres passaram a costurar roupas para doar para as crianças, trabalhar na organização de eventos voltados para angariar materiais para serem doados e participar ativamente no processo de produção e distribuição das sopas. Aliás, alguns estudos têm observado uma relação entre as atividades religiosas e extra-religiosas promovidas pela religião pentecostal e o ganho da esfera pública pelas mulheres. Maria das Dores Machado (2005) observa uma relação entre a adesão ao pentecostalismo, o aumento da autoconfiança e da autoestima como estando na base deste processo.

A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da auto-estima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praça pública, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais, e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos e, mais recentemente, dedicando-se à militância política em favor dos candidatos da igreja (p.389).

Foi justamente criando um clima de mutirão que Eulália conseguiu tanto manter os já convertidos, quanto atrair cada vez mais os que ainda não tinham sido convencidos da palavra de Deus. Aceitar Jesus e ir trabalhar nas obras sociais junto ao grupo que Eulália integrava não era apenas assumir os princípios cosmológicos da religião evangélica, mas significava também para os moradores de Castelo Branco uma tomada de posição frente à necessidade de melhorias no bairro como um todo. Esta tomada de posição tinha um duplo significado. Por um lado, podemos considerar este acontecimento como uma decisão por parte dos moradores do bairro em colocar-se como sujeitos ativos das transformações necessárias ao local. Por outro lado, isto significava também um processo de estabelecimento de laços de vizinhança mais aprofundados tanto entre aqueles que estavam envolvidos na realização dos trabalhos diretamente quanto com aqueles que recebiam as doações, cujas visitas aos lares para a evangelização eram constantes. Esta estratégia foi inclusive alvo de muitos elogios por parte das outras lideranças religiosas do bairro e chegou a ser copiada pelos missionários dissidentes dos trabalhos.

Uma vez discutidos alguns aspectos do processo pelo qual Eulália conseguiu inserir o evangelho em Castelo Branco, passarei para uma discussão de como este sucesso não estaria necessariamente relacionado com sua ascensão na hierarquia religiosa. Nas duas próximas seções abordarei algumas possibilidades de manutenção e flexibilização da estrutura sacerdotal do pentecostalismo.

2. Uma mulher ao púlpito

Eulália é uma mulher dotada de um carisma pessoal bastante proeminente. Sua personalidade terna, sua postura respeitosa e sua paciência quase excessiva haviam lhe garantido muitas amizades desde a época em que trabalhava no bairro da Graça e conseguia apoio de muitas pessoas que a conheciam. Como foi afirmado em algum trecho do relato de sua trajetória, a mesma contou com a presença de diversas personalidades públicas e membros da elite soteropolitana em seu casamento, que ainda lhe trouxeram certa quantia em dinheiro para facilitar o começo da vida conjugal. Com os trabalhos de evangelização aconteceu algo

semelhante, muitas pessoas que foram evangelizadas por Eulália desenvolveram laços afetivos fortes com ela, e outros que estavam próximos acabaram cultivando uma simpatia grande por ela. Os trabalhos sociais, o mutirão no bairro e todos os outros trabalhos desenvolvidos em nome da “obra de Deus” resultaram na construção de uma imagem bastante positiva de Eulália em Castelo Branco, o que não podia deixar de se refletir na sua experiência na própria igreja. Quando os homens, por três vezes, tentaram assumir a frente das igrejas que Eulália havia erguido junto com outras pessoas, encontraram diante de si uma congregação que mantinha com ela laços bem mais profundos do que os de meros correligionários. Eulália havia, de uma maneira ou de outra, estabelecido uma relação carismática de liderança entre os irmãos da igreja. Sendo assim, o desdobramento das duas histórias em que Eulália havia perdido a disputa parecia apontar para o contrário, parecia que era a sua vitória o que estava mais “óbvio”. Porém, não foi isso o que aconteceu. Gostaria de explorar nesta seção alguns elementos que estiveram em jogo neste processo, transitarei entre uma análise do caso de Eulália e uma discussão do pentecostalismo como um todo. Tentarei discutir quais são os empecilhos formais para que uma mulher possa assumir o cargo de pastora.

2.1 O androcentrismo da igreja

Liderar um círculo de oração nas casas ou um grupo de evangelização nas ruas é bastante diferente de liderar uma igreja. O alto grau de simpatia que Eulália havia conseguido entre a comunidade do bairro e das igrejas poderia implicar em sua consagração como pastora, mas este seria considerado um elemento de desestruturação da organização pentecostal. Os trabalhos de evangelização nos lares e nas ruas eram permitidos às mulheres, ou seja, na rua as mulheres poderiam ter a palavra para a pregação, mas na igreja quem deveria estar à frente seria um homem.

Para tentar lançar alguma luz sobre esta questão, pretendo começar minha interpretação a partir de um modo de organização que é anterior (do ponto de vista lógico e etnológico) ao da igreja: a família. Afirmei anteriormente que o casamento (ou a sua reconstituição) era um dos instrumentos de grande eficácia na manutenção do convertido em sua decisão de servir a Deus. Isto porque, dentre

outros motivos, lhe garantia, não apenas um compromisso moral com o grupo social com que se relaciona mais imediatamente (a igreja), mas também porque vincularia de maneira mais sólida motivações morais e disposições afetivas. O casamento é também um importante meio de estabilização da comunidade religiosa como um todo, uma vez que influi na organização da família e se estende até a igreja. Família e Igreja se tornam desta maneira as referências mais concretas de correlação entre o mundo público e o privado. Interessante é que me parece que um homem convertido que permanece solteiro provoca mais olhares de curiosidade ou reprovação do que um homem bem casado que ainda não encontrou Jesus. O argumento que de imediato é apresentado quando questionado este detalhe é o de que o estado de solteiro abre mais portas para o pecado. Igualmente, em boa parcela das igrejas, o que faz com que um homem se torne de fato um varão (ou complete um processo que o avanço da idade já iniciou) é o seu status de casado. Em muitos casos, quando um homem pretende ascender ao pastorado, seu primeiro passo é casar-se, passar a ser digno do mais considerável respeito, tornar-se um varão.

Para a mulher, o casamento é também recomendável, pois sua função natural precisa ser cumprida para a satisfação do Senhor, como afirma Eulália.

Porque a visão do evangelho é que a mulher nasceu para dar à luz, cuidar dos filhos e cuidar da família. Cuidar do marido e dos filhos, tá entendendo? Educar. Porque está escrito na palavra de Deus que a mulher casada cuida pra agradar ao marido e a solteira pode seguir a Deus livremente. Então, quando ela é solteira, ela tem uma liberdade maior na obra de Deus. Quando casa aquilo já fica mais restrito porque ela tem que seguir a base bíblica: cuidar do marido e dos filhos, e aquele tempo que sobra você vai seguir a Deus (...). A dificuldade é muita, eu tô falando em termos de liberdade assim: de sair, de levar o evangelho, entendeu? Mas de cargo, é difícil no geral.

Uma vez casada, a mulher assume a função de se tornar a contraparte de seu companheiro, preenchendo os espaços vazios que sua condição de homem lhe implica nas tarefas domésticas e religiosas – algo que me pareceu bastante elucidado em uma conversa que tive com Jacira quando discutíamos o papel do marido e da esposa no trabalho religioso.

Jacira: Então existe o pastor e a esposa do pastor, que, consecutivamente, tem que ser uma missionária, uma pastora porque os dois são um né?

Cláudio: Por que ela *tem* que assumir um cargo?

Jacira: Não é que é obrigatoriamente, tem pessoas que têm esposa e ela não quer ser nada na igreja e ela não é. Então já fica chato também pro pastor, porque, quando a mulher está lado a lado com ele na igreja, então a parte assim de problemas femininos quem tem que trabalhar, que agir, é ela, não é ele. Porque, mesmo ele sendo pastor, não deixa de ser homem comum, entendeu?

Interessante nesta fala é que a divisão sexual do trabalho religioso é tida como o modelo mais funcional não só da organização da família, mas também da administração da igreja.

Acredito que já tenha deixado mais ou menos compreensível para onde estou pretendendo direcionar meu argumento. A igreja pentecostal tem sua organização espelhada no modelo evangélico de família, não chegando a ser exagero afirmar a existência de um contínuo entre estas duas formas de organização – basta lembrar que Deus é chamado de pai, a igreja é considerada a *casa* do Senhor e os congregacionistas são *filhos* do Senhor – e, não raro, referem-se uns aos outros como *irmãos* em Cristo.

O modelo evangélico de família prima pela autoridade masculina na casa, como tenho notado em campo e também acentuam alguns pesquisadores (Machado, 2005; Toledo-Francisco, 2002; Mitchem, 2000). A mulher pode cobrar do marido o devido respeito e a atenção necessária com base nos ensinamentos bíblicos (valores que são cultivados não só nas esferas domésticas, mas em diversas esferas de interação da experiência pentecostal). Porém, pelo menos ao nível do discurso, o modelo evangélico de família garante ao homem a autoridade sobre a casa. O modelo teológico que o pentecostalismo incorporou como legítimo enfatiza uma harmonia hierárquica que organiza o plano do sagrado, o plano terreno e a relação entre estes. O plano do sagrado está organizado por uma hierarquia que põe Jesus como intermediário da relação da humanidade com Deus. A relação do plano terreno com o divino é de uma submissão total. Por sua vez, o plano terreno é organizado através da hierarquia fundamental entre homens e mulheres. Na bíblia há uma passagem que já vi ser utilizada para naturalizar através da palavra de Deus a preponderância da autoridade do homem sobre a mulher, esta passagem afirma que “*a cabeça de todo homem é Cristo; por sua vez, a cabeça de toda mulher*

é o homem; por sua vez, a cabeça de Cristo é Deus” (Co, 11:3). Com a igreja, algo muito similar acontece. A ascensão de uma mulher ao pastorado significaria em última instância uma flexibilização de um modelo de organização que orienta a casa do Senhor e de seus filhos.

Da mesma forma, o cargo de pastor significa uma posição formal que demanda do indivíduo que o ocupa a tarefa se colocar como elemento último de mediação entre a igreja e a sociedade mais ampla, uma alegoria da diferença entre o público e o privado. O modelo evangélico de família não supera esta projeção “espacial” da divisão sexual do trabalho, apenas a reorienta em direção aos preceitos bíblicos. O homem deixa de ganhar a rua para representar a si mesmo em um grupo de pares e passa a fazê-lo em função da família. A figura masculina representa a família frente aos outros.

E mais. O fato de que estar à frente do pastorado em uma igreja significa não apenas trabalhar para o crescimento da obra ou administrar as cerimônias principais e responder frente à esfera pública sobre esta, mas também desempenhar papéis de doutrinação e disciplinamento, o que em geral implica algumas situações tensas nas quais o que garante a sobrevalência de uma das partes é a ocupação do cargo. Em outras palavras, uma pastora não iria apenas administrar a igreja, mas (pelo menos teoricamente) ser a última palavra na resolução de qualquer situação. Quando, no conflito da terceira igreja, o missionário saiu da reunião e nunca mais voltou afirmando explicitamente sua recusa em ser liderado por uma mulher, posso afirmar (sem medo de exagero) que a sua recusa em ser liderado por uma mulher na igreja seria a mesma recusa em permitir que na sua casa a sua esposa tivesse o poder da última palavra.

2.2 Exegese e contra-hegemonia

As pessoas nas igrejas já estavam acostumadas com a sua presença na frente das obras e tudo indicava que a consagração de Eulália seria bem recebida. Não podendo sabotar o apoio que Eulália já havia conquistado no laicato, os homens partiram para uma nova estratégia. Nos três casos em que os homens levantaram-se contra a possibilidade de Eulália assumir o pastorado ao invés deles, (dois com

vitória para eles e um com vitória para Eulália), o método não sofreu grandes variações. Eulália lembra destas situações como quem flagrara uma contradição.

Dizia... Dizia não, diz até hoje. *“Mulher não senta no púlpito, mulher não pode ordenar os homens, a mulher tem que estar calada na igreja...”*. Agora: depois que a igreja já está pronta, com as almas todas ganhas. Até ali você podia falar. Essa coisa eu não entendia. Até ali, você podia falar na construção, ganhar as almas, ver a obra crescer ali. Eu disse um dia numa reunião da igreja: *“Se mulher não pode pregar, então vocês não deveriam aceitar na igreja essas pessoas que as mulheres ganham e trazem. Aqui poucos são os homens que ganham almas. Se for perguntar dessas almas aqui quem foi ganhar no mundo para a igreja, foram as mulheres”*.

A justificativa era a de que na bíblia, além de não haver qualquer passagem explícita recomendando que mulheres assumissem a liderança das igrejas, havia passagens que davam margem justamente para interpretações do contrário. A famosa passagem de Paulo que dizia que as mulheres deveriam ficar caladas na igreja foi (e tem sido) utilizada através de uma lógica interpretativa que veio a calhar nas situações em que os homens tentaram estabelecer algum tipo de vantagem sobre Eulália com base nas escrituras: a mulher não pode falar na igreja. Logo, ela não pode pregar nem administrar culto. Como então pode uma mulher ser pastora, se ela não pode administrar os cultos? Porém, como a própria Eulália havia notado, esta justificativa era utilizada em momentos em que era necessário se tomar uma decisão sobre quem estaria oficialmente na frente dos trabalhos.

Eulália conseguiu penetrar a hierarquia e se manter no topo da estrutura, mesmo com seus pesares já relatados. Mas este acontecimento foi possível primeiramente porque, no seu caso, o modelo de família evangélico não foi plenamente implantado em sua casa – a mãe e os filhos foram convertidos, mas não o marido. Isto abriu brechas para que sua ascensão *solitária* fosse possível. Em segundo lugar, Eulália recebeu o apoio de homens que já estavam instalados na hierarquia, possuíam cargos superiores ao do missionário que com ela travava disputa (ambos eram pastores) e possuíam poder de decisão sobre a situação. Os homens, fazendo uso de suas posições de superioridade, propuseram diferentes maneiras de interpretar a bíblia, que legitimavam a possibilidade de uma mulher estar à frente dos trabalhos. Neste caso a dinâmica entre as histórias individuais e as disposições estruturais recebe uma oxigenação. Eulália recebeu apoio de dois homens a partir de laços

peçoais que havia desenvolvido com estes – o pastor da Igreja Monte Hermão e o genro do pastor falecido da Igreja Batista da Volta de Jesus. Em resumo, foi preciso uma abertura na estrutura feita por membros da própria estrutura para que a inserção de Eulália fosse possível.

O foco da discussão aqui desenvolvida estava voltado, não apenas para a maneira com a qual Eulália conseguiu se estabelecer em uma estrutura que não estava preparada para a sua inserção, mas para a maneira com a qual esta estrutura se organizava. Na seção seguinte tentarei apresentar uma outra possibilidade de flexibilização ou manutenção da estrutura sacerdotal androcêntrica no pentecostalismo.

3. Manutenção do carisma

Dentre os elementos que apontei anteriormente como sendo basilares da hegemonia masculina na igreja, constatei uma extensão simbólica entre o modelo pentecostal de família e o seu modelo de organização das igrejas. Pretendo aqui ilustrar como a família, vivida enquanto realidade simbólica e concreta, permite um acesso ou uma estabilização na posição de liderança na igreja. Para tornar mais compreensível o que pretendo demonstrar, descreverei o quadro pela regra lançando assim mão da descrição da trajetória de mais um personagem. O personagem a ser inserido na trama é o pastor Antônio. Não irei me ater aos detalhes da formação do pastor como liderança, pretendo apenas com esta descrição estabelecer um modelo de organização que implica em menores pesares para a administração da obra do Senhor e da família. Depois de descritas as trajetórias, irei distribuir a discussão em duas breves sessões: *família como possibilidade e família como modelo e realidade prática*.

- *Pastor Antônio*

Nesta sessão irei inserir o caso do pastor Antônio a fim de dar maior ilustração à discussão que tento desenvolver aqui. Realizarei a descrição em três níveis: o primeiro diz respeito à maneira com a qual o pastor chegou ao cargo, o segundo

nível tenta explorar rapidamente a disposição espacial das estruturas da obra e o terceiro diz respeito à maneira como a igreja do pastor está organizada hierarquicamente. Para atender ao primeiro objetivo, irei realizar uma breve reconstituição da trajetória do pastor. Quanto ao segundo objetivo, descreverei brevemente a estrutura física desta igreja. Por fim, farei uma breve apresentação da hierarquia religiosa da igreja.

Tornando-se um líder

Antônio é o irmão mais velho em uma família evangélica composta por uma maioria de mulheres, cujo tio paterno mais velho é o fundador da Igreja Primitiva de Cristo Jesus, que compõe uma rede de igrejas fundada na cidade de Ibicaraí, no interior baiano, e hoje tem filiais tanto em Salvador e em outras cidades do estado da Bahia como em outros estados brasileiros. Em uma conversa rápida com o pastor Antônio, o mesmo me afirmou que não conseguia contabilizar de maneira fácil a quantidade de Igrejas Primitivas que estão espalhadas por todo o país; citou alguns estados como São Paulo, Maranhão e Pará. A igreja na qual irá se concentrar esta análise é a situada no bairro de Pau da Lima, na periferia de Salvador. Esta igreja está atualmente sob o comando do pastor Antônio, sobrinho do fundador da primeira igreja.

Com um laicato de aproximadamente cem pessoas, a sede de Salvador da Igreja Primitiva de Cristo Jesus apresenta-se como uma igreja tipicamente pentecostal. Os cultos são realizados nos domingos, terças-feiras, quartas-feiras, quintas-feiras e sábados. Os cultos de domingo e quarta-feira são os mais cheios, consistem nos cultos de louvor e avivamento, onde é dada uma grande importância à presença do Espírito Santo. Os cultos de terça e sábado são dedicados à família e aos jovens, respectivamente; nestes últimos há ensinamentos de religião e moral oferecidos aos grupos familiares e acompanhamento dos adolescentes que freqüentam a igreja.

Antônio começou a pregar numa das filiais da rede de igrejas de sua família desde muito novo, chegando a me afirmar que já guiava ovelhas antes de se tornar pastor. O pastor atingiu a idade adulta e foi consagrado com o cargo que ocupa até o presente momento. Pouco tempo depois Antônio casou-se com uma freqüentadora

da filial de Sussuarana, consagrando sua esposa como missionária e seu Sogro como segundo pastor. Hoje os jovens mais amadurecidos da família também ocupam cargos na igreja, de tal maneira que autoridade eclesiástica e geracional acabam confundindo-se na estabilização da estrutura religiosa.

Das estruturas físicas da obra

O templo de Pau da Lima está situado em uma rua secundária do final de linha do bairro. Apesar de não se encontrar em uma das ruas principais a igreja é de fácil acesso. O templo em si é relativamente bem equipado. Tem uma secretaria e uma sala para leituras independentes no térreo, um salão onde os cultos são realizados no primeiro andar e uma casa em construção no segundo andar que o pastor resolveu fazer para acolher visitantes vindos de outras cidades.

Possui um salão de aproximadamente doze metros de comprimento por cinco de largura. De suas paredes laterais, acima dos quatro janelões que dão visão para o morro do bairro de Sussuarana, brotam ventiladores grandes que contribuem com a ventilação do espaço. Atrás do púlpito há uma parede coberta por cortinas de cor azul celeste com detalhes brancos, o que me dá a impressão de simbolizar o céu. Ao lado esquerdo do púlpito, guitarras, contrabaixos, uma bateria e um teclado são utilizados pela banda da igreja para animar os cultos.

A igreja conta também com uma creche. A creche do pastor Antônio foi instalada em uma rua próxima de sua casa, já que as pessoas responsáveis pela sua administração são sua esposa e uma vizinha freqüentadora da igreja. As instalações são modestas, mas confortáveis. A creche possui duas salas de aula que abrigam cerca de trinta crianças, que são cuidadas com o auxílio de duas funcionárias que não são da igreja. Dentre as instalações da creche, pude perceber uma secretaria, um banheiro e uma pequena área de serviço que foi adaptada como espaço de lazer. As crianças costumam brincar muito nesta área, pois é bastante ventilada e tem vista para as ruas de baixo, onde mora a maioria dos alunos. Boa parcela das crianças matriculadas na creche é composta por filhos de integrantes da igreja ou filhos de pessoas indicadas por eles, o que indica que há uma relação entre os

serviços religiosos que a igreja presta e os que a creche oferece à comunidade de convertidos – algo que tenho notado nos casos de Daísa e Eulália também.

A hierarquia da igreja

A igreja do pastor Antônio possui uma distribuição de cargos e organização que refletem indicam um modelo bastante interessante para a análise proposta nesta sessão. Na hierarquia desta igreja eu consegui identificar duas pessoas ocupando o cargo de pastor, quatro missionários, um evangelista, um diácono e um obreiro. O primeiro pastor da igreja é Antonio, é ele quem representa a igreja frente a órgãos públicos e a outras igrejas da rede de contatos que mantém. Porém, como Antônio gosta muito de fazer trabalhos de evangelização na via pública, seu sogro foi nomeado pastor para auxiliá-lo em tarefas disciplinadoras da igreja. Dos quatro missionários da igreja, duas pessoas têm funções fixas e outras duas têm funções diversas. As duas pessoas que têm funções fixas são a esposa do pastor e sua vizinha (prima da esposa) que cuidam da creche e os dois missionários que têm funções diversas são dois homens que se converteram há algum tempo e se ocupam em auxiliar o pastor com tarefas relativas a alguma campanha da igreja nos lares ou na via pública do bairro. Digo que estes dois homens têm funções diversas porque a eles são atribuídas diferentes tarefas relativas à circunstancialidade dos eventos. Estes dois homens costumam aparecer muito à frente dos cultos, realizam geralmente tarefas nos bastidores para que o pastor não precise se preocupar com questões de organização nos eventos.

O evangelista (Maurício) é um dos integrantes mais estimados na igreja, tanto pelo pastor quanto pelos outros freqüentadores. O evangelista foi convertido pelo pastor há cerca de dez anos e se tornou um fiel auxiliar. Antes da conversão, o evangelista era usuário de drogas e costumava promover assaltos para comprar comida e sustentar seu hábito; sua irmã chegou a se prostituir algumas vezes para conseguir em troca alguma quantidade de dinheiro ou droga. Os irmãos perderam os pais cedo e, sem nenhum outro parente na cidade, tiveram que sobreviver por sua própria conta. Quando o pastor começou a se aproximar destes dois irmãos por meio de uma vizinha próxima, ele foi recebido com certa desconfiança e chegou a ser expulso da casa algumas vezes. Mas o carisma e a paciência do pastor foram mais

fortes do que a rejeição que sobre ele era lançada. O pastor conseguiu converter os dois irmãos, passando a acompanhá-los de perto, aconselhando e ajudando com uma cesta básica. Maurício se tornou um pentecostal temente a Deus e leal ao pastor, de quem não abandonou os cuidados até agora. O evangelista está atualmente casado e se prepara para assumir uma filial da igreja em uma cidade no interior, para onde tem feito constantes viagens de evangelização. O diácono e o obreiro possuem funções fixas na igreja. O obreiro toma conta da portaria da igreja e resolve questões operacionais junto à secretaria desta e da creche. Vai à rua fazer pagamentos das contas relativas à obra e se ocupa de qualquer outra tarefa burocrática. O diácono, por sua vez, que é o sobrinho mais velho do pastor, toma conta da banda (formada por primos) e costuma chamar a atenção dos garotos mais novos quando estes estão muito agitados no culto. Desta maneira, a hierarquia da igreja do pastor está fundamentada em uma divisão de tarefas que lhe é vantajosa na medida em que o permite se ocupar exclusivamente da evangelização e da expansão da rede pelo território municipal e redondezas.

3.1 Família como possibilidade

As trajetórias religiosas apresentadas neste trabalho nos permitem tecer considerações diversas sobre as interações entre família e religião no contexto pentecostal. O elemento que estou chamando a atenção aqui é para a maneira com a qual a família pode se tornar um importante meio de ascensão da hierarquia sacerdotal nesta religião. Na literatura apresentada na introdução desta dissertação, relatei uma constatação de que o núcleo familiar pode oferecer alternativas de conquista de cargos a mulheres. A ascensão seria possível quando estas estivessem ligadas a homens que têm cargos (Machado: 2005). Nesta sessão quero chamar a atenção para o fato de que esta ascensão diz respeito a um mecanismo de estabilização da hierarquia da igreja em geral. As trajetórias apresentadas neste trabalho mostram como o casamento, a filiação e outros laços de parentesco podem propiciar a inserção de homens na hierarquia da igreja.

Quando Élcio se casou com Jacira, ela possuía um título de missionária que havia lhe custado um período de três anos em um curso de formação na Paraíba. O casal se mudou para o interior deste estado a fim de assumir a administração de uma

igreja. Pouco tempo depois, Élcio foi consagrado pastor para que a situação fosse “regularizada”, como o mesmo me contou. O pastor Antônio, por sua vez, era sobrinho do presidente da rede de igrejas em que congregava, o que lhe permitiu a consolidação como pastor de maneira relativamente rápida. Neste caso, é interessante notar que o pastor já pregava antes de ser consagrado, ou, como ele mesmo me afirmou “*já tinha ovelhas antes de ser pastor*”. O interessante é que o pastor casou-se com a filha de um dos freqüentadores da igreja que, por ser seu sogro, foi nomeado segundo pastor. Estes casos aqui resgatados mostram a dinamicidade existente entre a família e a igreja no contexto pentecostal, é preciso notar que esta relação é uma via de mão dupla. Estou acentuando a influência que a família tem na conversão e na organização da igreja porque a influência que a conversão e a igreja têm na (re)organização da família tem sido já alvo de discussões da literatura sociológica sobre o pentecostalismo (Chesnut, 1997; Toledo-Francisco, 2002; Machado, 2005; Mitchem, 2005). Quando o pai de Élcio o constrangi a aceitar Jesus em um culto na igreja em que freqüentava, foi a autoridade de pai que estava em jogo. Da mesma maneira, quando o sogro do pastor Antônio foi consagrado como pastor, foi a condição de sogro o que lhe garantiu este cargo.

O que está em questão na apresentação destas trajetórias não é muito a maneira pela qual cada um dos casos de influência da família sobre a estruturação da igreja se desenrolou, mas o fato de que o modelo da igreja não está em desacordo com o modelo da família. Élcio foi consagrado pastor porque não seria possível aos olhos dos pentecostais que o marido tivesse um cargo inferior ao da sua esposa (ao menos na mesma igreja). O mesmo pode ser aplicado ao caso do pastor Antônio, o que diferenciaria estas duas histórias é o fato de que o elemento que sustentou (e justificou) a ascensão no primeiro caso (Jacira) foram distinções hierarquizadas de gênero, enquanto no segundo caso, foram distinções hierarquizadas de geração. Da mesma maneira, para Eulália, ter Élcio e Jacira como segundos líderes de sua igreja é bastante seguro no que diz respeito à sua manutenção no cargo, pois Jacira é sua filha e Élcio seu genro. Neste caso, o questionamento da autoridade de Eulália na igreja por parte dos dois poderia significar um questionamento de seu lugar de destaque na família. Neste caso, o questionamento político da autoridade de Eulália na igreja seria também uma desestabilização simbólica e relacional da família como

um todo, pois, antes de ser pastora, ela era mãe e sogra – além do mais, não podemos desconsiderar os laços afetivos entre mãe e filha e também entre sogra e genro. Daísa vive a situação de maior vulnerabilidade, pois, mesmo Daniel e Américo sendo leais a ela, os três não estão ligados por qualquer laço parental. Neste caso, não é possível uma sobreposição entre parentesco consanguíneo e religioso, Daísa está exposta a um tipo de perigo por que Eulália passou durante muito tempo em sua vida e do qual se safou agora.

Neste momento é preciso marcar uma diferença de gênero nestes dois modelos religiosos. Enquanto o modelo seguido pelo pastor Antônio representava a concretização de um formato de divisão do trabalho fundamentada no modelo de família evangélico, o modelo seguido por Eulália e por Daísa segue uma orientação um pouco diferente desta representação. Afirmei em algum momento que se, Eulália tivesse convertido seu marido, certamente ela não se tornaria uma pastora porque ele tornar-se-ia antes. O mesmo pode ser dito para Daísa. Uma vez diante da falta de um pastor na igreja, Daísa teve que recorrer a sacerdotes externos até conseguir preparar Américo e Daniel. Eulália valeu-se de Élcio.

O pastor Antônio estabeleceu um modelo de distribuição na hierarquia da igreja que reproduzia um modelo de família onde, ao nível da representação e da experiência, o homem está no topo da hierarquia. Não o homem mais velho, mas o dono da igreja (casa) - Basta lembrar que o sogro de Antônio não ficou como o primeiro pastor, pois ele estava em uma igreja que não era sua. O caso de Eulália foi diferente porque, já que na igreja dela não havia um pastor, foi estabelecido um esquema de distribuição de tarefas fundamentado num modelo de família que, não a nível da representação, mas ao nível da experiência, é a mulher quem está no topo. Élcio foi absorvido pela igreja (casa) já dentro de uma estrutura de relações de poder que tinha a matriarca no topo.

Eis que posso apontar, por fim, uma das distinções mais importantes entre a experiência pentecostal masculina e feminina no que diz respeito à relação entre a constituição da família e o alcance/manutenção do pastorado: para o homem a ascensão ao cargo de pastor impõe um casamento estável com uma esposa também convertida – não é admissível um pastor com uma mulher que não pertença

à religião. Para as mulheres, é o extremo oposto o que acontece. Ainda que a chegada de uma mulher ao pastorado seja o resultado de uma combinação de diversos fatores, é necessário que o modelo de família evangélico não seja completamente reproduzido em sua casa, pois o marido não pode ser convertido. O mais interessante é que, no caso de Eulália, a solução para a estabilidade na igreja consistiu em colocar como líderes secundários de sua igreja duas pessoas de uma geração posterior à sua e ligadas a ela por laços de parentesco, conquistando autoridade centrada na senioridade e na consangüinidade, podemos dizer.

3.2 *Família como modelo e realidade prática*

Neste quesito, como o nome já indica, irei realizar uma rápida discussão sobre a relação entre o modelo de família vivido pelas lideranças e o modelo organizacional de suas igrejas. Partirei do princípio de que há uma referência da segunda em relação à primeira, como já anunciado. Acredito que os termos êmicos *irmão em cristo*, *casa de Deus* e *filho de Deus* devem ser percebidos não apenas como metáforas que marcam uma diferença simbólica de comportamento dos evangélicos em relação aos mundanos e da igreja em relação a espaços seculares, mas também como constitutivos de um princípio prático indicativo de uma estrutura organizacional muito bem definida. Estes termos indicam também a reprodução de uma divisão sexual do trabalho religioso que é uma fórmula prática para a administração da igreja. Pretendo discutir um pouco da relação entre a existência de uma divisão sexual do trabalho religioso e a eficácia no aproveitamento do tempo para a obra nos casos de Eulália, Daísa e Antônio. Resolvi fazer uma descrição física e estrutural das três igrejas de Eulália e Daísa nos primeiros capítulos e de Antônio neste porque aqui irei inserir uma discussão sobre um elemento importante; na compreensão tanto da organização como da manutenção destas igrejas: o que chamo de Eixo *casa-creche-templo*, que são as três principais esferas onde a divisão sexual do trabalho é praticada nestas igrejas.

A organização da igreja do pastor Antônio segue o modelo mais simpático ao modo de divisão do trabalho representado no pentecostalismo. Cada esfera de atividade (a creche, o templo e a igreja) é administrada por uma equipe liderada por uma pessoa ligada à igreja pelos cargos e ao pastor por relações de parentesco. Do ponto de

vista da família, Antônio é o marido, o pai, ou o tio mais velho; do ponto de vista da igreja, ele é o pastor. Cada uma das instalações é espacialmente distante uma da outra, o que implica uma pragmática autonomização relativa da administração; não se chama o pastor pra resolver tudo na creche, mas ele é quem toma as decisões mais importantes. Ao pastor é atribuída a tarefa de se dedicar exclusivamente à evangelização nas ruas e ao aconselhamento na igreja.

A eficácia das obras da igreja está em relação direta com a utilização do tempo, utilização esta que está fundamentada numa divisão sexual do trabalho religioso. O pastor Antônio preocupa-se apenas com questões relativas à administração do carisma em sua igreja. Faz campanhas periódicas em via pública, estabelece contatos com possíveis patrocinadores a fim de aumentar a obra e agenda encontros constantes tanto com os grupos constitutivos das igrejas como com cada indivíduo que esteja precisando de aconselhamento. É um homem muito ocupado, mas seu tempo é voltado quase totalmente para a evangelização. Isto graças ao fato de que sua mulher desenvolve outras funções operacionais na igreja e de ser sua prima a chefe da creche. Sua casa é afastada da creche e do templo, o que permite uma reserva bem maior da família em relação à igreja. Na igreja, por sua vez, é mais comum a presença de pessoas distantes de seu círculo mais imediato de relações.

Isto acontece de maneira parcial no caso da Eulália e não acontece no caso de Daísa. A creche, o templo e a casa de Daísa e Eulália dividem o mesmo terreno, a diferença entre elas é que a creche, o templo e a casa de Eulália, embora tenham passagens internas entre estas, possuem uma entrada independente, algo que não acontece com Daísa. Daísa é o caso mais radical desta confusão entre as três estruturas. Durante os cultos à noite os congregacionistas utilizam o banheiro da creche. Por sua vez, no período diurno o espaço sagrado do templo dá abrigo a extensão da creche, onde os garotos fazem o dever, dormem e comem.

Com um pouco de exagero, poderia considerar que, assim como o acesso efetivo à família de Daísa deve passar, ao menos simbolicamente, pelo acesso à sua comunidade religiosa (já que seu círculo mais imediato de amigos é de convertidos); do mesmo modo, o acesso à casa da pastora deve passar por um acesso a seu templo (já que a família está instalada aos fundos do templo).



Crianças da creche em uma mesa instalada no templo da igreja de Daísa
Cláudio Roberto de Almeida – julho de 2007

Eulália atua tanto na creche como na igreja, mas dispõe do auxílio de algumas missionárias da igreja – dentre elas, Jacira e a filha mais nova. Estas têm que se revezar entre o trabalho religioso, o trabalho doméstico e o trabalho na creche, o que implica em pouco tempo e muito cansaço para cada uma das tarefas. Atualmente, a chegada de Élcio como pastor possibilitou uma maior flexibilização do tempo da pastora. Élcio e Jacira estão desenvolvendo no momento o modelo de divisão sexual do trabalho religioso, o que tem funcionado de maneira bastante eficiente.

O caso de Daísa é o mais atípico. Apenas ela e sua filha mais velha oscilam formalmente entre estas esferas, em alguns momentos elas contam com ajuda de uma ou outra pessoa na realização das atividades da igreja e da creche, mas é algo muito pontual. Quanto ao trabalho doméstico, geralmente Monique, a filha mais nova, arruma a casa e o marido cozinha. Mas isso acontece quando Monique não está trabalhando e Tiago não está ocupado com algum bico.

A creche e a igreja invadem a casa de Daísa, pois a maioria de sua clientela é composta por vizinhos e amigos que, uma vez convertidos, passaram a freqüentar sua residência em dias úteis e finais de semana. Muitas são as ocasiões em que vou visitá-los e me deparo com a pequena casa amontoadada de vizinhos (irmãos em maioria) e crianças. Sem falar na inevitável extensão do culto à casa. Com a utilização de uma potente caixa de som no templo, que fica logo acima da casa, é

praticamente impossível assistir à televisão, ouvir rádio ou até mesmo conversar neste horário. Eu costumava ir visitar a família da pastora ao sair da faculdade no fim da tarde e depois ficava para assistir ao culto. Por algumas vezes tentei permanecer na casa conversando com seus filhos e seu marido após ter iniciado o culto, mas a caixa de som da igreja se impunha de tal maneira sobre todo o espaço levando os cânticos e gritos de louvor compulsoriamente a nós que quase sempre voltava pra casa com a sensação de que estava lá mesmo no culto e não no quintal conversando. Entre uma frase e outra das conversas eu percebia que algum de nós estava sempre de alguma maneira envolvido na cerimônia que se realizava, seja com a interrupção de uma seqüência de diálogo com o refrão de alguma música ou mesmo com o balançar dos corpos ao ritmo do louvor cantado.

Mas é importante salientar que esta extensão entre as esferas de socialização na estrutura *casa-creche-templo* no caso de Daísa é não unidirecionada. A casa também se apropria dos demais espaços. Quando em momentos em que não há atividade na creche e na igreja, a família invade estas estruturas. Simone estuda na creche à noite ou simplesmente “*fica lá pensando...*”, e Marcos tem o costume de dormir no templo “*porque lá é mais fresco*”.

As igrejas do pastor Antônio e da pastora Daísa podem ser comparadas como modelos antitéticos de organização, uma vez pautado em experiências de gênero diferentes. Ainda que se possa afirmar que a igreja da pastora Daísa confunde-se com sua creche e sua casa por uma questão de ordem originalmente material, seria interessante se perguntar se esta dificuldade financeira não tem sua experiência de gênero como base. O pastor Antônio teve apoio para abrir sua própria igreja e recebe doações, pois está muito bem inserido na rede de igrejas da periferia de Salvador. Enquanto isso, a pastora Daísa demorou bem mais para se inserir em uma rede de cooperação (e ainda tem alguma dificuldade) pelo fato de que alguns pastores não aceitavam que uma mulher estivesse no pastorado.

Considerações finais

A apresentação das trajetórias religiosas aqui expostas permitiu ter uma compreensão de que o pentecostalismo tem dialogado com as especificidades de cada localidade em que se insere. Uma atenção voltada para a experiência dos indivíduos no bairro possibilitou uma noção mais elaborada de como outros modelos de socialização e sociabilidade (como parentesco, vizinhança, afinidade etc.) perpassam o universo das religiões criando uma teia de relações e significados flexíveis, entrecruzados de diferentes maneiras através das especificidades das experiências individuais e das redes em que se inserem os atores sociais.

Gostaria de trazer como objetos de atenção nestas últimas considerações o papel das diferentes redes sociais no estabelecimento da religião no bairro e as possíveis diferenças entre experiências de homens e mulheres nas redes religiosas. Muito do que pretendia dizer já foi relatado anteriormente, e para não cometer o erro da repetição enfadonha, quero apenas agora noticiar algumas impressões que tenho do tema. Durante a maior parte do trabalho as experiências individuais foram o horizonte sobre o qual as redes sociais eram referidas enquanto contexto. Irei inverter o ponto de vista da percepção nestes últimos comentários. Mesmo tendo esta categoria como importante elemento constituinte do meu objeto de pesquisa, não realizei o esforço de conceitualização precisa do que me referia como rede social; ao contrário, ative-me apenas às suas características mais imediatamente apreensíveis a fim de oferecer minimamente o seu escopo geral e permitir a sua compreensão quando referida. Ainda assim, a noção (e não o conceito) de redes sociais de que lanço mão como referencial esteve presente neste trabalho muito mais por via descritiva dos fatos do que a partir de explicações teóricas. Optei por tentar fazer com que as redes sociais (enquanto fenômeno sociológico) fossem apresentadas na descrição da mesma forma com que se me saltaram aos olhos durante o trabalho de campo.

Não posso admitir que vi a entidade em si *rede social* como uma coisa auto-evidente. Ao contrário, o que pude notar foram múltiplas formas de interação entre os diferentes agentes, onde relações materiais, simbólicas, afetivas e de outros tipos

estiveram coadunadas em processos cada vez mais complexos que os precedentes (já que dispostos na cadeia multilateral do tempo) e que apresentavam características similares entre si – a despeito de sua ampla diversificação em termos de origem e de formato. Como estes contatos são sempre multilaterais e organizam em termos até mesmo espaciais um corolário de relações entre indivíduos e coisas, pode-se utilizar a metáfora de uma rede para referir-se a estes.

Salientarei duas características que pude notar no que diz respeito às redes sociais em geral e inserirei algumas impressões de campo que podem ilustrar o que pretendo afirmar. É insuficiente definir teoricamente uma coisa por aquilo que ela não é. Mas o esforço aqui é bem mais de uma contribuição descritiva que conceitual. Não pretendo depurar todas as características das redes sociais, pretendo apenas apresentar duas características que se manifestaram para mim em campo. Como foi na medida em que tive que fazer ajustes nos meus modos de perceber as redes sociais, ou seja, pela negociação com o próprio fenômeno, que pude compreender com um pouco mais de clareza o meu objeto e pude identificar estas características, posso apresentar pelo menos os pressupostos dos quais tive que me afastar neste momento.

1) As redes sociais que se organizam em torno e em virtude de um fenômeno sociológico não podem ser tomadas como disposições estruturais fixas. Em muitos momentos do trabalho de campo e até posteriormente em fases iniciais da análise, tentei rastrear as redes de cada uma das personagens envolvidas na trama. Perguntava sempre em campo a quem as pastoras recorriam enquanto mediadores quando precisavam ter acesso a algum benefício. Da mesma forma tentava observar o círculo de pessoas que se beneficiavam dos serviços da igreja, da creche e da casa da pastora. Se posso identificar uma fixidez maior em alguma rede, sem sombra de dúvida, esta estaria nas mais imediatas, de pessoas vinculadas aos pastores e pastoras por laços de consangüinidade ou amizade mais próxima. Estas pessoas geralmente se beneficiavam dos bens materiais e simbólicos conquistados por mediação da religião. Porém no que diz respeito aos mediadores com quem as pastoras têm que contar a fim de ter acesso a bens e serviços em uma teia de possibilidades que envolvem outras redes religiosas, instituições e ações públicas e privadas de fomento, posso afirmar que estes tendem a aparecer de acordo com as

circunstâncias. É claro que é bem possível que uma mesma fonte de recursos seja utilizada por várias vezes, mas geralmente isso se dá por vias diferentes. O que pude notar em campo é que, embora houvesse uma intensa troca de informações entre os líderes religiosos, o acesso aos serviços que cada igreja tinha variava de acordo com o nível de inserção dos líderes em uma rede cuja permanência a longo prazo seria mais difícil. Os circuitos de contatos e contratos eram constantemente renovados, modificados, adaptados, dependendo de circunstâncias bastante próprias. Lembro de uma situação em que Daísa precisou da ajuda da igreja de um pastor para conseguir doações de alimentos para a creche, mas que geralmente são também distribuídos entre os moradores mais próximos e os irmãos da igreja. O terreno dos fundos da igreja desabou em consequência da ruptura de uma manilha de esgoto que jogou muita água num terreno que já não era firme. As mil e uma negociações em torno do acesso aos alimentos foram secundarizadas em virtude do concerto da fundação da casa, que foi abalada. As pessoas a quem Daísa recorreu não foram as mesmas nas duas situações. Em ambos os casos, tanto na conquista dos donativos quanto na recuperação do terreno, os mediadores que possibilitaram os processos foram pessoas com quem Daísa passou a manter contato em pouco tempo e com quem não mantinha relações pessoais tão próximas – o grau de proximidade entre os indivíduos influencia no grau de benefício que um pode oferecer e obter do outro nas redes sociais em que se inserem. Porém, como os pentecostais na periferia de Salvador cooperam muito entre si, é mais possível que o benefício que uma igreja ou rede religiosa grande ofereça se amplie para pessoas e igrejas que mantém apenas relações mediadas com esta. Mas o nível de inserção de igrejas menores nestas redes é tão circunstancial quanto o contato entre seus líderes. Uma das conclusões desta constatação a que se pode chegar de um ponto de vista mais empírico é que, se por um lado as pequenas igrejas pentecostais têm crescido bastante em termos de quantidade de denominações e filiais destas por meio do apoio de seus fiéis e parceiros, por outro, estas igrejas estabelecem uma rotina de serviços e benefícios para a comunidade mais imediata que faz com que muitas pessoas sejam beneficiadas com suas ações. Às vezes as pessoas que dependem das igrejas às solicitam mais do que estas podem atender. Em alguns momentos Daísa teve que tirar alimentos de sua casa para doar a um irmão que necessitava. De um ponto de vista mais teórico, posso afirmar a partir da constatação anteriormente referida que não se pode esperar que uma rede de

conexões de fatores venha a operar da mesma maneira gerando similares resultados, independentemente de quaisquer que sejam os fatores.

As redes sociais são (mais que de fato um monolito que se explique por si próprio) resultado e possibilidade de fenômenos interativos, de múltiplas experiências que se convergem em um ou diferentes pontos formando a base do desdobramento dos processos de mudança ou estabilidade. Um dos elementos fundamentais para compreender a formação de uma rede social específica é a experiência compartilhada dos agentes envolvidos nos processos. Desta maneira, não é possível desconectar esta rede das circunstâncias que a formaram – assim como não é possível desconectar analiticamente a experiência dos indivíduos da temporalidade e da espacialidade compartilhadas.. sendo assim, uma maneira segura de análise de uma rede social é a reconstituição do rastro por ela deixado ao longo de suas implicações enquanto fenômeno sociológico. Isto não significa dizer que, ao lançar olhares sobre os fenômenos sociológicos a partir das redes sociais o investigador deva apenas captar a sua conjunturalidade. Acredito que seja possível extrair conclusões mais gerais (pelo menos tipologicamente) a partir da identificação dos elementos que foram postos em relação no próprio processo de constituição destes fenômenos. Foi o que eu pretendi realizar neste estudo.

Experiência no bairro e experiência religiosa

Tanto no caso de Eulália como no de Daísa a experiência no bairro ofereceu suportes importantes para a manutenção de suas trajetórias de ascensão, porém de maneiras diferentes. No caso de Eulália, foi com o atendimento principalmente de demandas sociais de Castelo Branco que sua trajetória sua ascensão foi se construindo. No caso de Daísa, foi com o atendimento a demandas de caráter mágico de uma determinada parcela de moradores do bairro que a mesma conseguiu se projetar como liderança. Uma vez tendo Eulália conseguido um pastor para assumir a liderança da igreja de Daísa, foram as congregacionistas, que também eram suas vizinhas e já suas amigas, que impediram tal acontecimento. Na vez em que Eulália teve que lutar para se manter na posição de liderança e saiu vitoriosa, foi com o apoio de dois pastores que estavam em posição de forte influência sobre o processo que a mesma pôde permanecer como líder.

Os casos de Daísa e Eulália são interessantes para demonstrar como uma análise sobre a religião centrada apenas em seus aspectos internos pode em alguns momentos ser insuficiente para dar conta da compreensão de possíveis outros elementos que lhe atribuam certas configurações. Eulália se estabeleceu na hierarquia da rede pentecostal a partir de seu sucesso com as obras sociais no bairro. Daísa, por sua vez, se estabeleceu na hierarquia religiosa através do desenvolvimento do dom de cura, significante válidos não apenas no interior da própria rede, mas também para uma certa parcela de moradores não convertidos. Desconsiderar este elemento seria negligenciar a participação dos especialistas em uma arena pluri-religiosa que oferece serviços para todo o bairro, constituindo-o como um campo de cooptações possíveis.

Uma vez tendo suas posições hierárquicas ameaçadas, Eulália e Daísa se valeram de recursos diferentes. Eulália foi auxiliada por dois *pastores* (duas pessoas influentes no interior da rede) porque estes lhe eram simpáticos, além de não se oporem à possibilidade de uma mulher estar à frente de uma igreja. No caso de Daísa, aconteceu algo um pouco diferente, ela foi defendida pelas próprias moradoras na ocasião em que se viu diante da possibilidade de ser destituída da posição de maior destaque na igreja para ser substituída por um homem.

Neste momento é preciso levar em consideração, no caso de Daísa, o fato de que a presença de um homem na igreja atendia a demandas simbólico-estruturais da religião, mas contradizia laços de consideração e amizade compartilhados entre as congregacionistas – não por ser um homem, mas por não ser uma pessoa com quem os recém-convertidos não mantinham qualquer tipo de relação próxima, ou seja, por ser um estranho. Em casos como este, podemos afirmar que os laços de amizade e relações de vizinhança influenciaram e fortaleceram as opções religiosas. Por outro lado, este acontecimento indica também como as opções religiosas fortaleceram certos laços surgidos com a experiência de convívio no bairro. No caso aqui em discussão, as moradoras do bairro que já conheciam Daísa fortaleceram seus laços de amizade e cooperação através de vínculos religiosos de congregação – carisma e autoridade.

Porém, este fenômeno não deve ser visto como uma constante. Não podemos esperar que sempre laços de amizade sobrepujam expectativas gerais cultivadas no seio da religião, da mesma maneira como não é possível antecipar em que situações um ou outro sairá vitorioso quando defrontados – trata-se de um processo complexo formado pela combinação de múltiplos fatores. O que é interessante notar aqui é que a compreensão do processo de disseminação do pentecostalismo (de qualquer religião, na verdade) não pode ser desconexa da compreensão do contexto em que esta modalidade religiosa tenta se inserir, pois, se há uma relação entre ambos os fatores como afirmei, então os dois lados da relação merecem atenção.

Gostaria de retomar nesta discussão um elemento já notado anteriormente, mas que é importante de ser salientado: a existência de uma permeabilidade entre as redes religiosas e as redes extra-religiosas através de indivíduos que circulam nestas. Esta permeabilidade constitui muitas vezes um campo de influência no bairro, através do qual as religiões vão conquistando cada vez mais adeptos. Daísa, por exemplo, foi apresentada a diferentes tipos de religião em seu período anterior à conversão ao pentecostalismo. Em geral, estas pessoas eram freqüentadoras das religiões para as quais pretendiam encaminhar Daísa. Ao mesmo tempo, foram suas vizinhas as pessoas que reconheceram suas habilidades mágicas e decidiram congregar em uma igreja por ela liderada. Desta vez esta permeabilidade implicou uma influência da experiência do bairro sobre o tipo de experiência religiosa a ser vivida. Mais uma vez podemos constatar a interação entre redes religiosas e extra-religiosas no desenvolvimento mesmo do processo de conversão e estabilização da escolha do indivíduo. Olhando por este ângulo, a própria noção de conversão religiosa como resultado de um ato solitário por parte do indivíduo merece ser questionada, já que esta escolha é na maioria das vezes influenciada e sustentada por uma rede de relações sociais bastante efetivas.

Até o presente momento tenho me referido nesta seção a uma diferença entre redes intra e extra-religiosas. Como o objetivo era comparar estes dois tipos de rede, tive que tomá-las em sua generalidade, colocando os agentes religiosos e os não-religiosos em dois grupos abrangentes. Porém, é necessário chamar a atenção para um outro aspecto relativo às redes sociais como um todo.

II) As redes sociais não são blocos monolíticos, possuem suas próprias subdivisões. Ou seja, é possível encontrar contrastes em termos de experiências entre os indivíduos que participam de uma rede social. Cada indivíduo ou grupo terá um nível específico de inserção e, conseqüentemente, acesso aos benefícios e limites oferecidos por uma determinada rede formada de acordo com o acúmulo de experiências e de capital simbólico de que disponha. Como um dos propósitos deste trabalho era analisar possíveis contrastes referentes à experiência de homens e mulheres no pentecostalismo, irei utilizar as diferenças de gênero para identificar parte da diversidade interna destas redes.

Redes sociais e experiências de gênero

Quanto às redes extra-religiosas, tenho salientado ao longo das discussões e descrições que a experiência de gênero implica num modo específico de viver o bairro, onde homens e mulheres estabelecem seus circuitos de sociabilidade de maneiras diferentes. Utilizando a constatação empírica e a conclusão teórica de Michel Agier (1998) sobre o bairro da Liberdade, defendi que este modelo de compreensão pode ser estendido aos bairros populares como um todo, dada a similaridade de seus processos formativos. Quanto aos homens, identifiquei os grupos de pares como estando na base desta delimitação espacial da ocupação do bairro. No caso das mulheres, salientei o papel das redes familiares como processos de mediação da experiência feminina entre a família e o espaço do bairro como um todo.

Em se tratando das redes intra-religiosas algo similar irei salientar aqui. As experiências de gênero implicam no modo específico de viver no interior das redes religiosas. No capítulo anterior relatei a existência de uma continuidade entre os modelos de divisão das tarefas domésticas na família pentecostal e o modelo de divisão sexual do trabalho religioso da igreja. Quero aqui chamar a atenção para o fato de que as redes religiosas compostas por homens e mulheres que pude rastrear e identificar em campo têm seguido o mesmo modelo que suas experiências de gênero. Ou melhor, seria mais apropriado dizer que, em grande medida, as experiências de gênero no pentecostalismo assumem tais características por se darem no interior de redes religiosas que possuem tais características. O que estou

pretendendo dizer aqui é que não só os homens e as mulheres possuem experiências que remontam a representações de gênero no interior do pentecostalismo, mas as redes que os comportam na igreja se organizam geralmente segundo este princípio.

Pode-se dizer então que, desconsiderando os fatores que mobilizam sua formação, em geral, as redes masculinas e femininas atuam em complementaridade, reproduzindo o modelo geral de família no pentecostalismo. Como foi possível ver ao longo das descrições do trabalho, as redes femininas são as principais responsáveis pela condução de indivíduos à religião. Os processos de conversão se dão muitas vezes sob influência, de mulheres, já que estas reaproveitam antigos laços de parentesco, vizinhança e afinidade para constituir um campo permanente de influência do evangelho. Por outro lado, as redes masculinas atuam de maneira diferente. É no interior das redes que as lideranças masculinas são constituídas a partir de uma experiência de aprendizado. Sendo que geralmente os homens ocupam os cargos mais altos da igreja, as relações de cooperação entre eles acabam se confundindo com relações de cooperação entre as igrejas, como é o caso dos convites feitos para os novatos pregarem nos diferentes templos – o que se constitui como um modo de aprendizado da liderança masculina oferecido pela cooperação mútua das igrejas nas redes em que se inserem. Posso então encerrar estas considerações salientando uma das principais diferenças entre as redes femininas e masculinas, tal qual tenho notado.

Observando do ponto de vista das redes sociais, posso salientar a existência de um contato entre as diferentes denominações a partir de critérios diferentes nos bairros populares de Salvador (podendo estender para outros contextos, certamente). Por via das redes femininas, o contato entre as diferentes denominações se dá geralmente a partir de um trânsito intra-religioso e extra-religioso, orientado por relações pessoais de afinidade – mulheres convidam homens e, principalmente outras mulheres para visitarem suas congregações. Por outro lado, por via das redes masculinas, o contato entre as diferentes denominações se dá em última instância a partir do contato institucional das igrejas – o contato intra-religioso é mais preponderante. Assim como na organização da família pentecostal, onde a mulher realiza distintas tarefas (inclusive administrativas), mas o homem é considerado o

líder do grupo, respondendo formalmente pela casa; do mesmo jeito, na organização do grupo religioso, as mulheres desenvolvem diferentes tarefas (algumas inclusive administrativas), mas os homens são considerados os líderes últimos do grupo, respondendo formalmente pela igreja. É evidente que não podemos identificar aqui “a rede” masculina ou “a” feminina, pois estamos falando de um processo complexo composto por vários agentes em relação. Porém, o modo de organização destas redes identificadas segue um modelo calcado nas experiências de gênero de seus integrantes, tendo a vida no bairro e na religião como contexto mais imediato.

O tema e objetivo central que guiou este trabalho foi a compreensão de processos de ascensão de mulheres ao pastorado, o que fiz tentando elucidar elementos gerais da religião bem como as especificidades mais características da manifestação deste fenômeno. A temática das redes sociais é um elemento que não poderia deixar de ser abordado de uma forma ou de outra, pois estas constituíram em grande medida a base destes fenômenos sociológicos.

As discussões realizadas e conclusões alcançadas aqui neste trabalho não exaurem a riqueza do processo de disseminação do pentecostalismo nos bairros populares em geral. Antes, lançam apenas alguns flashes de luz na superficialidade translúcida dos fenômenos, tornando um pouco visível a sua complexidade. Acredito que este trabalho possa acrescentar novas perguntas às já existentes, tornando ainda mais necessária a insistência nos estudos sobre o pentecostalismo e suas peripécias no campo religioso brasileiro.

Referências

ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos de. Rabelo, Miriam Cristina C.; Mota Sueli. **Cultivating the Senses and Giving in to the Sacred: Notes on Body and Experience Among Pentecostal Women in Salvador**, Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, Vol 24, num 1, January 2009.

_____. **O Culto Pentecostal como Ritualização Narrativa**. Seminário 15 anos de ECSAS, Salvador outubro de 2008.

_____. **Entre a Costela de Adão e o Púlpito Sagrado: Discutindo mecanismos de contra-hegemonia feminina entre evangélicos na periferia de Salvador**. Seminário de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBa. Salvador, setembro de 2008.

_____. **Demonização da Dor e Sacralização da Cura: Dicutindo percursos de tratamento médico e religioso entre pentecostais de Salvador**. Encontro e Ciências Sociais do Norte Nordeste. Maceió, setembro de 2007.

_____. **O Senhor no Espelho das Diferenças: comparando experiências de conversão e narrativas entre mulheres e homens pentecostais**. SEMPPG – PIBIC, 2006.

_____. **Aflição e Experiência Religiosa no Pentecostalismo**. SEMPPG – PIBIC, 2005.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: Teixeira & Menezes (Org.) **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. 264p.

ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petropolis: Ed. Vozes. 1994.

ARGIER, Michel. **Lugares e Redes: as mediações da cultura urbana**. In: **Além dos territórios**. Niemeyer, Ana Maria; Godoi, Ana Emília P. de. (Orgs). Campinas, Mercado de Letras, 1998. 288p

_____. **O Sexo da Pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida de Salvador**. In: **Tempo Social**. São Paulo: EDUSP. Vol 2.n.2,1990 186p.

AUSTIN-BROOS, Diane. **Jamaica Genesis. Religion and the Politics of Moral Orders**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org) **Fiéis e Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. 223p.

_____. **Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal**. In: **O Mal à Brasileira**. Novais, Regina et al (Orgs). Rio de Janeiro: EDUERJ: 1997. p. 62 – 80.

BOHN, Simone R. **Evangélicos no Brasil**: Perfil socioeconômico, afinidades políticas e definição do comportamento eleitoral. Campinas: Opinião pública, vol. X, n 2, 2004. p 288 – 338.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 310p.

_____. **Razões Práticas**. *Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus Editora, 1996.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**. Rio de Janeiro Mauad, 1998.

CASTRO, Eduardo. Viveiros de. **O nativo Relativo**. *Mana* 8 (1): 113 – 148, 2002.

CHESNUT, Andrew. **Born Again in Brazil**. *The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo**: pentecostalismo entre classes populares brasileiras. Petrópolis: Vozes, 1995. 340 p.

CSORDAS, Thomas J. **Language, Charisma and Creativity: Ritual Life In The Catholic Charismatic Renewal**. Los Angeles: University of California, 1997. 320 p.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: Antoniazzi, Alberto et al. **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Ed. Vozes. 1994 pp. 67 – 162.

GOFFMAN, Erving. **The Presentation of Self in Everyday Life**. New York: Anchor books Edition, 1959. 259p.

_____. **Stigma**: notes on the management of spoiled identity. New York, Simon & Schuster, 1970, 147.

HITA, Maria Gabriela. **As Casas Das Mães de Santo Sem Terreiro**: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro de Salvador. Tese de doutorado. 2004. Campinas: Faculdade de Filosofia.

KUSENBACH, Margaret. **Phenomenology of Streets**: The go-along as ethnographic research tool. London: Ethnograph, vol4. n. 2003.

MACHADO, Maria das Dores C. **Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: University Press, 2005

MAFRA, Clara Cristina Jost . **Dwelling on the Hill**: impressions of residentes of two favelas in Rio de Janeiro regarding religion and public space. *Religion (London)*, v. 38, p. 68-76, 2007.

_____ **Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses.** Mana, vol 6. n.1, 2000. 57 – 86.

MAGNANI, José Guilherme C. **De perto e de dentro:** notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 17. N.49, junho de 2002. p. 11 – 29.

MARCELIN, Louis H. **A Invenção da Família Afro-Americana:** família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: **O Mal à Brasileira.** Birman, Novais, Crespo (Org). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997. P. 45 – 61.

MAUÉS. Raimundo Heraldo. **Bailando com o Senhor:** técnicas corporais de culto e louvor. Revista de antropologia, vol. 46, n. 1, São Paulo, 2003.

MITCHEM, Stephanie. Jesus is my doctor. In Sered, Suzan, Barnes, Linda (Org) **Religion and Healing in America.** Oxford: University of Oxford Press, 2005. p. 280 – 290.

MONTEIRO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo de. **Trânsito religioso no Brasil.** Scielo, 2003.

NEVES, Laert Pedreira. **O crescimento de Salvador e das demais cidades baianas.** Salvador: Estudos Baianos, n 15. 1985. 98p.

PASSOS, João Décio. **Teogonias Urbanas:** os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo Perspec.**, São Paulo, v. 14, n. 4, out. 2000 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392000000400014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 mar. 2009. doi: 10.1590/S0102-88392000000400014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como Solvente:** uma aula. Novos Estudos, n. 75. junho de 2006, p.1 – 17.

_____ **Secularization in Max Weber:** On current usefulness of re-accessing that old meaning. São Paulo: RBS, n.1. 2000

RABELO, Miriam Cristina M. **Rodando no Santo e Queimando no Espírito:** *possessão e dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo.* In: Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia. 2004.

_____ MOTTA, Sueli R; NUNES, Juliana R. **Comparando experiência de aflição e tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo.** In: Religião & Sociedade. Vol. 22. N 1 Rio de Janeiro: ISER, 2002.

_____ ALVES, Paulo César, SOUZA Iara Maria A. **Experiência de doença e Narrativa.** Salvador: 1999.

REINHARDT, Bruno. **Espelho Ante Espelho**: a troca e guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar editorial, 2007.

SANTOS, Sheila Cavalcante. **Que Gostoso Ser Crente!** Pentecostalismo e experiência feminina. Monografia (trabalho de final de curso). Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2001. 120 p.

_____ **The Phenomenology of the Social World**. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 255 p.

SHUTZ, Alfred. **El Problema De La Realidad Social**. In: Natanson, Maurice (Org). Buenos Aires:1962.

SILVA, Luís Élcio A. **“Nação do 318 pastores” da IURD**: um estudo sobre a busca pela prosperidade financeira. Monografia (trabalho final de curso) Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2006. 57p.

SOUZA, Cristiane. **Percepção e Produção Estética**: Configuração do modo de vida em Novos Alagados no Subúrbio Ferroviário de Salvador. Dissertação (Mestrado). Salvador: faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, universidade Federal da Bahia, 2002. P. 200p.

SOUZA. Sueli. **Cura e Terapia**: experiência religiosa das mulheres da IPDA. Dissertação (Mestrado) Salvador: faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, universidade Federal da Bahia, 2000. P. 225p.

TOLEDO-FRANCISCO, Crislaine V. **Passagens Híbridas**: Relações de gênero e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado) São Paulo:Faculdade de Filosofia, Letras de Ciências Humanas, 2002. 250 p.

VELHO, Gilberto.(Org) **O Desafio da Cidade**. São Paulo: Campos,1979.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2002.

_____ **Economia e Sociedade**. Vol. I São Paulo: Papirus, 1972 432p.

_____ **Essays in Sociology**. In: Gerth; Mills (Org). New York: Oxford Press, 1958.

WOORTMAN, Klass. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1987.